RAGIP PAŞA
2119/1-2

٣٧٩٢

~~٣٧٩٢~~

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 2119/1-2

الاول والثاني
من
كشف الاسرار
شرح اصول
بزدوي

٩٩

فهرست الجلد الاول من كشف البزدوى من المطالب النفيسة

صحيفه

٧ بيان الاختلافات فى تعريف العلم
٨ بيان كون الفقه الاكبر من مؤلفات امامنا الاعظم رحمه الله وبيان بعض عباراته
٩ بيان توغل الامام الاعظم بعلم الكلام ثم تركه اياه وتوغله بعلم الفقه
١١ بيان نزاع الامام الاعظم من جهم بن صفوان رئيس الجبرية
١٣ بيان معنى الفقه والحكمة
١٤ بيان حال علماء زماننا وذمهم
١٥ بيان معنى الربانى والانذار ولفظ عليا وقصوى
١٦ بيان اجتماع مالك بن انس مع ابى حنيفة رحمه الله وباحث معه واقره بانه افقه منه ومدح كتبه
١٧ صبيين ارتضعا لبن شاة لايثبت بينهما حرمة الرضاع
١٨ معنى التوفيق والتوكل والانابة والتوبة
١٩ اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة والاجماع
٢٠ معنى الاستنباط
٢٠ بيان التعريف اللفظى والرسمى والحقيقى
٢١ تعريف الكتاب وهو القرآن المنزل على رسول الله المكتوب فى المصاحف المنقول عن النبى آه
٢٣ الاختلاف فى البسملة انها من القرآن ام لا
٢٣ القرآن عبارة عن النظم والمعنى جميعا
٢٤ الاختلاف فى جواز قرآءة القرآن بالفارسية
٢٦ اقسام النظم والمعنى اربعة باعتبار معرفة احكام الشرع الاول فى وجوه النظم صيغة ولغة والثانى فى وجوه البيان بذلك النظم والثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه فى باب البيان والرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعانى على حسب الوسع تفصيل ذلك الاقسام الاربعة
٣٠ اصل الشرع الكتاب والنسة
٣٠ تعريف الخاص
٣٣ تعريف العام
٣٥ الاختلاف فى ان لفظ الشئ عام اومشترك
٣٧ تعريف المشترك وبيان ان المتصف بالعموم حقيقة هو اللفظ
٣٩ الاشتراك خلاف الاصل
٤٠ يجوز عند الشافعى والباقلانى وجماعة من المعتزلة ان يراد بالمشترك كل واحد من المعانى

صحيفه

٤٣ المجمل قسمان ماليس له ظهور اصلا كالصلوة والزكاة والربا وماله ظهور من وجه كالمشترك
٤٣ تعريف المؤول
٤٥ بيان الفرق بين التفسير والتأويل
٤٦ بيان المراد من قول ابى حنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب وقول النبى صلى الله عليه وسلم من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار تعريف الظاهر والنص
٤٧ قوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع ظاهر فى الاطلاق نص فى بيان العدد وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا ظاهر للتحليل والتحريم نص للفصل بين البيع والربا
٤٨ حكم الظاهر ثبوت ماانتظمه يقينا عاما كان او خاصا وكذلك حكم النص عاما كان اوخاصا
٤٩ موجب الظاهر والنص ظنى عند اصحاب الشافعى وقطعى عندنا
٤٩ تعريف المفسر
٤٩ تعارض الظاهر والنص من الكتاب قوله تع احل لكم ماوراء ذلكم مع قوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع ومن السنة قوله عليه السلام لاصلوة الا بفاتحة الكتاب مع قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة
٥١ تعريف المحكم
٥٢ تعريف الخفى
٥٢ تعريف المشكل
٥٣ تعريف المجمل
٥٥ تعريف المتشابه
٥٧ بيان الحكمة فى انزال الايات المتشابهات
٥٨ بيان الحروف المقطعات فى اوائل السور
٥٩ الله تعالى مرئى لنفسه ولغيره وعلة الرؤية الوجود عندنا
٦٠ اثبات اليد والوجه لله تعالى حق معلوم باصله متشابه بوصفه وسبب تسمية المعتزلة معطلة
٦١ تعريف الحقيقة
٦٢ تعريف المجاز
٦٣ لايعرف ولايوجد الحقيقة الا بالسماع بخلاف المجاز
٦٥ تعريف الصريح والكناية
٦٦ الفرق بين المجاز والكناية

صحيفه

٦٧ الدال بالعبارة والاشارة
٧٢ اقل مدة الحمل ستة اشهر
٧٣ الدال بالدلالة
٧٣ ولد ابو بكر رضى الله عنه على تمام ستة اشهر وكذا الحسن والحسين رضى الله عنهما
٧٥ الدال بالاقتضاء
٧٦ عموم المقتضى جائز عند الشافعى لاعندنا
٧٨ الفرق بين المحذوف والمضمر
٧٩ حكم الخاص افادة مدلوله قطعا ويقينا
٨٠ معنى القرء وعندنا وعند الشافعى
٨٠ بعض مما يتعلق بتعديل الاركان
٨٢ بعض ما يتعلق باصول الطواف
٨٣ آية مسح الرأس مجمل
٨٣ من ترك تعديل الاركان يلزمه سجدة السهو
٨٣ هل يلزم النية فى الضوء والغسل ام لا
٨٣ اختلاف العلماء فى وجوب الولاء والترتيب فى الوضوء
٨٤ الادلة السمعيت اربعة اقسام قطعى الثبوت والدلالة وقطعى الثبوت ظنى الدلالة وظنى الثبوت قطعى الدلالة وظنى الثبوت والدلالة
٨٤ انما الاعمال بالنيات ظنى الثبوت والدلالة
٨٦ حديث العسيلة
٨٦ اشتراط الوطئ للتحليل
٨٨ حديث لعن الله المحلل والمحلل له وجواز لعن النبى عليه السلام
٨٩ الطلاق مرتان خاص
٩١ اول الخلع فى الاسلام
٩٥ والسارق والسارقة خاص
١٠١ تعريف الامر
١٠٦ بيان لفظ الامر وجمعه
١٠٧ بيان معان الامر
١١٠ معنى لفظ سائر
١١٠ مايتعلق بخطاب كن فيكون
١١٢ وجود الموجودات بخطاب كن او بكلامه الازلى
١١٥ الفرق بين الامر التكوينى والتكليفى
١١٥ استعمال لفظ المخالف بالى وعن

صحيفه

١١٨ بيان ان العبد مجبور فى اختياره
١١٩ الامر اذا ريد به الاباحة اوالندب هل هو حقيقة اومجاز
١٢٢ الفرق بين العموم والتكرار
١٢٣ الصحيح عندنا ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان معلقا بشرط او مطلقا اومخصوصا بوصف
١٢٣ لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر
١٢٩ الفرق بين لام الجنس الداخلة على المفرد وبينها الداخلة على الجمع
١٣٣ بيان صفة حكم الامر وهو الاداء والقضاء
١٣٣ الاداء ثلثة اقسام وكذا القضاء
١٣٨ الاختلاف فى ان القضاء هل يجب بنص مقصود او بسبب يوجب الادى
١٤٩ القضاء اما بمثل معقول او بمثل غير معقول
١٥٠ النيابة والبدل عن الحج
١٥٥ مايتعلق باسقاط الصلوة
١٦٧ القضاء بمثل معقول نوعان
١٧٦ القضاء بمثل غير معقول
١٨٠ انما يتقوم بالمال بضع المرأة تعظيما لخطره
١٨٠ لايلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول
١٨٠ سبب لزوم نصف المهر بالطلاق قبل الدخول
١٨١ القضاء الذى فى حكم الاداء
١٨٢ ومن حكم الشريعة فى باب الامر ان المأمور يوصف بالحسن
١٨٣ الحسن من موجبات الامر ام من مدلولاته
١٨٤ المأمور نوعان حسن لمعنى فى نفسه وحسن لمعنى فى غيره والاول ثلثة اضرب
١٨٥ تفصيل الايمان
١٨٧ الزكاة والصوم والحج حسن لمعنى فى غيره
١٨٧ لو صلى الكافر منفردا لايحكم باسلامه
١٨٩ بيان سبب جواز التيمم فى صلوة العيد والجنازة مع وجود الماء
١٨٩ بيان حسن الوضوء والسعى الى الجمعة والجهاد وصلوة الجنازة

صحيفه	
١٩١	القدرة التى يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب
١٩١	بيان الاختلافات فى جواز التكليف بما لا يطاق
١٩٨	بعض مايتعلق بصلوة الجمعة
٢٠١	القدرة الميسرة والممكنة
٢٠٢	الزكاة تسقط بهلاك النصاب
٢١١	صدقة الفطر لا تسقط بهلاك الرأس وذهاب الغنى
٢١٣	العبادات نوعان مطلقة وموقتة والموقتة انواع
٢١٣	الوقت ظرف للمؤدى وشرط للاداء وسبب للوجوب
٢١٦	سبب مقارنة الاستطاعة للفعل
٢١٩	الواجب الموسع
٢٢١	وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب عندنا كما فى النائم
٢٢٢	بعض مايتعلق بالصوم والصلوة والحج
٢٢٦	ماوجب ناقصا يؤدى ناقصا
٢٢٧	العزيمة شغل كل الوقت بالعبادة
٢٣٠	وقت الصوم معيار
٢٣٤	النية ليست بشرط فى صوم رمضان عند زفر
٢٣٦	معنى العبادة والفرض
٢٤١	بيان علة افضلية النية من الليل فى صوم الفرض
٢٤٣	اداء العبارة فى وقتها مع النقصان اولى من القضاء كاداء العصر وقت الاحمرار اولى من قضائه بعد المغرب
٢٤٧	بيان الوقت الذى جعل معيارا لا سببا
٢٤٨	وقت حج الاسلام مشكل بين المتوسعة والمتضيقة
٢٥٤	الامر المطلق عن الوقت على التراخى خلافا للكرخى
٢٥٥	الظن عن امارة دليل من دلائل الشرع كالاجتهاد يجوز بناء الحكم عليه
٢٥٦	باب النهى
٢٦١	حرمة المصاهرة تثبت بالزنا
٢٦٣	سبب عدم لزوم الطلاق فى الحيض او فى طهر جامعها فيه

صحيفه	
٢٦٤	سفر المعصية ليس سببا للرخصة
٢٦٨	الميتة وجلدها ليس بمال متقوم
٢٧١	بيان الحكمة فى فرضية الصوم وسبب فرضية الصوم فى النهار
٢٧٥	سبب حرمة صوم العيد
٢٧٧	سبب كراهة الصلوة وقت الطلوع والغروب
٢٨٢	النكاح بغير شهود منهى
٢٨٣	نكاح المحارم
٢٩١	باب معرفت احكام العموم
٢٩١	العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعا ويقينا
٢٩١	العام اذا كان متأخرا يجوز نسخ الخاص به كما فى حديث العرنيين
٢٩٤	تخصيص العام بخبر الواحد او القياس جائز ام لا
٢٩٤	بيان ان القاضى الشهيد اثنان
٢٩٦	هل يجوز اكل متروك التسمية
٢٩٨	موجب العام عند الشافعى ظنى كالقياس وخبر الواحد ولهذا جوز تخصيص العام بهما
٢٩٩	بيان مذاهب الواقفية فى العام
٣٠٤	موجب العام قطعى ام لافيه اختلاف
٣٠٦	العام بعد التخصيص هل يبقى حجة
٣٠٦	بيان معنى التخصيص
٣٠٧	التخصيص يقع فى الخبر والامر والنهى
٣٠٨	بعض مايتعلق بالربا
٣٠٨	ومن الاحتجاج بالعام الذى خص منه البعض احتجاج فاطمة على ابى بكر رضى الله عنهما فى ميراثها من ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم واحتجاج على رضى الله عنه بعموم قوله تعالى اوماملكت ايمانهم على جواز الجمع بين الاختين بملك اليمين مع انهما مخصصان
٣١٤	دخول الشئ فى العقد بصفة المالية والتقوم
٣١٤	بيع المكاتب وام الولد جائز ام لا
٣١٥	خيار الشرط

تمت فهرست الجلد الاول

٩٩ نومرو

كشف پزدوى

(الحاج احمد خلوصى والحاج مصطفى درويش)
(وشركاسى صحافيهٔ عثمانيه شركتى)

شركتمزك بدايت تشكيلندنبرو كتب ورسائل عربيه وتركيه غايت مصحح واهون فيئاتله نشراولنديغى كبى له الحمد اشبوبيك اوچيوز سكزسنه‌سى دخى ﴿ كشف پزدوى ﴾ نام كتابك تصحيحنه اهتمام ايله طبعنه موفق اولنوب بيوك ديپوزيتوسى حكاكلر ارقه زقاغنده (٢و٤) نومرولى مغازه اولوب شعبه‌لرندن برنجى شعبه‌سى حكاكلرده (٣) نومرولى دكانده وايكنجى شعبه‌سى ازميرده كاغدجيلر ايچنده بكرلى زاده حافظ احمد طلعت افنديك (١٦) نومرولى دكاننده واوچنجى شعبه‌سى قونيه‌ده صوفى زاده محمد رضا افنديك دكاننده ودردنجى شعبه‌سى طربزونده سپاهى بازارنده كائن صحاف موسى افنديك دكاننده وبشنجى شعبه‌سى ارضرومده كليسا قپوسنده منلا داود زاده شمس الدين افنديك وكورجى قپوسنده شيخ افندى يكنى سليمان رفقى افنديلرك دكانلرنده والتنجى شعبه‌سى بارطينده احسانيه جاده‌سنده قره قاش زاده ابراهيم رحمى افنديك دكاننده كمرك ومصارفات نقليه‌سى ضم ايله استانبول فيئاتنه صاتلمقده‌در وسلانيكده دخى استانبول چارشوسنده مصطفى صدقى افنديك دكاننده صاتلمقده‌در .

R.7
2450

(درسعادت)

معارف نظارت جليله‌سنك ١٢٤٥ نومرولى ١٨ جمادى الآخره سنه ١٣١٠ و٢٦ كانون اول سنه ١٣٠٨ تاريخلو رخصتنامه‌سيله سلطان بايزيد جامع شريفى كتبخانه‌سى تحتنده ٨٧ نومرولى (شركت صحافيهٔ عثمانيه) مطبعه‌سنده طبع اولنمشدر

١٣٠٨

كشف بزدوى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله مصور النسم فى شبكات الارحام بلامظاهرة ومعونة * ومقدر القسم لطبقات الانام بلا كلفة ومؤنة * شارع مشارع الاحكام بلطفه وافضاله * ناهج مناهج الحلال والحرام بكرمه ونواله * مبدع فرائدالدرر من خطرات الفكر بسحايب فضله واكرامه * منشئ لطائف العبر من شواهد النظر برواتب طوله وانعامه * الذى اكمل بعنايته رونق الدين وابهة الاسلام * وصير برعايته الملة الحنيفية مرتفعة الاعلام * نحمده حمدا تاه فى وصفه افهام العقلاء * ونشكره شكرا حار فى قدره اوهام الالباء * على مااوضح مناهج الشرع ورفع معالمه * واحكم قواعدالدين واثبت دعائمه * ونشهد ان لااله الاالله وحده لاشريك له شهادة رسخت عروقها فى صميم الجنان * ودعت صاحبها الى نعيم الجنان * ونشهد ان محمدا عبده ورسوله الذى جبله الله من سلالة المجد والكرم * وبعثه الى كافة الخلق والامم * فابان معالم الدين واثاره * واضاء سبل اليقين ومناره * حتى سطع نور الشرع عن ظلام الجفاء بحسن عنايته * وظهر نور الدين عن اكمام الخفاء بيمن كفايته * صلى الله عليه وعلى آله الذين لم تستتر اقمار دينهم بغمام الشك والبداء * ولم تحتجب انوار يقينهم باكمام الاهواء * صلاة تتجدد على تعاقب الليالى والايام * وتتزايد على انتقاص الشهور والاعوام * وسلم تسليما * (وبعد) * فان علوم الدين احق المفاخر بالتوقير والتبجيل * واولى الفضائل بالتفضيل والتحصيل * اذهى الطريقة المسلوكة لنيل السعادات فى الدنيا * والمرقاة المنصوبة الى الفوز بالكرامات فى العقبى * بنورها يهتدى من ظلمات الغواية

الى سبيل الرشاد * وبيمنها يرتقى من حضيض الجهالة الى ذروة الاجتهاد * لاسيما علم اصول الفقه الذى هو اصعبها مدارك * وادقها مسالك * واعمها عوائد * واتمها فوائد * لولاه لبقيت لطائف علوم الدين كامنة الاثار * ونجوم سماء الفقه والحكمة مطموسة الانوار * لاتدخل ميامنه تحت الاحصاء * ولاتدرك محاسنه بالاستقصاء * ثم ان كتاب اصول الفقه المنسوب الى الشيخ الامام المعظم * والحبر الهمام المكرم * العالم العامل الربانى * مؤيد المذهب النعمانى * قدوة المحققين اسوة المدققين صاحب المقامات العلية والكرامات السنية مفخر الانام فخر الاسلام ابى الحسن على بن محمد بن الحسين البزدوى تغمده الله بالرحمة والرضوان * واسكنه اعلى منازل الجنان * امتاز من بين الكتب المصنفة فى هذا الفن شرفا وسموا * وحل محله مقام الثريا مجدا وعلوا * ضمن فيه اصول الشرع واحكامه * وادرج فيه مابه نظام الفقه وقوامه * وهو كتاب عجيب الصنعة رايع الترتيب * صحيح الاسلوب مليح التركيب * ليس فى جودة تركيبه وحسن ترتيبه مرية * وليس وراء عبادان قرية * لكنه صعب المرام * ابى الزمام * لاسبيل الى الوصول الى معرفة لطفه وغرابه * ولاطريق الى الاحاطة بطرفه وعجايبه * الالمن اقبل بكليته على تحقيقه وتحصيله * وشد حيازيمه للاحاطة بجملته وتفصيله * بعدان رزق فى اقتباس العلم ذهنا جليا * وذرعا من هو اجس اضاليل المنى خليا * وقد تبحر مع ذلك فى الاحكام والفروع * واحاط بماجاء فيها من المنقول والمسموع * وقد سألنى اخوانى فى الدين * واعوانى على طلب اليقين * ان اكتب لهم شرحا يكشف عن اوجه غوامض معانيه نقابها * ويرفع عن اللطايف المستترة فى مبانيه حجابها * ويوضحماابهم من رموزه واشاراته المعضلة * ويبين مااجمل من الفاظه وعباراته المشكلة * ظنا منهم انى لما استسعدت بخدمة شيخى * وسيدى وسندى واستاذى وعمى * وهو الامام المحقق الربانى * والقرم المدقق الصمدانى * ناصب رايات الشريعة * كاشف آيات الحقيقة * فتاح اقفال المشكلات * كشاف غوامض المعضلات * فخر الحق والدين * ملاذ العلماء فى العالمين * قطب المتهجدين * ختم المجتهدين * محمد بن محمد بن الياس المايمرغى افاض الله عليه سجال انعامه وغفرانه * وصب عليه شئابيب اكرامه ورضوانه * ونشأت فى حجره برواتب بره وافضاله * وربيت فى بيته بصنايع جوده ونواله * لعلى فزت بدرر من غرر فرايده * واخذت حظا وافرا من موايد فوايده * وانه قدكان مختصا من بين العلماء باتفاق الانام * بتحقيق دقايق مصنفات فخر الاسلام فاستعفيت عن هذا الامر الخطير * وتشبثت باهداب المعاذير * علما منى بانى لست من فرسان هذا الميدان * ولالى بالابلاء فى مواقفه يدان * واين انا من ذلك وقد تحيرت الفحول فى حل مشكلاته * بعد تهالكهم فى بحثه وتنقيره * وعجزت النحارير عن درك معضلاته * مع حرصهم على تحقيقه وتفكيره * فلم يزدهم ذلك الاالمبالغة فى الالحاح على * والاقامة فى مواقف الاقتراح لدى * فلم اجد بدا من انجاح مسئولهم * ولامندوحة عن تحقيق مأمولهم * فاجبتهم الى ملتمسهم تفاديا من عقوقهم * وسعيا

اصول بزدوى لفخر الاسلام

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله خالق النسم ورازق القسم

الى اداء حقوقهم * وشرعت فى هذا الامر العظيم المهم * والخطب الجسيم المدلهم * مستعينا بالله الكريم الجليل * راجيامنه ان يهدينى سواء السبيل * متوكلا على كرمه الشامل فى طلب التوفيق لاتمامه * معتمدا على انعامه العام فى سؤال التيسير لابتدائه واختتامه * راغبااليه فى ان يجعل مااقاسيه خالصاًلوجهه الكريم * متعوذابه من ان يتلقانى بسخطه وعقابه الاليم * مبتهلااليه فى ان يحفظنى عن الخطاء والزلل * ويلهمنى طريق الصواب والسداد فى القول والعمل * متضرعااليه فى ان ينفعنى به وائمة الاسلام * ويجمعنى واياهم ببركات جمعه فى دار السلام * ولما كان هذا الكتاب كاشفاعن غوامض محتجبة عن الابصار * ناسب ان سميته كشف الاسرار * وارجوان يكون كتاباسبق عامة الشروح ترتيباوجمالا * ووفاق نظائره تحقيقا وكمالا * ومن نظر فيه بعين الانصاف * عرف دعوى الصدق من الخلاف * ثم انى وان لم آل جهدا فى تأليف هذا الكتاب وترتيبه * ولم ادخر جدا فى تسديده وتهذيبه * فلابد من ان يقع فيه عثرة وزلل * وان يوجد فيه خطأ وخطل * فلايتعجب الواقف عليه عنه فان ذلك ممالاينجو منه احد ولايستنكفه بشروقدروى البويطى عن الشافعى رحمه الله انه قال له انى صنفت هذه الكتب فلم آل فيها الصواب فلابدان يوجدفيهامايخالف كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام قال الله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فما وجدتم فيها ممايخالف كتاب الله وسنة رسوله فانى راجع عنه الى كتاب الله وسنة رسوله وقال المزنى قرأت كتاب الرسالة على الشافعى ثمانين مرة فمامن مرة الاوكان نقف على خطاء فقال الشافعى هيه ابى الله ان يكون كتاب صحيحا غير كتابه فالمأمول ممن وقف عليه بعد ان جانب التعصب والتعسف ونبذوراء ظهره التكلف والتصلف * ان يسعى فى اصلاحه بقدر الوسع والامكان * اداءً لحق الاخوة فى الايمان * واحرازاً لحسن الاحدوثة بين الانام * وادخاراً لجزيل المثوبة فى دار السلام * والله الموفق والمثيب عليه اتوكل واليه انيب ﴿ قال العبد الضعيف عبدالعزيز بن احمد بن محمد البخارى سترالله عيوبه وغفر ذنوبه حدثنى بهذا الكتاب شيخى واستاذى وعمى الذى تقدم ذكره آنفاقراءة عليه بسرخس فى المدرسة الملكية العباسية قال حدثنى به استاذائمة الدنيا مظهر كلمة الله العليا شمس الائمة محمد بن عبدالستار بن محمد الكردرى من اول الكتاب الى باب اسباب الشرايع ومنه الى آخر الكتاب الشيخ الامام والقرم الهمام بدر الملة والدين محمد بن محمود بن عبدالكريم الكردرى المعروف بخواهرزاده روايا عن خاله هذا قال حدثنا شيخ شيوخ الاسلام برهان الدين على بن ابى بكر بن عبدالجليل الرشدانى قال حدثنا امام الائمة ومقتدى الامة نجم الدين ابوحفص عمر بن احمد النسفى عن الشيخ الامام المصنف قدس الله ارواحهم قال الشيخ رحمه الله (الحمد لله خالق النسم ورازق القسم) جرت سنة السلف والخلف بذكر الحمد فى اوائل تصانيفهم اقتداء بكتاب الله تعالى فانه معنون به وعملا بقوله عليه السلام كل امر ذى بال لايبدأ فيه بالحمد لله فهو اقطع والحمد هو الثناء على الجميل من نعمة وغيرها يقال حمدته على انعامه وحمدته على شجاعته واللام فيه لاستغراق

مبدع البدايع وشارع الشرايع ديناً رضياً ونوراً مضياً

الجنس عند اهل السنة على ماعرف اى الحمد كله لله والله اسم تفرد به البارى سبحانه يجرى فى وصفه مجرى الاسماء الاعلام لاشركة فيه لاحد قال الله تعالى هل تعلم له سميا اى هل تعلم احداً يسمى بهذا الاسم غيره كذاروى عن الخليل وابن كيسان ولهذا اختص الحمد بهذا الاسم لانه لما كان كالعلم للذات كان مستجمعا لجميع الصفات فكان اضافة الحمد اليه اضافة له الى جميع اسمائه وصفاته الاترى ان الايمان اختص بهذا الاسم حيث قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لااله الاالله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه مستجمع للصفات ثم لما كان من سنة التأليف ان يوافق التحميد مضمونه وغرض الشيخ من هذا التصنيف بيان اصول الفقه والفقه على ماروى عن ابى حنيفة رحمه الله معرفة النفس مالها وماعليها قال خالق النسم اذلابد من وجود النفس لتعرف ماشرع لها مثل العقود وماشرع عليها مثل الواجبات والخلق ههنا بمعنى الايجاد والنسمة الانسان كذا فى الصحاح والنسم جمع نسمة وفى المغرب النسمة النفس من نسيم الريح ثم سميت بها النفس ومنها اعتق النسمة والله بارئ النسم ولما كان الانسان محتاجا الى العطاء فى حالة البقاء اعقبه بقوله رازق القسم اى معطى العطايا والرزق العطاء وهو مصدر قولك رزقه الله والقسم جمع قسمة بمعنى القسم وهو الحظ والنصيب من الخير وفى ذكر الرزق دون الاعطاء لطف وهو ان الرزق مايفرض للفقراء بخلاف العطاء فانه اسم لمايفرض للعمال مثل المقاتلة والانسان فى اول امره فقير محتاج لاقوة له على كسب وعمل فكان ذكر الرزق اشد مناسبة من ذكر العطاء مع ان فيه رعاية صنعة الترصيع قوله (مبدع البدايع وشارع الشرايع) الابداع الاختراع لاعلى مثال والبدايع جمع بديع بمعنى مبتدع اى مخترع الموجودات بلامادة ومثال بقدرته الكاملة وحكمته الشاملة وفى ذكر هذه القضية بدون الواو بدلا من قوله خالق النسم اشارة الى ان خلق مثل هذا الموجود الذى فيه انموذج من جميع مافى هذا العالم حتى قيل هو العالم الاصغر من عجايب قدرته وغرايب حكمته ثم هذا الجنس لما خلقوا على همم شتى وطبايع مختلفة واهواء متباينة لايكادون يجتمعون على شئ ويبعث لكل واحد همته الى مايستلذ طبعه وفيه من الفساد مالايخفى لان ذلك يؤدى فى العاجل الى التقاتل والتفانى وفى الآجل الى استحقاق العذاب الاليم شرع الشرايع زاجرا لهم عن ذلك وجامعا لهم على طريق واحد مستقيم فكان من اجل النعم والشرع الاظهار وشرع لهم كذا اى بين والشرايع جمع شريعة وهى ماشرع الله تعالى لعباده من الدين ثم ضمن الشارع معنى الجعل والتصيير فانتصب دينا على انه مفعول ثان له اى جاعل الشرايع دينا رضيا او انتصب على الحال من الشرايع مع انه ليس بصفة لوجود معنى الصفة فيه باعتبار وصفه كما انتصب قرأنا على الحال فى قوله عز اسمه كتاب فصلت آياته قرأنا عربيا مع انه ليس بصفة لكونه موصوفا بوصف اى فصلت آياته فى حال كونه موصوفا بالعربية وهو مثل قولك جاءنى زيد رجلا صالحا والدين وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات والرضى المرضى ووصفه به اقتداء بقوله عز وجل ورضيت لكم الاسلام دينا اى اخترته لكم من بين الاديان ويجوز ان يكون المراد

من الشرايع مشروعات هذه الملة خاصة بدليل قوله دينا على صيغة الواحد ولو كان المراد جميع الشرايع من لدن آدم الى عهد النبي عليهما السلام لقيل اديانا رضية وانوار امضيئة والنور لغة اسم للكيفية العارضة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الاجسام الكثيفة مثل الارض والجدار ومن خاصيته ان يصير المرئيات بسببه متجلية منكشفة ولذا قيل فى تعريفه هو الظاهر فى نفسه المظهر لغيره ثم تسمية الدين نورا بطريق الاستعارة لانه سبب لظهور الحق للبصيرة كما ان النور الجسمانى سبب لظهور الاشياء للبصر والاضائة متعد ولازم قال النابغة الجعدى (شعر) اضاءت لنا النار وجها اغر ملتبسا بالفؤاد التباسا * يضئ كضوء سراج السليط لم يجعل الله فيه نحاسا * فاستعمله بالمعنيين واللزوم هو المختار والضياء اقوى من النور واتم منه لانه اضيف الى الشمس والنور الى القمر فى قوله تعالى هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا ثم الشيخ وصف الدين بالنور اولا كما وصفه الله تعالى به فى قوله ولكن جعلناه نورا اى جعلنا الايمان نورا وفى قوله عز اسمه والله متم نوره اى دينه ثم وصفه بالاضائة ثانيا لانه فى اول الامر فى حق المتمسك به بمنزلة نور القمر ثم يتزايد بالتأمل والاستدلال الى ان يبلغ ضوء الشمس ولان الخلق كانوا فى ظلمة ظلماء قبل البعثة فكان ظهور الدين فيها بمنزلة ظهور نور القمر فى الظلمة الجسمانية ثم ازداد حتى بلغ المشرق والمغرب بمنزلة ضياء الشمس فلهذا وصفه بهما ولان استنارة العالم الجسمانى بهذين الكوكبين فوصفه بالنور والاضائة فكانه قال هو الشمس والقمر فى العالم الروحانى بطريق الاستعارة التخيلية قوله (وذكر اللانام ومطية الى دار السلام) الذكر ههنا الشرف قال تعالى لقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم اى شرفكم ص والقرآن ذى الذكر قيل ذى الشرف والانام الخلق وهو اسم جمع لا واحد له من لفظه والمطية المركب والمطاء الظهر وهذا الكلام بطريق الاستعارة يعنى كما ان المطية وسيلة الى الوصول الى المقصد فكذلك الدين وسيلة الى الوصول الى المقصد الاقصى وهو دار السلام وسميت الجنة دار السلام لسلامة اهلها وما فيها من النعم عن الافات والفناء او لكثرة السلام فيها قال تعالى تحيتهم فيها سلام سلام عليكم طبتم سلام قولا من رب الرحيم او السلام من اسماء الله تعالى فاضيفت الدار اليه تعظيما لها قوله (احمده على الوسع والامكان) ولما نظر الشيخ رح فى جلائل نعم الله تعالى على عباده وكمال قدرته وعظمته وعرف ان القدرة البشرية لا تفى بالقيام بمواجب حمده كما هو يستحقه وان سلوك طريق النجاة لا يتيسر الا باعانته وتيسيره قال احمده على الوسع والامكان واستعينه على طلب الرضوان يعنى احمده على حسب وسعى وطاقتى وبقدر ما يمكن الاقدام عليه من التحميد لا على حسب النعم اذ ليس ذلك فى وسع احد قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ثم الامكان اعم من الوسع لان الممكن قد يكون مقدورا للبشر وغير مقدور له الا ترى ان نسف الجبال ممكن فى نفسه وان لم يكن مقدورا للبشر والوسع راجع الى الفاعل والامكان الى المحل وخص طلب الرضوان اى الرضا بالاستعانة فيه لانه اعظم النعم واعلاها قال تعالى ورضوان من الله اكبر ثم ذكر الشهادتين لان ذلك من سنة الخطبة قال عليه السلام كل خطبة ليس فيها تشهد فهى كاليد الجذماء

وذكر اللانام ومطية
الى دار السلام
احمده على الوسع
والامكان واستعينه
على طلب الرضوان
ونيل اسباب الغفران
واشهد ان لا اله
الا الله وحده
لاشريك له واشهد
ان محمدا عبده
ورسوله

قوله (واصلى عليه وعلى آله) اى ذريته واصحابه اى متابعيه من المهاجرين والانصار او المراد من الآل الاتقياء من المؤمنين على ما قال عليه السلام آلى كل مؤمن تقى وتخصيص الاصحاب بالذكر بعد دخولهم فى ذلك العموم لزيادة التعظيم وتقديم الآل والاصحاب فى الصلوة على عامة الانبياء والمرسلين لتكميل الصلوة على النبى لا لتفضيلهم على الانبياء اذ لا افضل لولى على نبى قط قوله (العلم نوعان) اختلف فى تفسير العلم فقيل لا يمكن تعريفه لانه ضرورى اذ كل احد يعلم وجوده ضرورة ولان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره كان دورا وقيل انه صفة توجب فى الامور المعنوية تمييزا لا يحتمل النقيض وقوله لا يحتمل النقيض احتراز عن الظن ونحوه وقيل هو صفة ينتفى بها عن الحى الجهل والشك والظن والسهو ومختار الشيخ ابى منصور الماتريدى رحمه الله انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به ثم انه عام يتناول علم النحو والطب والنجوم وسائر علوم الفلسفة كما يتناول علم التوحيد والشرايع فلا يستقيم تقسيمه بالنوعين والاكتفاؤه عليهما كما لا يستقيم تقسيم الحيوان بانه نوعان انسان وفرس منحصرا عليهما الا انه اعم من ذلك الا بتقييد وهو ان يقال المراد العلم المنجى او العلم الذى ابتلينا به نوعان وكان الشيخ رحمه الله اخرج بقوله العلم نوعان غير هذين النوعين عن كونه علما لعدم ظهور فائدته فى الاخرة وانحصار الفائدة فيها على النوعين فكان هذا من قبيل قولك العالم فى البلد زيد مع وجود غيره من العلماء فيه لانك لا تعدهم علماء فى مقابلته علم التوحيد هو العلم بان الله تعالى واحد لا شريك له وعلم الصفات هو العلم بان لله تعالى صفات ثبوتية قايمة بذاته قديمة غير محدثة مثل العلم والحيوة والقدرة وغيرها من اوصاف الكمال لا كما زعمت المعتزلة من نفى الصفات ولا كما زعمت الكرامية من حدوث بعض الصفات وعلم الشرايع هو العلم بالمشروعات من السبب والعلة والشرط والحل والحرمة والجواز والفساد والاحكام وان دخلت فى المشروعات لكنها لكونها مقصودة افردت بالذكر والاصل فى النوع الاول التمسك بالكتاب والسنة اى بمحكم الكتاب والسنة المتواترة وهذا فى المباحثة مع النفس او مع اهل القبلة الذين اقروا برسالة النبى عليه السلام وبحقية القرأن وانتحلوا نحلة الاسلام الا انهم بسبب اهوآئهم خرجوا عن حوزة الاسلام ونبذوا التوحيد وراء ظهورهم وانكروا الصفات التى نطق بها القرأن والسنة زاعمين ان ما ذهبوا اليه هو عين الحق ومحض التوحيد فاما فى المباحثة مع من انكر الرسالة والقرأن مثل المجوس والثنوية والفلاسفة فلا ينفع التمسك فيها بالكتاب والسنة لانكار الخصم حقيتهما فيتمسك اذن بالمعقول الصرف ومجانبة الهوى والبدعة الهوى ميلان النفس الى ما تستلذه من غير داعية الشرع والبدعة الامر المحدث فى الدين الذى لم يكن عليه الصحابة والتابعون يعنى يتمسك بالكتاب والسنة مجانبا الهوى نفسه ومجانبا لما احدثه غيره فى الدين مما لم يكن منه فلا يحمل الكتاب والسنة على ما تهواه نفسه ولا على ما يوافق ما ابدعه غيره مثل ما قالت الرافضة المراد من الخمر والميسر والانصاب ابو بكر وعمر وعثمان ومن الظالم فى قوله تعالى ويوم يعض الظالم على يديه ابو بكر ومن قوله لم اتخذ فلانا عمر ومثل

واصلى عليه وعلى
آله واصحابه وعلى
الانبياء والمرسلين
واصحابهم اجمعين
قال الشيخ الامام
الاجل الزاهد ابو
الحسن على بن محمد
البزدوى رحمه الله
العلم نوعان علم
التوحيد والصفات
وعلم الشرايع و
الاحكام والاصل
فى النوع الاول هو
التمسك بالكتاب
والسنة ومجانبة
الهوى والبدعة و
لزوم طريق السنة
والجماعة الذى كان
عليه الصحابة و
التابعون ومضى
عليه الصالحون
وهو الذى كان عليه
ادركنا مشايخنا
وكان على ذلك سلفنا
اعنى اباحنيفة وابا
يوسف ومحمدا وعامة
اصحابهم رحمهم الله
وقد صنف ابو حنيفة
رضى الله عنه فى
ذلك كتاب الفقه
الاكبر وذكر فيه
اثبات الصفات .

ماقالت المعتزلة فى قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء انه مشروط بشرط التوبة ليستقيم قولهم بالتخليد فى النار لاصحاب الكبائر من المؤمنين ومثل حملهم المشية فى قوله تعالى تضل من تشاء ونظائره على مشية القسر ليستقيم قولهم بعدم دخول الشرور والقبايح تحت مشية الله تعالى وارادته ولزوم طريق السنة اى عقيدة الرسول والجماعة اى عقيدة الصحابة ادركنا مشايخنا اى استاذينا والسلف جمع سالف من سلف يسلف سلفا اذامضى وعامة اصحابهم اى اكثرهم وانما قيد به لان بعضهم كان موسوما بالبدعة مثل بشر ابن غياث المريسى واعلم ان غرض الشيخ من تقرير هذه الكلمات فى اول هذا الكتاب ابطال دعوى من زعم من المعتزلة ان اباحنيفة رحمه الله كان على معتقدهم استدلالا بما نقل عنه انه قال كل مجتهد مصيب ودفع طعن من طعن فيه من الشافعية وغيرهم من اصحاب الظواهر انه كان من اصحاب الرأى وانه كان يقدم الرأى على السنة فبدأ اولا بابطال دعوى المعتزلة فقال وقد صنف ابو حنيفة فى ذلك اى فى علم التوحيد والصفات كتاب الفقه الاكبر سماه اكبر لان شرف العلم وعظمته بحسب شرف المعلوم ولا معلوم اكبر من ذات الله تعالى وصفاته فلذلك سماه اكبر وذكر فيه اثبات الصفات فقال لم يزل ولا يزال بصفاته واسمائه لم يحدث له صفة ولا اسم لم يزل عالما بعلمه والعلم صفته فى الازل وقادرا بقدرته والقدرة صفته فى الازل وخالقا بتخليقه والتخليق صفته فى الازل وفاعلا بفعله وفعله صفته فى الازل فالفاعل هو الله سبحانه وفعله صفته فى الازل والمفعول مخلوق وفعل الله تعالى غير مخلوق وصفاته ازلية غير مخلوقة ولا محدثة فمن قال انها مخلوقة او محدثة او وقف فيها اوشك فيها فهو كافر بالله تعالى واثبات تقدير الخير والشر من الله عز وجل اى ذكر ذلك فيه ايضا فقال يجب ان يقول آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله والقدر خيره وشره من الله تعالى وان ذلك كله بمشيته اى ذكر ذلك ايضا فقال جميع افعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها وهى كلها بمشيته وعلمه وقضائه وقدره والطاعات كلها بمحبته ورضائه والمعاصى كلها بتقديره وعلمه وقضائه ومشيته لا بمحبته ورضاه واما مسئلتا الاستطاعة والاصلح فما وجدتهما فى النسخ التى كانت عندى من الفقه الاكبر وليس فى كلام الشيخ ايضا مايوجب انه قد ذكرهما فيه فانه لم يعطف ذلك على ما تقدم حيث لم يقل واثبات الاستطاعة ولم يقل ايضا واثبت فيه الاستطاعة ورد فيه القول بالاصلح بل استأنف الكلام وقال واثبت الاستطاعة ورد القول بالاصلح مطلقا فلعله اثبتهما فى موضع آخر او فى مباحثه ونحو ذلك قوله (وقال فيه لا يكفر احد بذنب) اى قال فيه فقد ذكر فى كتاب العالم والمتعلم ان المؤمن لا يكون لله عدوا وان ركب جميع الذنوب بعد ان لا يدع التوحيد لانه حين يرتكب العظيم من الذنب فالله احب اليه مما سواه فانه لو خير بين ان يحرق بالنار وبين ان يفترى على الله من قبله لكان الاحتراق احب اليه من ذلك ولا يخرج به من الايمان ذكر فيه ايضا قال المتعلم رحمه الله فما قولك فى اناس رووا ان المؤمن اذا زنى يخلع عنه الايمان كما يخلع عنه القميص ثم اذا تاب اعيد اليه ايمانه انكذبهم فى قولهم او تصدقهم

٢ واثبات تقدير الخير والشر من الله وان ذلك كله بمشيته واثبت الاستطاعة مع الفعل وان افعال العباد مخلوقة بخلق الله تعالى اياها كلها ورد القول بالاصلح وصنف كتاب العالم والمتعلم وكتاب الرسالة وقال فيه لا يكفر احد بذنب ولا يخرج به من الايمان

﴿ فان ﴾

فان صدّقت قولهم فقد دخلت فى قول الخوارج وان كذّبت قولهم قالوا انت مكذّب للنبى عليه السلام فانهم رووا ذلك عن رجال شتى حتى انتهى الى النبى عليه السلام قال العالم رحمه الله اكذب هؤلاء ولا يكون تكذيبى لهم تكذيبا للنبى صلى الله عليه وسلم بل يكون تكذيبا للرواية عنه فان الرجل اذا قال انا مؤمن بكل شئ تكلم به النبى ع م غير انه لم يتكلم بالجور ولم يخالف القرآن كان هذا القول منه تصديقا بالنبى وبالقرآن وتنزيها له من الخلاف على القرآن وقد قال الله تعالى واللذان يأتيانها منكم فقوله منكم لم يعن به اليهود ولا النصارى وانما عنى به المسلمون وذكر فى الفقه الاكبر ايضا ولا نكفر مسلما بذنب من الذنوب وان كانت كبيرة اذا لم يستحلّها ولا نزيل عنه اسم الايمان ونسميه مؤمنا حقيقة* ويترحم له اى يدعى له بالرحمة ويقال رحمه الله قال عليه السلام لعدى بن حاتم لو كان ابوك اسلاميا لترحمنا عليه اى لقلنا له رحمه الله وذكر فيه ايضا قال المتعلم اخبرنى عن الاستغفار لصاحب الكبيرة أهو افضل ام الدعاء عليه باللعنة قال العالم رحمه الله الذنب على منزلتين غير الاشراك بالله فاى الذنبين ركب هذا العبد فان الدعاء له بالاستغفار افضل لانه مؤمن من اهل الشهادة والدعاء لاهل هذه الشهادة بالمغفرة افضل لحرمة هذه الشهادة اذ ليس شئ يطاع الله تعالى به افضل من الاقرار بهذه الشهادة وجميع ما امر الله تعالى من فرائضه فى جنب هذه الشهادة اصغر من بيضة فى جنب السموات والارضين وما بينهن فكما ان ذنب الاشراك اعظم كذلك اجر هذه الشهادة اعظم * وكان فى علم الاصول اماما صادقا اى اماما على التحقيق والشئ اذا بولغ فى وصفه يوصف بالصدق يقال للرجل الشجاع وللفرس الجواد انه لذو صدق اى صادق الحملة وصادق الجرى كأنه ذو صدق فيما يعدك من ذلك قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى* قدم صدق* وفى اضافته الى صدق دلالة على زيادة فضل وانه من السوابق العظيمة ومما يدل على تبحره فيه ماروى يحيى بن شيبان عن ابى حنيفة رحمه الله انه قال كنت رجلا اعطيت جدلا فى الكلام فمضى دهر فيه اتردد وبه اخاصم وعنه اناضل وكان اكثر اصحاب الخصومات بالبصرة فدخلتها نيفا وعشرين مرة اقيم سنة واقل واكثر وكنت قد نازعت طبقات الخوارج من الاباضية وغيرهم وطبقات المعتزلة وسائر طبقات اهل الاهواء وكنت بحمد الله اغلبهم واقهرهم ولم يكن فى طبقات اهل الاهواء احد اجدل من المعتزلة لان ظاهر كلامهم مموّه يقبله القلوب وكنت ازيل تمويههم بمبداء الكلام واما الروافض واهل الارجاء الذين يخالفون الحق فكانوا بالكوفة اكثر وكنت قهرتهم بحمد الله ايضا وكنت اعد الكلام افضل العلوم وارفعها فراجعت نفسى بعد مامضى لى فيه عمر وتدبرت فقلت ان المتقدمين من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ورضى الله عنهم والتابعين واتباعهم لم يكن يفوتهم شئ مما ندركه نحن وكانوا عليه اقدر وبه اعرف واعلم بحقائق الامور ثم لم يتهياؤا فيه متنازعين ولا مجادلين ولم يخوضوا فيه بل امسكوا عن ذلك ونهوا اشد النهى ورأيت خوضهم فى الشرايع وابواب الفقه وكلامهم فيه عليه تجالسوا واليه دعوا وكانوا يطلقون الكلام والمنازعة فيه

ويترحم له وكان فى علم الاصول اماماً صادقا وقد صح عن ابى يوسف انه قال ناظرت اباحنيفة فى مسئلة خلق القرآن ستة اشهر فاتفق رأيى ورأيه على ان من قال بخلق القرأن فهو كافر وصح هذا القول عن محمد رحمه الله

ويتناظرون عليه وعلى ذلك مضى الصدر الاول من السابقين وتبعهم التابعون فلما ظهر لنا من امورهم ذلك تركنا المنازعة والخوض فى الكلام ورجعنا الى ما كان عليه السلف وشرعنا فيما شرعوا وجالسنا اهل المعرفة بذلك معانى رأيت من ينتحل الكلام ويجادل فيه قوما ليس سيماهم سيما المتقدمين ولا منهاجهم منهاج الصالحين رأيتهم قاسية قلوبهم غليظة افئدتهم لا يبالون مخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح فهجرتهم ولله الحمد كذا ذكر الامام ظهير الدين المرغينانى فى مناقب الامام الاعظم ابى حنيفة رحمهما الله قوله (ودلت المسائل المتفرقة الى آخره) اعلم ان اهل الاهواء تفرقوا اولا على ست فرق القدرية والجبرية والرافضة والخارجية والمشبهة والمرجئة ثم تفرقت كل فرقة على اثنتى عشرة فرقة فصار الكل اثنتين وسبعين فرقة على ما عرف ففى المسائل المذكورة فى المبسوط والجامع الصغير وغيرهما دليل على انهم لم يميلوا الى شئ من هذه المذاهب فقالوا فى قوم صلوا بجماعة فى ليلة مظلمة بالتحرى فوقع تحرى كل احد الى جهة ان من علم منهم بحال امامه فسدت صلوته لان امامه فى زعمه مخطئ فلو كان كل مجتهد مصيبا عندهم كما هو مذهب المعتزلة لما صح القول منهم بفساد الصلوة كما لو صلوا كذلك فى جوف الكعبة فان قيل انما حكموا بفساد الصلوة لان حقية كل جهة مختصة بمتحريها اذ اجتهاد كل مجتهد حق فى حق نفسه لا فى حق غيره حتى لم يجز العمل باجتهاده لغيره من المجتهدين كحل الميتة ثابت فى حق المضطر دون غيره بخلاف الصلوة فى الكعبة فان كل جهة فيها حق بالنسبة الى جميع الناس قلنا اذا كان اجتهاد كل مجتهد حقاً بالنسبه اليه لابد من ان يعتقد الغير الحقية بتلك النسبة كحل الميتة لما ثبت فى حق المضطر لابد من ان يعتقد غير المضطر الحل فى حقه وان لم يثبت ذلك فى حق غير المضطر وههنا اعتقده مخطئا مطلقا فاوجب فساد الصلوة ولو كان الامر على ما قالوا لما اوجب فساد الصلوة كالمتوضئ اذا اقتدى بالمتيمم صح صلوته عند ابى حنيفة وابى يوسف وان كان جواز الاداء بالتيمم ثابتا فى حق الامام دون المقتدى لانه لم يعتقد امامه على الخطاء وقال ابو حنيفة رحمه الله فى ميراث قسم بين الغرماء او الورثة لا آخذ كفيلا من الغريم ولا من الوارث هو شئ احتاط به بعض القضاة وهو جور سمى اجتهاد ذلك البعض جورا ولو كان كل مجتهد مصيبا عنده لما صح وصفه بالجور وقالوا فيمن حلف ان لم آتك غدا ان استطعت فكذا انه واقع على سلامة الاسباب والآلات للعرف فان قال عنيت به استطاعة القضاء صدق ديانة حتى لا يحنث وان لم يأته مع عدم المانع فدل انهم قائلون بالاستطاعة مع الفعل على خلاف ما قاله المعتزلة وقالوا بجواز امامة الفاسق وان كانت مع الكراهية وفيه رد لمذهب الخوارج فانهم قالوا بكفر من ارتكب معصية وامامة الكافر لا تجوز ولمذهب الرافضة ايضا لانهم شرطوا لصحة الامامة الامام المعصوم وقالوا اذا قضى القاضى بشهادة الفاسق نفذ قضاؤه لانهم مسلمون وفيه رد لمذهب الخوارج والاعتزال وقالوا بفرضية غسل الرجلين وفيه رد لمذهب الروافض واتفقوا على عدم جواز الدعاء بقوله اللهم انى اسئلك

ودلت المسائل المتفرقة عن اصحابنا فى المبسوط وغير المبسوط على انهم لم يميلوا الى شئ من مذاهب الاعتزال والى سائر الاهواء

بمقعد العز من عرشك من القعود لانه يشير الى التمكن واختلفوا فى جوازه بقوله بمعقد العز من العقد فقال ابو يوسف لا بأس به للحديث الوارد فيه وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهم الله لا يجوز لانه يوجب تعلق العز بالعرش ويوهم حدوث هذه الصفة والله تعالى بجميع اوصافه قديم ازلى والحديث شاذ لا يجوز العمل به فى مثل هذه الصورة وفيه رد لمذهب المشبهة واختلفو ايضا فى الحلف بوجه الله فقال ابو يوسف يكون يمينا لان الوجه يذكر بمعنى الذات قال تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال ابو حنيفة ومحمد لا يكون يمينا وانه من ايمان السفلة اى الجهلة الذين يذكرونه بمعنى العضو الجارحة كذا فى المبسوط وفيه رد لمذهب المشبهة ايضا وقالوا اذا ارتكب العبد ذنبا يوجب الحد فاجرى عليه الحد لا يحصل له التطهير به من غير توبة وندم للحديث الوارد فيه اليه اشير فى سرقة المبسوط وفيه رد لمذهب المرجئة فان عندهم لا يضر ذنب مع الايمان كما لا ينفع طاعة مع الكفر ونحوها مسائل لا تعد ولا تحصى على اختيار العبد وفيها رد لمذهب المجبرة فثبت انهم لم يميلوا الى شئ من مذاهب اهل الاهواء وخص نفى الاعتزال عنهم بالذكر اولا ثم عمم نفى جميع الاهواء عنهم لان المعتزلة هم المدعون انهم كانوا على مذهبهم لا غيرهم من اهل الاهواء قوله (وانهم قالوا) بكسر الهمزة على انه كلام مستأنف لا بفتحها عطفا على انهم لم يميلوا لانه لم يوجد فى المسائل ما يدل على حقية رؤية الله تعالى وحقية ما ذكر ولكنه ذكر فى الفقه الاكبر والله تعالى يرى فى الآخرة يراه المؤمنون وهم فى الجنة باعين رؤسهم بلا تشبيه ولا كيفية ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة * وحقية عذاب القبر لمن شاء ذكر فى الفقه الاكبر واعادة الروح الى العبد فى قبره حق وضغطة القبر حق كائن وعذابه حق كائن للكفار كلهم اجمعين ولبعض المسلمين وعن حماد بن ابى حنيفة انه قال سألت ابى عن عذاب القبر أحق هو فقال هو حق اتت به السنة وجاءت به الآثار * وحقية خلق الجنة والنار يعنى اقروا بخلق الجنة والنار وبانهما موجودتان اليوم كذا ذكر فى الفقه الاكبر ايضا ان الجنة والنار مخلوقتان لا تفنيان ابداً ولا تموت الحور ابداً ولا يفنى عذاب الله تع ولا ثوابه سرمدا * حتى قال ابو حنيفة لجهم بعد ما طال مناظرتهما وظهر مكابرته اخرج عنى يا كافر وهو جهم ابن صفوان رئيس الجبرية وكان من مذهبه انهما ليستا بموجودتين اليوم وانما تخلقان يوم القيامة كما هو مذهب المعتزله كذا سمعت من بعض الثقات وعليه يدل سياق كلام الشيخ ومن مذهبه ايضا انهما مع اهاليهما تفنيان وان الايمان هو المعرفة فقط دون الاقرار وانه لا فعل لاحد على الحقيقة الا لله تعالى وان العباد فيما ينسب اليهم من الافعال كالشجرة تحركها الريح والانسان مجبر فى افعاله لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار كذا فى المغرب والكفاية وتسميته اياه كافرا اما باعتبار غلوه فى هواه او على سبيل الشتم * وقالوا بحقية سائر احكام الآخرة من البعث بعد الموت وقرآة الكتب ووزن الاعمال والصراط والشفاعة كل ذلك مذكور فى الفقه الاكبر * على ما نطق به الكتاب والسنة مثل قوله تعالى وان الله يبعث من فى القبور

وانهم قالوا بحقية رؤية الله تعالى بالابصار فى دار الآخرة وحقية عذاب القبر لمن شاء وحقية خلق الجنة والنار اليوم حتى قال ابو حنيفة لجهم اخرج عنى يا كافر وقالوا بحقية سائر احكام الآخرة على ما نطق به الكتاب والسنة وهذا فصل يطول تعداده

والنوع الثانى علم الفروع وهو الفقه وهو ثلاثة اقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثانى اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل به حتى لايصير نفس العلم مقصوداً فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها

قل يحييها الذى انشأها اول مرة فمن اوتى كتابه بيمينه فاولئك يقرؤن كتابهم فامامن اوتى كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرأوا كتابيه والوزن يومئذ الحق و نضع الموازين القسط ليوم القيامة وقوله عليه السلام ان الصراط جسر ممدود على وجه جهنم او على متن جهنم شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهذا اى النوع الاول وهو علم التوحيد والصفات ومايتعلق به مما يجب الاعتقاد به قوله (والنوع الثانى علم الفروع) وهو الفقه سمى هذا النوع فرعا لتوقف صحة الادلة الكلية فيه مثل كون الكتاب حجة مثلا على معرفة الله تعالى و صفاته و على صدق المبلغ وهو الرسول عليه السلام وانما يعرف ذلك من النوع الاول فكان هذا النوع فرعاله من هذا الوجه اذ الفرع على ماقيل هو الذى يفتقر فى وجوده الى الغير * وهو ثلاثة اقسام * اى ثلاثة اجزاء بدليل قوله فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها * علم المشروع بنفسه * اى علم الاحكام مثل الحلال و الحرام و الصحيح و الفاسد و الواجب و المنهى و المندوب و المكروه * اتقان المعرفة به * اى احكام العرفان بذلك المشروع * وهو * اى ذلك الاتقان هو * معرفة النصوص بمعانيها * اى مع معانيها كقولك دخلت عليه بثياب السفر اى معها و اشتريت الفرس بلجامه و سرجه اى معهما او معناه ملتبسة بمعانيها و كانت الجملة واقعة موقع الحال كما فى قوله تعالى تنبت بالدهن اى ملتبسة بالدهن و المراد من المعانى المعانى اللغوية و المعانى الشرعية التى تسمى عللا وكان السلف لايستعملون لفظ العلة وانما يستعملون لفظ المعنى اخذا من قوله عليه السلام لايحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلاث اى علل بدليل قوله احدى بلفظة التأنيث و ثلاث بدون الهاء * وضبط الاصول بفروعها اى الاصول المختصة بهذا النوع مع فروعها مثال ماذكرنا ان يعرف ان قوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط كناية عن الحدث فهذا معرفة معناه اللغوى ويعرف ان المعنى الشرعى المؤثر فى الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحى فاذا اتقن المعرفة بهذا الطريق عرف الحكم فى غير السبيلين و مثال ضبط الاصل بفرعه ان يعرف ان الشك لايعارض اليقين فاذا شك فى طهارته وقد تيقن بالحدث وجب عليه الوضوء وبالعكس لايجب * والقسم الثالث هو العمل به لانه هو المقصود من العلم لانفسه اذ الابتلاء يحصل به لا بالعلم نفسه ولايقال ان الشيخ قسم نفس العلم او لا ثم ادخل العمل فى قسمة العلم وهو مخالف لحد العلم و حقيقته لانا نقول انما ادخل العمل فى التقسيم بالتقييد الذى ذكرنا وهو ان المراد هو العلم المنجى والنجاة ليست الا فى انضمام العمل اليه الا ان العمل فى النوع الاول بالقلب وهو الاعتقاد و فى هذا النوع بالجوارح مع انا لانسلم ان دخول العمل فى التقسيم يضربه لانك اذا فسرت الحيوان مثلا بانه حساس متحرك بالارادة و قسمته بانه انواع انسان و فرس و كذا و كذا ثم فسرت الانسان بانه حيوان ناطق فدخول النطق فى التقسيم لايضربه و ان كان مغايرا للحيوانية حقيقة لوجود الحيوانية بكمالها مع زيادة قيد فكذا الشيخ قسم العلم بالنوعين ثم فسر احد النوعين وهو الفقه بانه العلم المنضم اليه العمل فكان صحيحا

(مستقيما)

وقد دل على هذا المعنى ان الله تعالى سمى علم الشريعة حكمة فقال يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وقد فسر ابن عباس رضى الله عنهما الحكمة فى القرآن بعلم الحلال والحرام وقال ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة اى بالفقه والشريعة والحكمة فى اللغة هو العلم والعمل فكذلك موضع اشتقاق هذا الاسم وهو الفقه دليل عليه وهو العلم بصفة الاتقان مع اتصال العمل به قال الشاعر ارسلت فيها قرما ذا اقحام * طبا فقيها بذوات الابلام سماه فقيها لعلمه بما يصلح وبما لايصلح والعمل به فمن حوى هذه الجملة كان فقيها مطلقا والافهو فقيه من وجه دون وجه وقد ندب الله تعالى اليه بقوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم

مستقيما ثم استدل على مادعى فقال * وقد دل على هذا المعنى اى على ان الفقه هو الوجوه الثلاثه انه تعالى سماه حكمة و الحكمة لغة اسم للعلم المتقن و العمل به الا ترى ان ضده السفه وهو العمل على خلاف موجب العقل وضد العلم الجهل وذكر فى بعض النسخ الحكيم هو الذى يمنع نفسه عن هواها وعن القبايح مأخوذ من حكمة الفرس وهى التى تمنعه عن الحدة و الجموحة وذكر فى الكشاف و الحكيم عند الله تعالى هو العالم العامل وفى عين المعانى كنهها ماير د العقل من الخوض فى معانى الربوبية الى المحافظة على مبانى العبودية فلان يعود العقل معترفا بقصوره احد له من ان يتهم باربه فى اموره و التنكير فى قوله تعالى خيرا كثيرا تنكير تعظيم كأنه قال فقد اوتى اى خير كثير و الموعظة الحسنة هى التى لاتخفى على من تعظه انك تناصحه بها و تقصد نفعه فيها و وصف الموعظة بالحسن دون الحكمة لان الموعظة ربما آلت الى القبح بان وقعت فى غير موضعها و وقتها قال ابن مسعود رضى الله عنه كان النبى عليه السلام يتخولنا بالموعظة مخافة السآمة فاما الحكمة فحسنة اينما وجدت اذ هى عبارة عن القول الصواب و الفعل الصواب قوله (قال الشاعر) وهو رؤبة ارسلت فيها اى فى النوق و كلمة فى لبيان موضع الارسال و محلها كما فى قوله تعالى و لقد ارسلنا فيهم منذرين لا لتعدية الارسال الى المفعول الثانى فانه تعدى اليه بالى * والقرم البعير المكرم الذى لايحمل عليه و لايذلل و لكن يكون للفحلة و منه قيل للسيد قرم تشبيهاله به * و الاقحام القاء النفس فى الشدة و فى تاج المصادر الاقحام در آوردن چيزى درچيزى بعنف و الطب هو الماهر بالضراب و الابلام بفتح الهمزة جمع بلمة يقال ناقة بها بلمة شديدة اذا اشتدت ضبعتها اى رغبتها الى الفحل و بكسر الهمزة مصدر ابلمت الناقة اذا ورم حياؤها من شدة الضبعة و وجه التمسك بالبيت هو ماذكر الشيخ انه لما وجد فيه العلم و العمل اطلق عليه اسم الفقيه فثبت ان الفقه اسم للجميع * فمن حوى اى جمع * هذه الجملة اى الوجوه الثلاثة * كان فقيها مطلقا اى كاملا تاما * و الا اى وان لم يجمعها و اقتصر على وجه او وجهين * فهو فقيه من وجه دون وجه لوجود بعض اجزاء الحقيقة دون البعض و يسمى الشيخ هذا النوع حقيقة قاصرة قوله (وقد ندب الله تعالى اليه) اى دعا يجوز ان يكون ابتداء كلام فى بيان فضيلة الفقه و يجوز ان يكون من تتمة الدليل على ان الفقه هو العلم و العمل و بيانه ان الشرع قد ورد بفضائل الفقه مطلقا فى غير آية و حديث و معلوم ان تلك الفضائل منتفية عنه عند تجرده عن العمل بدليل النصوص المطلقة الواردة فى حق العلماء السوء مثل قوله تعالى فمثله كمثل الكلب وقوله عز اسمه كمثل الحمار يحمل اسفارا وقوله جل ذكره لم تقولون مالا تفعلون وقوله عليه السلام ويل للجاهل مرة وللعالم سبعين مرة وماروى انه عليه السلام سئل عن شرار الخلق فقال اللهم غفرا حتى كرر عليه فقال هم العلماء السوء الى غير ذلك من الاحاديث فثبت ان مطلقه واقع على العلم و العمل جميعا توضيحه ان قوله عليه السلام فقيه واحد اشد على الشيطان من الف عابد ورد فيمن يجمع بين

العلم والعمل كما اشار الشيخ اليه فاما من اقبل على العلم وترك العمل به فهو سخرة الشيطان وضحكته فكيف يكون مثله اشد عليه من الف عابد وذكر الامام الغزالى رحمه الله فى بيان تبديل اسامى العلوم ان الناس تصرفوا فى اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دقايقها وعللها واسم الفقه فى العصر الاول كان منطلقا على علم الآخرة ومعرفة دقايق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا قال الله تعالى ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم والانذار بهذا النوع من العلم دون تفاريع السلم والاجارة وقال صلى الله تعالى عليه وسلم لايفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس فى ذات الله وروى ايضا موقوفا عن ابى الدرداء رضى الله عنه ثم يقبل على نفسه فيكون لها اشد مقتا وسأل فرقد السبخى الحسن عن شئ فاجابه فقال ان الفقهاء يخالفونك فقال الحسن ثكلتك امك فرقد وهل رأيت فقيها بعينك انما الفقيه هو الزاهد فى الدنيا الراغب فى الآخرة البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن اعراض المسلمين فكان اسم الفقه متناولا لهذه العلوم وللفتاوى ايضا فخص بالفتاوى لاغير فتجرد الناس له لاغراض الجاه والاستتباع استرواحاً بما جاء فى فضيلة الفقه قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة اللام لتأكيد النفى ومعناه ان نفير الكافة عن اوطانهم لطلب العلم غير صحيح ولاممكن وفيه انه لو صح وامكن ولم يؤد الى مفسدة لوجب لوجوب التفقه على الكافة ولان طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة فلولا نفر اى فحين لم يمكن نفير الكافة ولم يكن فيه مصلحة فهلا نفر من كل فرقة طائفة اى من كل جماعة كثيرة جماعة قليلة يكفونهم النفير ليتفقهوا فى الدين ليتكلفوا الفقاهة فيه ويتجشموا المشاق فى اخذها وتحصيلها ولينذروا قومهم وليجعلوا غرضهم ومرمى همتهم فى التفقه انذار قومهم وارشادهم والنصيحة لهم لاماينتحيه الفقهاء من الاغراض الخسيسة وتؤمونه من المقاصد الركيكة من التصدر والترؤس والتبسط فى البلاد والتشبه بالظلمة فى ملابسهم ومراكبهم ومنافسة بعضهم بعضا وفشو داء الضرائر بينهم وانقلاب حالق احدهم اذالمح ببصره مدرسة لاخر اوشرذمة جثوا بين يديه وتهالكه على ان يكون موطأ العقب دون الناس كلهم فما ابعد هؤلاء من قوله عز وجل لايريدون علوا فى الارض ولافساد * لعلهم يحذرون ارادة ان يحذروا الله فيعملوا عملا صالحا ووجه آخر وهو ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان اذا بعث بعثا بعد غزوة تبوك وبعد ما انزل فى المتخلفين من الايات الشداد استبق المؤمنون عن آخرهم الى النفير وانقطعوا جميعا عن استماع الوحى والتفقه فى الدين فامروا ان ينفر من كل فرقة منهم طائفة الى الجهاد ويبقى اعقابهم يتفقهون حتى لاينقطعوا عن التفقه الذى هو الجهاد الاكبر لان الجدال بالحجة اعظم اثرا من الجهاد بالسيف وقوله ليتفقهوا الضمير فيه للفرق الباقية بعد الطوائف النافرة من بينهم ولينذروا قومهم ولينذر الفرق الباقية قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم بما حصلوا فى ايام غيبتهم من العلوم وعلى الاول الضمير للطائفة النافرة

وصفهم بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل به وقال النبى صلى الله عليه وسلم خياركم فى الجاهلية خياركم فى الاسلام اذا فقهوا وقال اذا اراد الله بعبد خيرا يفقهه فى الدين

(الى)

الى المدينة للتفقه كذا فى الكشاف ولايقال هذه الآية على الوجه الثانى معارضة بقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا لانا نقول هذه الآية ناسخة للآيات التى توجب نفر الكل وهو قول الحسن وابى بكر الاصم اوهى نازلة حال كثرة المؤمنين وتلك فى حال قلتهم اوهى محمولة على غير حالة هجوم العدو وتلك على حالة الهجوم اليه اشير فى شرح التأويلات والانذار هو الدعوة الى العلم والعمل لان المنذر اذا لم يعمل بما ينذر به لايلتفت اليه ولا الى كلامه اصلا كمن اشار الى طعام لذيذ وقال لاتاكلوه فانه مسموم ثم اخذ فى اكله لايلتفت الى كلامه اصلا فثبت انه لابد للانذار من العمل به وقد وصف الله تعالى الفقهاء بالانذار بقوله ولينذروا قومهم فلابد من ان يكونوا عاملين بما انذروا به فثبت ان الفقيه هو العالم العامل والفقه هو العلم والعمل الاترى انه تعالى ذم اقواما على الانذار بدون العمل بقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وبقوله كبر مقتا عند الله ان تقولوا مالاتفعلون وقد حرضهم ههنا عليه فثبت انه هو الدعوة الى العلم والعمل جميعا عن ابى هريرة رضى الله الله عنه قال سئل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اى الناس اكرم قال اكرمهم عند الله اتقاهم قالوا ليس عن هذا نسألك قال اكرم الناس يوسف نبى الله ابن نبى الله ابن نبى الله ابن خليل الله قالوا ليس عن هذا نسألك قال فعن معادن العرب تسئالونى قالوا نعم قال فخياركم فى الجاهلية خياركم فى الاسلام اذا فقهوا فقه الرجل بالكسر فقها فهم وفقه فقاهة اذا صار فقيها قوله (واصحابنا) اى اصحاب مذهبنا وهم ابو حنيفة رح واصحابه * هم السابقون اى المتقدمون * فى هذا الباب اى الفقه ذكر ضمير الفصل ليدل على نوع تخصيص وحصر اى هم المختصون بالسبق فيه لاغيرهم لانه لم يتقدمهم احد فى تخريج المسائل وتصحيح الاجوبة ولم يبلغ غايتهم فى ترتيب الفروع على الاصول وبذل المجهود فى تلك * ولهم الرتبة العليا اى المنزلة التى لامنزلة فوقها والعليا والقصوى تأنيث الاعلى والاقصى وكان القياس ان تقلب واو القصوى ياء كواو العليا لانها من الصفات الجارية مجرى الاسماء وواو فعلى تقلب ياء فى مثل هذا الموضع الا انها جاءت بالواو ايضا فى بعض اللغات على سبيل الشذوذ كما جاءت بالياء قال الامام عبد القاهر واذا كانت اللام واوا فى فعلى فانها تقلب فى الصفات الجارية مجرى الاسماء الى الياء من غير علة مثل الدنيا والعليا والقصيا وقد قالوا القصوى فجاء على الاصل كما جاء قود واستحوذ وذكر فى الكشاف القصوى كالقودى فى مجيئه على الاصل وقد جاء القصيا الا ان استعمال القصوى اكثر كما كثر استعمال استصوب مع مجئ استصاب واغيلت مع غالت * الربانى فى المتأله العارف بالله تعالى كذا فى الصحاح وفى الكشاف الربانى الشديد التمسك بدين الله وطاعته وقيل هو الذى يرب الناس بصغار العلوم قبل كبارها وقيل هو الذى يرب الناس بعلمه وعلمه بعمله وهو منسوب الى الرب بزيادة الالف والنون للتعظيم كاللحيانى والنورانى وقد جاء فيه ربى بفتح الراء وكسرها وضمها والقياس هو الفتح والباقى من تغيرات النسب * والقدوة من الاقتداء

واصحابنا هم السابقون فى هذا الباب ولهم الرتبة العليا والدرجة القصوى فى علم الشريعة وهم الربانيون فى علم الكتاب والسنة وملازمة القدوة

العلم والعمل كما اشار الشيخ اليه فاما من اقبل على العلم وترك العمل به فهو سخرة الشيطان وضحكته فكيف يكون مثله اشد عليه من الف عابد وذكر الامام الغزالى رحمه الله فى بيان تبديل اسامى العلوم ان الناس تصرفوا فى اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دقايقها وعللها واسم الفقه فى العصر الاول كان منطلقا على علم الآخرة ومعرفة دقايق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا قال الله تعالى ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم والانذار بهذا النوع من العلم دون تفاريع السلم والاجارة وقال صلى الله تعالى عليه وسلم لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس فى ذات الله وروى ايضا موقوفا عن ابى الدرداء رضى الله عنه ثم يقبل على نفسه فيكون لها اشد مقتا وسأل فرقد السبخى الحسن عن شئ فاجابه فقال ان الفقهاء يخالفونك فقال الحسن ثكلتك امك فريقد وهل رأيت فقيها بعينك انما الفقيه هو الزاهد فى الدنيا الراغب فى الآخرة البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن اعراض المسلمين فكان اسم الفقه متناولا لهذه العلوم وللفتاوى ايضا فخص بالفتاوى لا غير فتجرد الناس له لاغراض الجاه والاستتباع استرواحاً بما جاء فى فضيلة الفقه قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة اللام لتأكيد النفى ومعناه ان نفير الكافة عن اوطانهم لطلب العلم غير صحيح ولا ممكن وفيه انه لو صح وامكن ولم يؤد الى مفسدة لوجب لوجوب التفقه على الكافة ولان طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة فلولا نفر اى فحين لم يمكن نفير الكافة ولم يكن فيه مصلحة فهلا نفر من كل فرقة طائفة اى من كل جماعة كثيرة جماعة قليلة يكفونهم النفير ليتفقهوا فى الدين ليتكلفوا الفقاهة فيه ويتجشموا المشاق فى اخذها وتحصيلها ولينذروا قومهم وليجعلوا غرضهم ومرمى همتهم فى التفقه انذار قومهم وارشادهم والنصيحة لهم لا ما ينتحيه الفقهاء من الاغراض الخسيسة وتؤمونه من المقاصد الركيكة من التصدر والترؤس والتبسط فى البلاد والتشبه بالظلمة فى ملابسهم ومراكبهم ومنافسة بعضهم بعضا وفشو داء الضرائر بينهم وانقلاب حالق احدهم اذا لمح ببصره مدرسة لاخر او شرذمة جثوا بين يديه وتهالكه على ان يكون موطأ العقب دون الناس كلهم فما ابعد هؤلاء من قوله عز وجل لا يريدون علوا فى الارض ولا فسادا * لعلهم يحذرون ارادة ان يحذروا الله فيعملوا عملا صالحا ووجه آخر وهو ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان اذا بعث بعثا بعد غزوة تبوك وبعد ما نزل فى المتخلفين من الايات الشداد استبق المؤمنون عن آخرهم الى النفير وانقطعوا جميعا عن استماع الوحى والتفقه فى الدين فامروا ان ينفر من كل فرقة منهم طائفة الى الجهاد ويبقى اعقابهم يتفقهون حتى لا ينقطعوا عن التفقه الذى هو الجهاد الاكبر لان الجدال بالحجة اعظم اثرا من الجهاد بالسيف وقوله ليتفقهوا الضمير فيه للفرق الباقية بعد الطوائف النافرة من بينهم ولينذروا قومهم ولينذر الفرق الباقية قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم بما حصلوا فى ايام غيبتهم من العلوم وعلى الاول الضمير للطائفة النافرة

وصفهم بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل به وقال النبى صلى الله عليه وسلم خياركم فى الجاهلية خياركم فى الاسلام اذا فقهوا وقال اذا اراد الله بعبد خيرا يفقّهه فى الدين

(الى)

الى المدينة للتفقه كذا فى الكشاف ولا يقال هذه الآية على الوجه الثانى معارضة بقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا لانا نقول هذه الآية ناسخة للآيات التى توجب نفر الكل وهو قول الحسن وابى بكر الاصم او هى نازلة حال كثرة المؤمنين وتلك فى حال قلتهم او هى محمولة على غير حالة هجوم العدو وتلك على حالة الهجوم اليه اشير فى شرح التأويلات والانذار هو الدعوة الى العلم والعمل لان المنذر اذا لم يعمل بما ينذر به لا يلتفت اليه ولا الى كلامه اصلا كمن اشار الى طعام لذيذ وقال لا تاكلوه فانه مسموم ثم اخذ فى اكله لا يلتفت الى كلامه اصلا فثبت انه لابد للانذار من العمل به وقد وصف الله تعالى الفقهاء بالانذار بقوله ولينذروا قومهم فلابد من ان يكونوا عاملين بما انذروا به فثبت ان الفقيه هو العالم العامل والفقه هو العلم والعمل الا ترى انه تعالى ذم اقواما على الانذار بدون العمل بقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وبقوله كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وقد حرّضهم ههنا عليه فثبت انه هو الدعوة الى العلم والعمل جميعا عن ابى هريرة رضى الله الله عنه قال سئل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اىّ الناس اكرم قال اكرمهم عند الله اتقاهم قالوا ليس عن هذا نسألك قال اكرم الناس يوسف نبى الله ابن نبى الله ابن نبى الله ابن خليل الله قالوا ليس عن هذا نسألك قال فعن معادن العرب تسئالونى قالوا نعم قال فخياركم فى الجاهلية خياركم فى الاسلام اذا فقهوا فقه الرجل بالكسر فقها فهم وفقه فقاهة اذا صار فقيها قوله (واصحابنا) اى اصحاب مذهبنا وهم ابو حنيفة رح واصحابه * هم السابقون اى المتقدمون * فى هذا الباب اى الفقه ذكر ضمير الفصل ليدل على نوع تخصيص وحصر اى هم المختصون بالسبق فيه لا غيرهم لانه لم يتقدمهم احد فى تخريج المسائل وتصحيح الاجوبة ولم يبلغ غايتهم فى ترتيب الفروع على الاصول وبذل المجهود فى تلك * ولهم الرتبة العليا اى المنزلة التى لا منزلة فوقها والعليا والقصوى تأنيث الاعلى والاقصى وكان القياس ان تقلب واو القصوى ياء كواو العليا لانها من الصفات الجارية مجرى الاسماء وواو فعلى تقلب ياء فى مثل هذا الموضع الا انها جاءت بالواو ايضا فى بعض اللغات على سبيل الشذوذ كما جاءت بالياء قال الامام عبد القاهر واذا كانت اللام واوا فى فعلى فانها تقلب فى الصفات الجارية مجرى الاسماء الى الياء من غير علة مثل الدنيا والعليا والقصيا وقد قالوا القصوى فجاء على الاصل كما جاء قود واستحوذ وذكر فى الكشاف القصوى كالقودى فى مجيئه على الاصل وقد جاء القصيا الا ان استعمال القصوى اكثر كما كثر استعمال استصوب مع مجئ استصاب واغليت مع غالت * الربانى فى المتأله العارف بالله تعالى كذا فى الصحاح وفى الكشاف الربانى الشديد التمسك بدين الله وطاعته وقيل هو الذى يرب الناس بصغار العلوم قبل كبارها وقيل هو الذى يرب الناس بعلمه وعلمه بعمله وهو منسوب الى الرب بزيادة الالف والنون للتعظيم كاللحيانى والنورانى وقد جاء فيه ربى بفتح الراء وكسرها وضمها والقياس هو الفتح والباقى من تغيرات النسب * والقدوة من الاقتداء

واصحابنا هم السابقون فى هذا الباب ولهم الرتبة العليا والدرجة القصوى فى علم الشريعة وهم الربانيون فى علم الكتاب والسنة وملازمة القدوة

وهم اصحاب الحديث
و المعانى اما المعانى
فقد سلم لهم العلماء
حتى سموهم اصحاب
الرأى والرأى اسم
للفقه الذى ذكرنا
وهم اولى بالحديث
ايضا

كالاسوة من الايتساء لفظا ومعنى ويقال فلان قدوة اى يقتدى به يعنى انهم كانوا يلازمون طريق الصحابة والتابعين رضى الله عنهم فى اخذ الاحكام من الكتاب ثم من السنة ثم من الاجماع ثم القياس ويسلكون نهجهم ولا يخترعون من عند انفسهم مايخالف طريقتهم فى استخراج الاحكام واستنباطها قوله (وهم اصحاب الحديث والمعانى) ولما طعن الخصوم فى ابى حنيفة واصحابه رحمهم الله انهم كانوا اصحاب الرأى دون الحديث يعنون به انهم وضعوا الاحكام باقتضاء آرائهم فان وافق الحديث رأيهم قبلوه والا قدّموا رأيهم على الحديث ولم يلتفتوا اليه رد عليهم طعنهم بقوله وهم اصحاب الحديث وقد حكى ان الشيخ المصنف رحمه الله ناظر امام الحرمين فى اوان تحصيله ببخارا باشارة اخيه الشيخ الانام صدر الاسلام ابى اليسر وافحمه فلما تفرقوا قال امام الحرمين ان المعانى قد تيسرت لاصحاب ابى حنيفة ولكن لاممارسة لهم بالحديث فبلغ الشيخ فرده فى هذا التصنيف وقال وهم اصحاب الحديث والمعانى اما المعانى فقد سلم لهم العلماء اى سلموها لهم اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلانهم سموهم اصحاب الرأى تعبيرا لهم بذلك وانما سموهم بذلك لاتقان معرفتهم بالحلال والحرام واستخراجهم المعانى من النصوص لبناء الاحكام ودقة نظرهم فيها وكثرة تفريعهم عليها وقد عجز عن ذلك عامة اهل زمانهم فنسبوا انفسهم الى الحديث واباحنيفة واصحابه الى الرأى والرأى هو نظر القلب يقال رأى رأيا بدل ديد ورأى رؤيا بغير تنوين بخواب ديد ورأى رؤية بچشم ديد وفى المغرب الرأى ما ارتآه الانسان واعتقده واما تفصيلا فما روى عن مالك بن انس انه كان يقول اجتمعت مع ابى حنيفة وجلسنا اوقاتا وكلمته فى مسائل كثيرة فما رأيت رجلا افقه منه ولا اغوص منه فى معنى وحجة وروى انه كان ينظر فى كتب ابى حنيفه رحمهما الله وتفقه بها وعن حرملة انه سمع الشافعى رحمه الله يقول من اراد ان يتبحر فى الفقه فهو عيال على ابى حنيفة رح وعن ابى عبيد القاسم ابن سلّام عن الشافعى انه قال من اراد الفقه فليلزم اصحاب ابى حنيفة رح والله ماصرت فقيها الا باطلاعى فى كتب ابى حنيفة لو لحقته قد لازمت مجلسه وبلغ ابن سريج ان رجلا وقع فى ابى حنيفة فدعاه وقال ياهذا اتقع فى رجل سلّم له جميع الامة ثلاثة ارباع العلم وهو لا يسلّم لهم الربع قال كيف ذاك فقال العلم قسمان سؤال وجواب وانه وضع المسائل فسلّم له النصف ثم اجاب فيها ووافقوه فى النصف او اكثر فسلّم له الربع الآخر وانما خالفوه فى الباقى وهو لا يسلّم لهم ذلك فبقى الربع متنازعا فيه بينه وبين الكل قوله (وهم اولى بالحديث اى بان يكونوا من اصحاب الحديث ايضا تفصيلا واجمالا اما تفصيلا فلما روى عن يحيى بن آدم انه قال ان فى الحديث ناسخا ومنسوخا كما فى القرآن وكان النعمان جمع حديث اهل بلده كله فنظر الى آخر ماقبض عليه النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فاخذ به فكان بذلك فقيها وعن نعيم بن عمرو قال سمعت اباحنيفة رح يقول عجبا للناس يقولون انى اقول بالرأى وماافتى الا بالاثر وعن النضر بن محمد قال مارأيت احدا اكثر اخذ للآثار

الاترى انهم جوزوا
نسخ الكتاب بالسنة
لقوة منزلة السنة
عندهم وعملوا
بالمراسيل تمسكا
بالسنة والحديث
ورأوا العمل به مع
الارسال اولى من
لرأى ومن رد
المراسيل فقد رد
كثيراً من السنة
وعمل بالفرع بتعطيل
الاصل وقدموا
رواية المجهول على
القياس وقدموا
قول الصحابى على
القياس وقال محمد
رحمه الله تعالى فى
كتاب ادب القاضى
لايستقيم الحديث
الا بالرأى

من ابى حنيفة وعن يحيى بن نصر قال سمعت اباحنيفة يقول عندى صناديق من الحديث ما اخرجت منها الا اليسير الذى ينتفع به * وعن احمد بن يونس قال سمعت ابى يقول كان ابو حنيفة شديد الاتباع للاحاديث الصحاح * وعن الفضيل بن عياض قال كان ابو حنيفة فقيها معروفا بالفقه مشهورا بالورع واسع المال صبورا على تعليم العلم بالليل والنهار كثير الصمت هاربا من مال السلطان وكان اذا وردت عليه مسئلة فيها حديث صحيح اتّبعه وان كان فيها قول عن الصحابة والتابعين اخذ به والا قاس فاحسن القياس * وقيل لعبد الله بن المبارك المراد من الحديث الذى جاء (اصحاب الرأى اعداء السنة) ابو حنيفة وامثاله فقال سبحان الله ابو حنيفة يجهد جهده ان يكون عمله على السنة فلا يفارقها فى شئ منه فكيف يكون من اعادى السنة انما هم اهل الاهواء والخصومات الذين يتركون الكتاب والسنة ويتبعون اهوائهم * واما اجمالا فما ذكر الشيخ فى الكتاب * والمرسل المطلق وهو فى اصطلاح المحدثين مايرويه التابعى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر من بينه وبين الرسول كما يفعل ذلك سعيد بن المسيّب والنخعىّ والحسن * والمراسيل اسم جمع له كالمناكير للمنكر كذا فى المغرب * تمسكا بالسنة والحديث السنة اعم من الحديث لانها تتناول الفعل والقول والحديث مختص بالقول * وقيل انما جمع بينهما لئلا يتوهم ان ذلك العام قد خص منه فاكده بذكر الحديث والاظهر انهما مترادفان ههنا * ورأوا اى اعتقدوا * العمل به اى بالمرسل مع صفة الارسال * اولى من الرأى * اى من العمل به * كثيرا من السنة * فانهم جمعوا المراسيل فبلغ دفترا قريبا من خمسين جزأ او اقل او اكثر * * وعمل بالفرع * وهو القياس * بتعطيل الاصل * اى ملتبسا به يعنى عمل بالقياس معطلا للاصل وهو الحديث ومن شرط صحة العمل بالفرع أن يكون مقررا للاصل لا معطّلا له * وقدّموا رواية المجهول * وهو الذى لم يشتهر برواية الحديث ولم يعرف الا برواية حديث او حديثين * على القياس * حتى قدموا رواية معقل بن سنان على القياس فى مسئلة المفوضة وقدموا قول الصحابى لاحتمال السماع من الرسول على مايعرف كل واحد مما ذكرنا فى موضعه من اقسام السنة وابواب النسخ * واذا ثبت ماذكرنا من مذهبهم كيف يظن بهم انهم كانوا يقدّمون الرأى على الحديث الصحيح الثابت المتن ومع ذلك قدموا قول الصحابى ورواية المجهول على القياس فلو زعم احد انهم خالفوا الحديث فى صورة كذا وكذا فذلك لمعارضة حديث آخر ثابت عندهم يؤيده القياس او لدلالة آية او نحو ذلك على مابين فى الكتب الطوال فامّا ان يكون الرأى عندهم مقدما على السنة كما ظنه الطاعن فكلاّ قوله (لايستقيم الحديث الا بالرأى) اى باستعمال الرأى فيه بان يدرك معانيه الشرعية التى هى مناط الاحكام ولا يستقيم الرأى الا بالحديث اى لا يستقيم العمل بالرأى والاخذ به الا بانضمام الحديث اليه * مثال الاول انه سئل واحد من اهل الحديث عن صبيّين ارتضعا بن شاة هل تثبت بينهما حرمة الرضاع فاجاب بانها تثبت عملا بقوله عليه السلام كل صبيين اجتمعا على ثدى واحد حرم احدهما على الآخر فاخطأ لفوات الرأى وهو انه لم يتأمل ان الحكم متعلق بالجزئية والبعضية وذلك انما يثبت بين الآدميين لا بين الشاة والآدمى * وسمعت

ولا يستقيم الرأى الابالحديث حتى ان من لايحسن الحديث او علم الحديث ولا يحسن الرأى فلا يصلح للقضاء و الفتوى وقد ملاء كتبه من الحديث ومن استراح بظاهر الحديث عن بحث المعانى ونكل عن ترتيب الفروع على الاصول انتسب الى ظاهر الحديث وهذا الكتاب لبيان النصوص بمعانيها وتعريف الاصول بفروعها على شرط الايجاز والاختصار ان شاء الله تعالى وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه انيب حسبنا الله ونعم الوكيل

عن شيخى رحمه الله انه قال كان واحد من اصحاب الحديث يوتر بعد الاستنجاء عملا بقوله عليه السلام من استنجى فليوتر * ونظير الثانى ان الرأى يقتضى ان لاينتقض الطهارة بالقهقهة فى الصلوة لانها ليست بخارجة نجسة كما هى ليست بحدث خارج الصلوة لكن ثبت بحديث الاعرابى انها حدث فوجب تركه به * وكذلك الاستقاء فى الصوم لايكون ناقضا له بمقتضى الرأى لانه خارج وليس بداخل والصوم انما يفسد مما يدخل لكن ثبت بالحديث انه مفسد للصوم فيترك الرأى به فثبت ان كل واحد لايستقيم بدون الآخر * ولايتخالجن فى وهمك ما وقع فى وهم بعض الطلبة ان قوله لايستقيم الحديث الا بالرأى ولا الرأى الا بالحديث مقتض للدور فيكون باطلا لان معنى الدور ان يجعل كل واحد منهما فى وجوده مفتقرا الى الآخر كما لو قيل لايوجد الخمر الا بالعنب ولا العنب الا بالخمر فيبطل وليس الامر كذلك ههنا لان الرأى ليس بمفتقر فى وجوده الى الحديث ولا الحديث الى الرأى ولكن افتقار كل واحد الى الآخر فى امر آخر وهو اثبات الحكم الشرعى فى الحادثة كعلة ذات وصفين يفتقر كل وصف الى الآخر فى اثبات الحكم وليس هذا من الدور فى شئ وهو كما يقال لايصير السكر سكنجبينا الا بالخل ولا يصير الخل كذلك الا بالسكر فكان توقف كل واحد منهما على الآخر فى صيرورته سكنجبينا لا فى وجوده فكذا ههنا فصار معنى الكلام لايستقيم الحديث الا بالرأى لاثبات الحكم الشرعى ولا الرأى الا بالحديث لاثبات الحكم ايضا وليس فيه دور كما ترى * يقال استراح فلان بزيد عن عمرو اى طلب راحة نفسه بالاشتغال بزيد والاعراض عن عمرو ومنه الحديث مستريح او مستراح منه * فمن استراح بظاهر الحديث * اى اكتفى به واعرض عن بحث المعانى * ونكل عن ترتيب الفروع * اى اعرض من نكل عن العدو وعن اليمين اذا جبن * لبيان النصوص بمعانيها * اى مع معانيها الدالة على الاحكام مثل الخصوص والعموم والحقيقة والمجاز الى تمام الاقسام المذكورة * وتعريف الاصول بفروعها * يعنى بين فيه الاصول ثم بنى على كل اصل فروعه مما يليق ذكره فيه * على شرط الايجاز والاختصار * قد صنف الشيخ فى اصول الفقه كتابا اطول من هذا الكتاب وبسط فيه الكلام بسطا وكان فى مطالعة شيخى رحمه الله فوعدان هذا التصنيف او جز منه * وما توفيقى * من باب اضافة المصدر الى المفعول القائم مقام الفاعل فان التوفيق ههنا مصدر وفق المبنى للمفعول لا مصدر وفق اى وما كونى موفقا لاصابة الحق فيما قصدت من تصنيف هذا الكتاب ووقوعه موافقا لرضاء الله الا بمعونته وتأييده والمعنى انه استوفق ربه فى امضاء الامر على سننه وطلب منه التأييد فى ذلك * والتوفيق جعل الشئ موافقا للشئ وتوفيق الله تعالى للعبد ان يجعل افعاله الظاهرة موافقة لاوامره مع بقاء اختياره فيها وان يجعل نيات قلبه موافقة لما يحبه * اليه اشير فى حصص الاتقياء * والتوكل تفويض الامر الى الله تعالى والاعتماد عليه مع رعاية الاسباب * والانابة الاقبال اليه * وقيل التوبة الرجوع عن المعصية الى الله والاوبة الرجوع عن الطاعة اليه بان لايعتمد على طاعته بل على فضله وكرمه والانابة

اعلم ان اصول الشرع ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع

الرجوع اليه فى جميع الاحوال فكانت اعم من الاولين * وفى تقديم عليه واليه على الفعل اشارة الى التخصيص كما فى اياك نعبد اى اخصه بتفويض الامر اليه والاعتماد عليه واخصه بالاقبال اليه فى جميع الامور والاحوال قوله (اعلم ان اصول الشرع ثلاثة الى قوله من هذه الاصول) اعلم كلمة تذكر فى ابتداء الكلام تنبيها للسامع على ان ما يلقى اليه من القول كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه فيتنبه السامع له ويصغى اليه ويحضر قلبه وفهمه ويقبل عليه بكليته ولايضيع الكلام فحسن موقعه فى مثل هذا الموضع كما حسن موقع واستمع فى قوله تعالى واستمع يوم يناد المناد * وهو كما يروى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال سبعة ايام لمعاذ رضى الله عنه اسمع ما اقول لك ثم حدثه بعد ذلك * والاصول ههنا الادلة اذ اصل كل علم ما يستند اليه تحقق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ومرجع الاحكام الى هذه الادلة * والشرع الاظهار فى اللغة وهو اما بمعنى الشارع كالعدل والزور بمعنى العادل والزائر فيكون المعنى ادلة الشارع اى الادلة التى نصبها الشارع على المشروعات اربعة ويكون اللام للعهد والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله * او بمعنى المشروع كالضرب بمعنى المضروب والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة المشروع اى الادلة التى تثبت المشروعات اربعة ويكون اللام للجنس والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه كقولك استاذى فلان وكقولنا الله الهنا ومحمد نبينا اى المشروعات التى تثبت بمثل هذه الادلة معظمة يلزم رعايتها ويجب تلقيها بالقبول * ثم المشروع يتناول العلل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن المعلوم ان القياس لامدخل له فى اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التى تثبت بها المشروعات اربعة من غير نظر الى ان كل واحد يثبت الجميع او البعض * وان كان المراد منه الاحكام لاغير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التى تثبت بكل واحد منها الاحكام اربعة * او هو اسم لهذا الدين المشتمل على الاصول والفروع وغيرهما كالشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعته * وكأنه انما عدل عن لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالفا لسائر الاصوليين لان الاضافة تفيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس لاتختص بالفقه بل هى حجة فيما سواه من اصول الدين ولفظة الشرع اعم ويطلق على اصول الدين كاطلاقه على فروعه قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الآية فيكون اضافة الاصول الى الشرع اعم فائدة واكثر تعظيما للاصول * ثم قدم الكتاب على الجميع لانه فى الشرع اصل مطلق من كل وجه وبكل اعتبار * واعقبه بالسنة لان كونها حجة ثابت بالكتاب كما ستعرف * واخر الاجماع عنهما لتوقف موجبيته عليهما ولكن الثلاثة مع تفاوت درجاتها حجج موجبة للاحكام قطعا ولا تتوقف فى اثبات الاحكام على شئ فقدمت على القياس الذى يتوقف فى اثبات الحكم على المقيس عليه * ولهذا افرده بالذكر بقوله والاصل الرابع لانه لما توقف فى اثبات الحكم على المقيس عليه ولم يمكن اثبات الحكم به ابتداء كان فرعا له * والى هذه الفرعية اشار

بقوله المستنبط من هذه الاصول وان كان فيه احتراز عن القياس العقلى ايضا * ولما لم يكن
الحكم ثابتا فى محل القياس بدونه كان اصلا للحكم واليه اشار بقوله والاصل الرابع فلما كان
اصلا من وجه دون وجه لايدخل تحت المطلق لانه يتناول الكامل الذى هو موجود من كل
وجه او افرده بالذكر لانه ظنى فى الاصل وقطعيته بعارض وما سواه من الاصول على العكس
من ذلك وبعد كونه ظنيا اثره فى تغيير وصف الحكم من الخصوص الى العموم لا فى اثبات
اصله واثر ما سواه من الاصول فى اثبات اصل الحكم فلهذا وجب تمييزه عنها *
والاستنباط استخراج الماء من العين يقال نبط الماء من العين اذا خرج والنبط الماء الذى
يخرج من البئر اول ما تحفر وسمى النبط بهذا الاسم لاستخراجهم مياه القنى فاستعير لما
يستخرجه الرجل بفرط ذهنه من المعانى والتدابير فيما يعضل ويهم فكان فى العدول عن لفظ
الاستخراج الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكلفة فى استخراج المعنى من النصوص التى بها

والاصل الرابع القياس بالمعنى المستنبط من هذه الاصول

عظمت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم فانه * لولا المشقة ساد الناس كلهم * والى ان حياة
الروح والدين بالعلم والغوص فى بحاره كما ان حياة الجسد والارض بالماء قال تعالى فسقناه
الى بلد ميت فاحيينا به الارض بعد موتها * فاحيينا به بلدة ميتا * وقال جل ذكره
أومن كان ميتا فاحييناه اى كافرا فهديناه * واليه وقعت الاشارة النبوية فى قوله صلى الله
تعالى عليه وسلم الناس كلهم موتى الا العالمون الحديث * ثم مثال الاستنباط من الكتاب انتقاض
الطهارة فى الخارج من غير السبيلين بكونه خارجا نجسا قياسا على الخارج من السبيلين الثابت
حكمه بقوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط * ومن السنة جريان الربوا فى الجص والنورة
والحديد والصفر بالقدر والجنس قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها فى قوله عليه
السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل الحديث * ومن الاجماع سقوط تقوّم منافع المغصوب بعلة
انها ليست بمحرزة قياسا على سقوط تقوّم منافع البدن فى ولد المغرور الثابت بالاجماع لانهم
لما اوجبوا قيمة الولد وسكتوا عن تقوم منافع البدن صار اجماعا منهم على سقوط تقوّمها
لان السكوت فى موضع الحاجة الى البيان بيان * قد قيل فى وجه انحصار الاصول على الاربعة
ان الحكم اما ان يثبت بالوحى او بغيره والاول اما ان يكون متلوا وهو الذى تعلق بنظمه
الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الحائض والجنب اولم يكن والاول هو الكتاب
والثانى هو السنة * وان ثبت بغيره فاما ان يثبت بالرأى الصحيح او بغيره والاول ان كان رأى
الجميع فهو الاجماع وان لم يكن فهو القياس والثانى الاستدلالات الفاسدة * وافعال النبى
داخلة فيها * وبعض اصحاب الشافعى حصرها بوجه آخر فقال الدليل الشرعى اما ان
يكون واردا من جهة الرسول اولم يكن والاول ان كان متلوا فهو الكتاب وان لم يكن فهو
السنة ويدخل فيها اقوال النبى وافعاله * والثانى ان شرط فيه عصمة من صدر منه فهو
الاجماع وان لم يشترط فهو القياس * ولكن الاولى ان يضاف ذلك الى الاستقراء الصحيح لان
الدلائل الموجبة للاصالة لم تقم الا على هذه الاربعة لا ان العقل يوجب حصرها على الاربعة

(قوله)

قوله (اما الكتاب فالقرآن) اعلم ان الحد ونعنى به المعرف للشئ لفظى ورسمى وحقيقى
* فاللفظى هو ما انبأ عن الشئ بلفظ اظهر عند السائل من اللفظ المسئول عنه مرادف له كقولنا
العقار الخمر والغضنفر الاسد لمن يكون الخمر والاسد اظهر عنده من العقار والغضنفر *
والرسمى هو ما انباء عن الشئ بلازم له مختص به كقولك الانسان ضاحك منتصب القامة

اما الكتاب فالقرآن

عريض الاظفار بادى البشرة * والحقيقى ما انباء عن ماهية تمام الشئ وحقيقته كقولك فى حد
الانسان هو جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق * فالاولان مؤنتهما خفيفة اذ المطلوب
منهما تبديل لفظ بلفظ او ذكر وصف يتميز به المحدود عن غيره * واما الحقيقى فمن شرائطه
ان يذكر جميع اجزاء الحد من الجنس والفصول وان يذكر جميع ذاتياته بحيث لا يشذ واحد
وان يقدم الاعم على الاخص وان لا يذكر الجنس البعيد مع وجود الجنس القريب وان يحترز
عن الالفاظ الوحشية الغريبة والمجازية البعيدة والمشتركة المترددة وان يجتهد فى الايجاز فان اتى
بلفظ مستعار او مشترك وعرف مراده بالتصريح او بالقرينة فلا يستعظم ذلك ان كان قد كشف
عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات اذ هو المقصود وغيره تزيينات وتحسينات فلا يبالى بتركها
لكن من شرط الجميع الاطراد وهو انه متى وجد الحد وجد المحدود والانعكاس وهو انه
اذا عدم الحد عدم المحدود لانه لو لم يكن مطردا لما كان مانعا لكونه اعم من المحدود ولو لم يكن
منعكسا لما كان جامعا لكونه اخص من المحدود وعلى التقديرين لا يحصل التعريف *
اذا عرف هذا فنقول ما ذكر الشيخ رحمه الله تعالى ليس بحد حقيقى سواء اراد به تعريف
مجموع الكتاب من حيث هو مجموع او تعريف ما يطلق عليه لفظ الكتاب فى الشرع
حقيقة او مجازا حتى دخل فيه الكل والبعض لانه تعرّض فيه للكتابة فى المصحف والنقل
وهما من العوارض الا ترى انه فى زمن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كان قرآنا بدون هذين
الوصفين ولم يتعرض للاعجاز وهو معنى ذاتى لهذا الكتاب المحدود * ثم قيل هو حد رسمى
واحسن الحدود الرسمية ما وضع فيه الجنس الاقرب واتم باللوازم المشهورة فلا جرم قال فالقرآن
وهو مصدر كالقرأة قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه * اى قراءته وانه بمعنى المقرو وههنا
فيتناول جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها * فاحترز بقوله المنزل عن غير الكتب
السماوية وعن الوحى الذى ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما انزل نظمه ومعناه والوحى
الذى ليس بمتلو لم ينزل الا معناه * وبقوله على رسول الله عما انزل على غيره من الانبياء عليهم
السلام من التورية والانجيل والزبور ونحوها * وبقوله المكتوب فى المصاحف عما نسخت
تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله * وبقوله المنقول
عنه نقلا متواترا عما اختص بمثل مصحف ابىّ وغيره مما نقل بطريق الآحاد نحو قوله فعدة
من ايام اخر متتابعات * وبقوله بلا شبهة عما اختص بمثل مصحف ابن مسعود رضى الله عنه
مما نقل بطريق الشهرة وهذا على قول الجصاص ظاهر فانه جعل المشهور احد قسمى المتواتر
وعلى قول غيره يكون قوله نقلا متواترا احترازا عنهما وقوله بلا شبهة تأكيدا وهذا

المنزل على رسول الله المكتوب فى المصاحف المنقول عن النبي عليه السلام نقلا متواترا بلا شبهة

الموضع صالح للتأكيد لقوة شبه المشهور بالمتواتر * فعلى هذا القول يكون هذا تعريف الكتاب بالمعنى الثانى فيدخل فيه الكل ولبعض وانما لم يتعرض للاعجاز لانه يدل على صدق الرسول لا على كونه كتاب الله تعالى اذ يتصور الاعجاز بما ليس بكلام الله تعالى اليه اشير فى التقويم ولان بعض الآية ليس بمعجز وهو من الكتاب كذا قيل ولان اصالته للاحكام وكونه حجة فيها لا يتعلق بصفة الاعجاز وانما يتعلق بما ذكر من الاوصاف * وقيل هو حد لفظى لان القرأن اسم علم للمنزل على الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم من الوحى المتلو كالتوراة اسم للمنزل على موسى والانجيل اسم للمنزل على عيسى عليهما السلام قال الله تعالى انا انزلناه قرأنا عربيا * والدليل عليه ما ذكر فى الميزان اما الكتاب فهو المسمى بالقرأن وانه وان اطلق على المعنى القائم بذات الله تعالى بالاشتراك او بطريق المجاز وهو المراد من قولنا القرأن غير مخلوق لكنه مع هذا الاطلاق اوضح من لفظ الكتاب لانه لا يطلق الا على هذين المعنيين بخلاف الكتاب فلهذا فسره به * ثم قيده بالمنزل على رسول الله احترازا عن المعنى القائم بالذات وبالمكتوب احترازا عن المنسوخ تلاوته لا عن الوحى الغير المتلو كما ظنه البعض لانه ليس بداخل ليجب الاحتراز عنه والباقى على ما فسرنا فعلى هذا الطريق المنزل على الرسول قيد واحد بخلاف الطريق الاول ويكون هذا تعريفا للكتاب بالمعنى الاول فلا يدخل فيه البعض لانه ليس القرأن حقيقة وعلى قول من جعل اسم القرأن حقيقة للبعض كما هو حقيقة للكل يحتمل ان يكون هذا تعريفا لفظيا للكتاب بالمعنى الثانى ان كان للمشترك عموم عنده * قال ابن الحاجب هذا تحديد للشئ بما يتوقف تصوره على ذلك الشئ لان الوجود الذهنى للمصحف فرع تصور القرأن فيكون دورا وهو باطل * قلت ليس الامر كما زعم لان الاصحاف لغة جمع الصحائف فى شئ لا جمع صحائف القرأن لا غير يقال اصحف اى جمعت فيه الصحف كذا فى الصحاح والمصحف حقيقته مجمع الصحف وعلى هذا لا يتوقف معرفته على تصور القرأن فان معرفته كانت ثابتة لهم قبل كتابة القرأن فى المصحف بل قبل انزال القرأن ولكون معناه معلوما سموه مصحفا لانه كان متفرقا فى صحائف او لانجمعوه بين الدفتين وسموه به ويجوز ان يسمى غيره بهذا الاسم اذا وجد هذا المعنى وانى قد رأيت دفاتر من الجامع الصحيح للبخارى مكتوبا عليها المصحف الاول المصحف الثانى فعلى هذا يكون قوله المكتوب فى المصاحف احترازا عما لم يكتب من القرأن اصلا ان جاز الاحتراز عنه مثل ما ارتفع بالنسيان قبل الكتابة فانه روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والاولى ان يحمل المصحف على المعهود وان يمنع لزوم الدور على هذا الحد فانه تعريف للكتاب وتوقف وجود المصحف فى الذهن على تصور القرأن لا يمنع صحته لان القرأن معلوم عند السامع متصور فى ذهنه وان لم يكن الكتاب معلوما له ولو لم يكن القرأن معلوما له لما صح جعل القرأن مطلع الحد وانما يلزم الدور المذكور على تعريف القرأن بمثل هذا الحد كما نقل عن بعض الاصوليين انه قال القرأن ما نقل الينا بين دفات المصاحف مع انه يمكنه التخلص عنه ايضا بان يقول المراد من المصاحف ما جمعته الصحابة من الوحى المتلو فى المصحف فيندفع

الدور * فان قيل يلزم على اطراد هذا الحد التسمية سوى التى فى سورة النمل فانها دخلت تحت الحد وليست بقرأن ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الحائض والجنب ومن انكرها لا يكفر وانتفاء اللوازم يدل على انتفاء الملزوم * قلنا الصحيح من المذهب انها من القرأن ولكنها ليست من كل سورة عندنا بل هى آية منزلة للفصل بين السور كذا ذكر ابو بكر الرازى ومثله روى عن محمد رحمة الله عليه ايضا ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله فى المصلى يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم ثم يفتتح القراءة ويخفى بسم الله الرحمن الرحيم ففصلوها عن الثناء ووصلوها بالقراءة وذلك يدل على انها عندهم من القرآن والامر بالاخفاء يدل على انها ليست من الفاتحة وانها تقرأ تبركا كالقراءة فى الاخريين * والدليل على انها من القرآن انها كتبت مع القرآن بامر الرسول صلى الله عليه وسلم فقد قال ابن عباس رضى الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى ينزل عليه جبريل عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم فى اول كل سورة وكذا نقلت الينا بين دفات المصاحف مع انهم كانوا يبالغون فى حفظ القرأن حتى كانوا يمنعون من كتابة اسامى السور مع القرآن ومن التعشير والنقط كيلا يختلط بالقرآن غيره فلو ابدع لاستحال فى العادة سكوت اهل الدين عنه مع تصلبهم فى الدين لا سيما ورأس السور يكتب بخط يتميز عن القرآن بالحمرة او الصفرة عادة والتسمية تكتب بخط القرآن بحيث لا تتميز عنه فيحيل العادة السكوت على من يبدعها لولا انه بامر الرسول صلى الله عليه وسلم ولكن النقل المتواتر لما لم يثبت انها من السورة لم يثبت ذلك وقد اختلف الفقهاء وائمة القراءة فى كونها من السورة وادنى احوال الاختلاف المعتبر ايراث الشبهة فلهذا لا يثبت كونها من كل سورة وحديث القسمة وهو معروف دليل ظاهر على ما قلنا * وانما لم يكفر من انكر كونها من القرأن لانه زعم انها انزلت وكتبت للتيمن بها كما تكتب على صدور الكتب وتذكر عند كل امر ذى خطر لا لكونها من القرأن والتمسك بمثله يمنع الاكفار * واما عدم جواز الصلوة فقد ذكر التمرتاشى فى شرح الجامع الصغير انه لو اكتفى بها يجوز الصلوة عند ابى حنيفة رحمه الله ولكن الصحيح انها لا تجوز لان فى كونها آية تامة شبهة اذ الصحيح من مذهب الشافعى رحمه الله انها مع ما بعدها الى رأس الآية آية تامة فاورث ذلك شبهة فى كونها آية فلا يتأدى بها الفرض المقطوع به * واما جواز قراءتها للحايض والجنب فذلك عند قصد التيمن كما جاز لهما قراءة الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر فاما عند قصد قراءة القرآن فلا لان من ضرورة كونها آية من القرآن حرمة قراءتها عليهما

وهو النظم والمعنى جيعا

قوله (وهو النظم والمعنى جيعا) الى قوله على ما يعرف فى موضعه اى المبسوط * اراد بالنظم العبارات وبالمعنى مدلولاتها * ثم فى العدول عن ذكر اللفظ الذى معناه الرمى يقال لفظ النوى اى رماه ولفظت الرحى بالدقيق اى رمت به الى ذكر النظم الذى يدل على حسن الترتيب فى انفس الجواهر رعاية للادب وتعظيم لعبارات القرأن * وفى تعريف الخاص وغيره ذكر اللفظ لان ذلك تعريف له من حيث هو خاص لا من حيث انه خاص القرآن

فلا يجب فيه رعاية الادب * والمراد من عامة العلماء جمهورهم ومعظمهم * ومنهم من اعتقد
انه اسم للمعنى دون النظم * وزعم ان ذلك مذهب ابى حنيفة رحمه الله تعالى بدليل جواز
القرائة بالفارسية عنده فى الصلوة بغير عذر مع ان قرأة القرأن فيها فرض مقطوع به فرد
الشيخ رح ذلك واشار الى فساده بقوله وهو الصحيح من مذهب ابى حنيفة عندنا اى المختار عندى
ان مذهبه مثل مذهب العامة فى انه اسم للنظم والمعنى جميعا * واجاب عما استدل به الزاعم
بقوله * الا انه اى لكن اباحنيفة * لم يجعل النظم ركنا لازما لانه قال مبنى النظم على التوسعة
لانه غير مقصود خصوصا فى حالة الصلوة اذ هى حالة المناجاة وكذا مبنى فرضية القرائة
فى الصلوة على التيسير قال تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرأن * ولهذا تسقط عن المقتدى
بتحمل الامام عندنا وبخوف فوت الركعة عند مخالفنا بخلاف سائر الاركان فيجوز ان يكتفى
فيه بالركن الاصلى وهو المعنى يوضحه انه نزل اولا بلغة قريش لانها افصح اللغات فلما
تعسر تلاوته بتلك اللغة على سائر العرب نزل التخفيف بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم
واذن فى تلاوته بسائر لغات العرب وسقط وجوب رعاية تلك اللغة اصلا واتسع الامر حتى
جاز لكل فريق منهم ان يقرؤا بلغتهم ولغة غيرهم واليه اشار النبى صلى الله عليه وسلم بقوله
انزل القرأن على سبعة احرف كلها كاف شاف فلما جاز للعربى ترك لغته الى لغة غيره من العرب
حتى جاز للقرشى ان يقرأ بلغة تميم مثلا مع كمال قدرته على لغة نفسه جاز لغير العربى ايضا
ترك لغة العرب مع قصور قدرته عنها والاكتفاء بالمعنى الذى هو المقصود * فصار الحاصل
ان سقوط لزوم النظم عنده رخصة اسقاط كمسح الخف والسلم وسقوط شطر صلوة المسافر
حتى لم يبق اللزوم اصلا فاستوى فيه حال العجز والقدرة * وفى قوله خاصة تنصيص على
ان فيما سواه من الاحكام من وجوب الاعتقاد حتى يكفر من انكر كون النظم منزلا وحرمة
كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة والاعتياد على القرأة بالفارسية النظم لازم كالمعنى
* ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية وحرمة مس مصحف كتب
بالفارسية على غير المتطهر وحرمة قراءة القرآن بالفارسية على الجنب والحايض على اختيار
بعض المشايخ منهم شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله لانه لم يرو عن المتقدمين من اصحابنا فيها
رواية منصوصة وماذكرنا جواب المتأخرين فالشيخ رحمه الله بنى على اصلهم لا على مختار
المتأخرين وانما بنوه على ان النظم ان فات فالمعنى الذى هو المقصود قائم فيثبت هذه الاحكام
احتياطا لا على ان النظم ليس بلازم للقرآن * والدليل عليه انهم لم يذكروا فيها اختلافا بين
اصحابنا ولو لم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام ماذكرنا لم يستقم هذا الجواب على قولهما لان
النظم لازم عندهما كالمعنى * ويؤيده ماذكر الامام المحبوبى فى شرح الجامع الصغير جواز الصلوة
حكم مختص بقراءة القرآن فيتعلق بالمنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم قياسا على قراءة القرآن
فى حق الجنب والحايض يعنى حرمة التلاوة تتعلق بالنظم والمعنى حتى لو قرأ الجنب او الحايض
بالفارسية جاز * واجيب ايضا عن سجدة التلاوة بانها ملحقة بالصلوة لان لسجدة من اركان

فى قول عامة العلماء
وهو الصحيح من قول
ابى حنيفة عندنا الا
انه لم يجعل النظم
ركناً لازماً فى حق
جواز الصلوة
خاصة على مايعرف
فى موضعه

الصلوة وبينها وبين سجدة التلاوة مشاركة فى المعنى وهو مطلق السجود فيجوز ان
تلحق بالصلوة بواسطتها وركنية النظم قد سقطت فى الصلوة فتسقط فيما الحق بها *
وعن المستدلين بان المكتوب او المقرو بالفارسية كلام الله تعالى وان لم يكن قرآنا فيحرم
مسه لغير المتطهر وقرائته للحائض والجنب كالتوراة والانجيل والاول احسن واشمل *
ثم الخلاف فيمن لايتهم بشيء من البدع وقد تكلم بالفارسية فى الصلوة بكلمة او اكثر
غير مأولة ولا محتملة للمعانى وزاد بعضهم ولم يختل نظم القرآن زيادة اختلال بان قرأ مكان
قوله تعالى معيشة ضنكا معيشة تنكا او مكان جزاء بما كسبا سزاء امالو قرأ تفسير القرآن
فلا يجوز بالاتفاق * وعن الامام ابى بكر محمد بن الفضل ان الخلاف فيما اذا جرى على
لسانه من غير قصد امامن تعمد ذلك فيكون مجنونا او زنديقا والمجنون يداوى والزنديق
يقتل * وقيل الخلاف فى الفارسية لانها قربت من العربية فى الفصاحة فاما القرائة
بغيرها فلا يجوز بالاتفاق وقد صح رجوعه الى قول العامة رواه نوح بن ابى مريم
عنه ذكره المصنف فى شرح المبسوط وهو اختيار القاضى الامام ابى زيد وعامة
المحققين وعليه الفتوى قوله (وجعل المعنى ركنا لازما) الى قوله يعرف فى موضعه
اى جعل ابوحنيفة رحمه الله المعنى لازما فى حالة القدرة لا فى حالة العجز والنظم
ركنا قابلا للسقوط رخصة فى جميع الاحوال كما جعل التصديق فى الايمان لازما فى جميع
الاحوال والاقرار ركنا زائدا يحتمل السقوط عند العذر فالحاصل ان المقصود
اظهار التفاوت بين الركنين فى احدى الحالتين فى الصورتين لانه لا يمكن اظهار التفاوت
بينهما فى الحالة الاخرى فيهما لان النظم والمعنى لا يفترقان فى السقوط حالة العجز بالاتفاق كما
لا يفترق التصديق والاقرار فى اللزوم حالة الاختيار فلهذا وجب اظهار التفاوت بين النظم
والمعنى حالة القدرة كما وجب فى الاقرار والتصديق حالة الاضطرار * ثم الغرض من اعادة
قوله والنظم ركنا يحتمل السقوط بعد ماذكر انه لم يجعل النظم ركنا لازما تحقيق كونه زائدا
باتمام تشبيه الركنين بالركنين كما ذكرنا * وتسمية الاقرار ركنا مذهب الفقهاء فاما عند المتكلمين
فهو شرط اجراء الاحكام على مايعرف فى موضعه من هذا الكتاب * ولا يستبعد تسمية النظم
ركنا مع جواز تركه حالة القدرة كما لا يستبعد تسمية ماهو زائد على اصل الفرض فى اركان
الصلوة ركنا بعد ماصار موجودا مع جواز تركه فى الابتداء * فان قيل لما جاز الاكتفاء بالمعنى
عنده فى الصلوة من غير عذر لابد من ان يكون ذلك قرآنا اذ لا جواز للصلوة بدون القرآن
بالاجماع وحينئذ لا يكون الحد المذكور متناولا له لعدم امكان كتابة المعنى المجرد فى المصحف
ونقله بالتواتر وماتعلق المعنى به من العبارة الفارسية مثلا ليس بمكتوب فى المصحف ولا
منقول بالتواتر ايضا فلا يكون الحد جامعا ولا يكون المعنى بدون النظم قرآنا فينبغى ان لا
يجوز الصلوة * قلنا انما جاز الاكتفاء عنده بالمعنى اما لقيام المعنى المجرد فى حالة الصلوة
مقام النظم والمعنى او لقيام العبارة الفارسية الدالة على معنى القرآن مقام النظم المنقول كما

وجعل المعنى ركناً
لازما والنظم ركنا
يحتمل السقوط
رخصة بمنزلة
التصديق فى الايمان
انه ركن اصلى
والاقرار ركن زائد
على مايعرف فى
موضعه ان شاء الله
تعالى

و انمايعرف احكام الشرع بمعرفة اقسام النظم و المعنى وذلك اربعة اقسام فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع القسم الاول فى وجوه النظم صيغة و لغة * والثانى فى وجوه البيان بذلك النظم * و الثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه فى باب البيان

قال ابو يوسف و محمد فى حالة العذر فيكون النظم المكتوب المنقول موجودا تقديرا و حكما فيدخل تحت الحد ويكون الحد جامعا ويفسر قوله المكتوب فى المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بالكتابة و النقل حقيقة او تقديرا او نقول هو يسلم ان المعنى بدون النظم ليس بقرآن و لكنه لا يسلم ان جواز الصلوة متعلق بقرائة القرآن المحدود بل هو متعلق بمعناه و يحمل قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن على المراد و جوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح له فلا يرد الاشكال قوله (وانما يعرف احكام الشرع) اى لا يعرف احكام الشرع الثابتة بالقرآن او احكام شريعة محمد الثابتة بالقرآن الا بمعرفة اقسام النظم و المعنى فيجب معرفة الاقسام لتحصل معرفة الاحكام * وذلك * اى المذكور و هو اقسام النظم و المعنى * فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع احتراز عما لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص و الامثال و الحكم و غيرها اذ هو بحر عميق لا تنقضى عجائبه و لا تنتهى غرائبه * ولا يقال ليس شئ من القرآن مما لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقية و جواز الصلوة و حرمة القرائة على الجنب و الحائض من احكام الشرع و هى متعلقة بجميع عبارات القرآن فكيف يصح هذا الاحتراز * لانا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع لكنه لم تثبت معرفتها بالجميع بل تثبت ببعض النصوص من الكتاب او السنة فيصح هذا الاحتراز قوله (الاول فى وجوه النظم) وجه الشئ طريقه يقال ماوجه هذا الامر اى ماطريقه * و قدم النظم لان التصرف فى اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على التصرف فى المعنى طبعا فيقدم وضعا و كذا قدم المفرد على المركب لهذا * صيغة ولغة * قيل لكل لفظ معنى لغوى و هو مايفهم من مادة تركيبه و معنى صيغى وهو مايفهم من هيئته اى حركاته وسكناته و ترتيب حروفه لان الصيغة اسم من الصوغ الذى يدل على التصرف فى الهيئة لا فى المادة فالمفهوم من حروف ضرب استعمال آلة التأديب فى محل قابل له و من هيئته وقوع ذلك الفعل فى الزمان الماضى و توحد المسند اليه و تذكيره و غير ذلك و لهذا يختلف كل معنى باختلاف مايدل عليه كفتح و يضرب الا ان فى بعض الالفاظ يختص الهيئة بمادة فلا تدل على المعنى فى غير تلك المادة كما فى رجل مثلا فان المفهوم من حروفه ذكر من بنى آدم جاوز حد البلوغ و من هيئته كونه مكبرا غير مصغر و واحدا غير جمع و غير ذلك و لا تدل هذه الهيئة فى اسد و نمر على شئ و فى بعضها كلاهما يدل على معنى واحد وهى الحروف ثم فيما نحن فيه دلالة اللغة و الصيغة فى الخاص دلالة حروف اسد مثلا على الهيكل المعروف و دلالة هيئته على توحده و كونه مكبرا و غير ذلك و لا يخرج الخاص عن الخصوص بالتعرض لمثل هذه العوارض فافهم * و فى العام دلالة حروف اسد على ذلك و دلالة هيئته على تكثره و عمومه * و فى المشترك دلالة حروف القرء على الحيض او الطهر و دلالة الهيئة على التوحد و لكن الظاهر انهما ترادف و المقصود تقسيم النظم باعتبار معناه فى نفس الامر لا باعتبار المتكلم و السامع فالشيخ اجل قدرا من ان يلتفت الى مثل هذه التكلفات التى لا تليق بهذا الفن * القسم الاول فى تقسيم النظم نفسه بحسب توحد معناه و تعدده * و الثانى فى تقسيمه

(بعد)

والرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد و المعانى على حسب الوسع والامكان واصابة التوفيق *

بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع و خفائه عليه لان المراد من البيان ههنا اظهار المعنى او ظهوره للسامع و ذلك انما يكون بعد التركيب و هو المراد من قوله البيان بذلك النظم * و الثالث فى تقسيم النظم بحسب استعمال المتكلم لان اللفظ بسبب الاستعمال يتصف بكونه حقيقة او مجازا لا بالوضع و اشار الى جانب المتكلم بقوله فى استعمال ذلك النظم و الى جانب اللفظ و اتصافه بالحقيقة و المجاز بقوله و جريانه فى باب البيان * و الرابع فى وجوه الوقوف اى وقوف السامع على مراد المتكلم و معانى الكلام * وقيل الاقسام الثلاثة اقسام النظم و هذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر النظم فى الاقسام الثلاثة فقال فى وجوه النظم فى وجوه البيان بذلك النظم فى استعمال ذلك النظم و ذكر المعانى فى هذا القسم و كون الدلالة و الاقتضاء من اقسام المعنى ظاهر و كذا كون العبارة و الاشارة لان العبارة و ان كانت نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما ثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان اباحة قتل المشركين مثلا ثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لا بعين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم و العبارة سمى الاستدلال به استدلالا بالعبارة * و لكنه فى الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصلح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق * و يجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم و المعنى جميعا على ان يكون بعض الاقسام للنظم و بعضها للمعنى من غير ان يعين القسم الرابع له فيكون الدلالة و الاقتضاء راجعين الى المعنى و الباقى اقسام النظم * و يحتمل ان يكون النظم و المعنى داخلين فى كل قسم اذ هو فى بيان اقسام القرآن الذى هو النظم و المعنى جميعا فكان الخاص اسما للنظم باعتبار معناه و كذا العام و سائر الاقسام و على هذا الوجه يمكن ان يجعل الدلالة و الاقتضاء من اقسام النظم و المعنى ايضا لان المعنى فيهما لا يفهم بدون اللفظ ايضا و هذه الاوجه كلها لا يخلو عن تكلف و الله اعلم بحقيقة مراد المصنف * ثم ان الشيخ جعل معرفة وجوه الوقوف على المعانى من جملة اقسام الكتاب و فيه تساهل و تسامح لان المعانى هى التى دخلت فى اقسام الكتاب دون معرفة وجوه الوقوف عليها و لكن لما لم تعد المعانى بدون الوقوف عليها جعل معرفة وجوه الوقوف عليها من اقسام الكتاب تسامحا ثم ثبت بما ذكرنا من الاقسام الثلاثة ان للكلام معنى بحسب الوضع و معنى بحسب التركيب و تقررا على المعنى الوضعى او تجاوزا عنه بحسب ارادة المتكلم و استعماله فاذا قلت زيد منطلق مثلا فلكل واحد منهما معنى بحسب الوضع و لهما جميعا معنى بحسب التركيب و هو اسناد الانطلاق الى زيد و كل واحد منهما حقيقة بحسب ارادة المتكلم و تقريره اياهما فى موضوعهما فبقوله المراد اشار الى هذا القسم و بقوله و المعانى الى القسمين الاولين * الوسع و الامكان * مترادفان ههنا اى على قدر طاقة العبد * و اصابة التوفيق * من الله تعالى و اليه اشار قوله جل جلاله انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها * قيل الماء القرآن * نزل لحيوة الجنان * كالماء للابدان * و الاودية القلوب يختلف فى ضيقها و سعتها و اصلها و صفتها * فيقر فيها بقدر اقرارها و اليقين * و توفيق ربها و التلقين * ماهو اصفى من الماء المعين * و منه قيل (شعر) جميع العلم فى القرآن لكن *

اما القسم الاول
فاربعة اوجه
الخاص والعام
والمشترك والمأول *
والقسم الثانى اربعة
اوجه ايضا الظاهر
والنص والمفسر
والمحكم وانما يتحقق
معرفة هذه الاقسام
باربعة اخرى فى
مقابلتها وهى الخفى
والمشكل والمجمل
والمتشابه والقسم
الثالث اربعة اوجه
ايضا الحقيقة والمجاز
والصريح والكناية
والقسم الرابع اربعة
اوجه ايضاً
الاستدلال بعبارته
وباشارته وبدلالته
وباقتضائه وبعد
معرفة هذه الاقسام
قسم خامس وهو
وجوه اربعة ايضا
معرفة مواضعها

تقاصر عنه افهام الرجال * وانما يتحقق قد تتأكد معرفة الشئ بذكر مقابله وتستفيد به زيادة وضوح وان كانت ثابتة فى نفسها ولهذا قيل * وبضدها تتبين الاشياء * ثم فى هذا القسم لما لم يخالف بعضه بعضا لان الكل ظهور ولكن بعضه اعلى من بعض بخلاف غيره اذ الخاص يخالف العام والحقيقة تخالف المجاز اختصه بذكر ما يقابله فى قسم آخر على حدة دون غيره * واعلم انه ذكر فى عامة الشروح فى انحصار هذه الاقسام وجوه واحسنها ما اذكره وهو ان المفهوم من النظم لا يخلو من ان يكون راجعا الى نفس النظم فقط اوالى غيره فالاول هو القسم الاول * والثانى لا يخلو من ان يكون راجعا الى تصرف المتكلم او الى غيره * فالاول اما ان يكون تصرفه تصرف بيان اى القاء معنى الى السامع وهو القسم الثانى او غير ذلك وهو القسم الثالث والثانى هو القسم الرابع ثم القسم الاول وهو نفس النظم لا يخلو من ان يدل على مدلول واحد وهو الخاص او اكثر بطريق الشمول وهو العام او بطريق البدل من غير ترجح البعض على الباقى وهو المشترك او مع ترجحه وهو المأول * ولا يفيد تقييد الترجح بالدليل الظنى احترازا عن المفسر كما قيده البعض فقال من غير ترجح البعض بدليل ظنى وهو المشترك او مع ترجحه به وهو المأول لانه يبقى حينئذ داخلا فى قسم المشترك بل الاولى ترك التقييد ومنع الترجح فى المفسر لانه انما يثبت فيما يبقى فيه احتمال غيره وفى المفسر بطل جانب المرجوح بالكلية حتى صار كالخاص بل اقوى فلا يدخل فيما نحن فيه * والقسم الثانى وهو ان يكون راجعا الى بيان المتكلم لا يخلو من ان يكون ظاهر المراد للسامع او لم يكن والاول ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمل التخصيص والتأويل فهو النص والا فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم * وان لم يكن ظاهر المراد فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة او لنفسها والاول هو الخفى والثانى ان امكن دركه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل وان لم يكن مرجوا فهو المتشابه * والقسم الثالث وهو ان يكون راجعا الى الاستعمال لا يخلو من ان يكون اللفظ مستعملا فى موضوعه وهو الحقيقة اولا وهو المجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بسبب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية * والقسم الرابع وهو قسم الاستثمار لا يخلو من ان يستدل فى اثبات الحكم بالنظم او غيره والاول ان كان مسوقا له فهو العبارة وان لم يكن فهو الاشارة والثانى ان كان مفهوما لغة فهو الدلالة وان كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء وان لم يكن مفهوما لغة ولا شرعا فهى التمسكات الفاسدة * ولكن الاولى ان نضرب عن مثل هذه التكلفات صفحا لان بعض هذه الانحصارات غير تام يظهر بادنى تأمل بل يتمسك فيه بالاستقراء التام الذى هو حجة قطعا لان الكتاب ما يمكن ضبطه فى حق هذه التقسيمات والاستقراء فيما يمكن ضبطه حجة قطعية قوله (معرفة مواضعها) اى مآخذ اشتقاق الالفاظ التى هى اسماء لاقسام الكتاب فهذا يرجع الى اسماء للاقسام وقوله صيغة ولغة الى نفس ذلك القسم فان قوله المؤمنون

ومعانيها وترتيبها
واحكامها

مثلا يدل على مسمّيين موصوفين بالايمان صيغة ولغة ثم سمى هذا اللفظ بالعام فمأخذ اشتقاق هذا القسم العموم وقس عليه * وترتيبها * اى تقديم بعضها على البعض عند التعارض كما فى النص مع الظاهر او فى الوجود كما فى العام مع الخاص * ومعانيها * اى حقائقها وحدودها فى اصطلاح الاصوليين * واحكامها * اى الآثار الثابتة بها من ثبوت الحكم بها قطعا او ظنا ووجوب التوقف وغير ذلك * قال عامة الشارحين لما انقسم ما يرجع الى معرفة احكام الشرع من الكتاب عشرين قسما ثم انقسم كل واحد منها باعتبار هذا القسم اربعة اقسام صار اقسام الكتاب ثمانين قسما * ولكنه مشكل لان التقسيم على انواع * تقسيم الجنس الى انواعه بان يؤخذ من فوق بزيادة قيد قيد وهو التقسيم المصطلح بين اهل العلم ولا بد فيه من ان يكون مورد التقسيم مشتركا بين الاقسام فانك اذا قسمت الجسم الى جماد وحيوان كان كل واحد منهما جسما واذا قسمت الحيوان الى انسان وفرس وطير كان كل واحد منها جسما وحيوانا * وتقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى الحيوان والناطق * ولا يستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم بطريق الحقيقة فان اسم الانسان لا يطلق على الحيوان والناطق بل يطلق على المجموع * وتقسيم الشئ باعتبار اوصافه كتقسيم الانسان الى عالم وكاتب وابيض واسود ولا بد فيه من اشتراك مورد التقسيم ايضا ومن ان يوجد فى الجميع من يوصف بالكتابة دون العلم وبالبياض دون السواد وبالعكس ليتميز كل قسم عن غيره فى الخارج * وليس ما نحن بصدده من قبيل الاول لعدم اشتراك مورد التقسيم فيه بين الاقسام اذ لا يمكن ان يحكم على مأخذ العام مثلا بانه عام ولا على مأخذ المجاز بانه مجاز بل لا يمكن ان يحكم على ما ذكرنا انه من الكتاب واصل مورد التقسيم الكتاب * ولا من قبيل الثانى لان معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه وقس عليه سائر الاقسام * ولا من قبيل الثالث لان مورد التقسيم ليس بمشترك ولان معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الخاص ليس وصفا لحقيقة الخاص وهو لفظ الطواف او الركوع والسجود مثلا كما ان معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الانسان لا يكون وصفا لحقيقة الانسان وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه ليست من اوصافه فلا يستقيم التقسيم بهذا الاعتبار ايضا كما لا يستقيم ان يقال الانسان اقسام قسم منه ان مأخذ اسمه الانس وقسم منه ان معناه حيوان ناطق وقسم منه انه مقدم على الفرس فى الشرف * ولئن سلمنا ان المعانى المذكورة من اوصاف كل فرد باعتبار تعلقها به اذ صح ان يقال الخاص الذى مأخذ اشتقاق اسمه كذا او معناه كذا او حكمه كذا لا يستقيم ايضا اذ لا بد من ان يتميز كل قسم عن غيره بما يخصه ليظهر فائدة التقسيم ويمكن القول بان الخاص اربعة اقسام والعام كذلك الى آخر الاقسام وقد تعذر ذلك ههنا لان المعانى المذكورة لازمة لكل فرد من افراد كل قسم اذ ما من خاص الا ولاسمه مأخذ وله معنى وحكم وترتيب فكيف يتميز خاص عن خاص باعتبار هذه المعانى وهذا كما يقال الانسان قسمان قسم منه عريض الاظفار وقسم منه مستوى القامة وفساده ظاهر لان المعنيين من لوازم كل فرد فيم

واصل الشرع هو الكتاب والسنة فلا يحل لاحدان يقصر فى هذا الاصل بل يلزمه محافظة النظم و معرفة اقسامه و معانيه مفتقرا الى الله تعالى مستعينا به راجيا ان يوفقه بفضله

اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد

يتميز احد القسمين عن الآخر * ولا يقال التميز بين المعنيين ثابت فى العقل فيكفى ذلك لصحة التقسيم * لانا نقول ذلك ساقط الاعتبار فى التقسيم اذ التكلف الى هذا الحد فى التقسيم ليس من عادة اهل العلم وانك لا تجد تقسيما فى نوع من العلوم خصوصا فى العلوم الاسلامية بهذا الاعتبار فثبت ان تقسيم الكتاب على ثمانين قسما غير متضح بل الاقسام عشرون كما ذكره الشيخ ولكن لكل قسم معنى وحكم و ترتيب ولاسمه مأخذ على ان فى كونها عشرين قسما كلاما ايضاً * واعلم بان الشيخ رحمه الله لم يرد بقوله قسم خامس انه قسيم الاقسام الاربعة المتقدمة لانه لا يستقيم لما ذكرنا بل اراد ان معرفة تلك الاقسام متوقفة على هذا القسم فكأنه قسم خامس لها وهو كما يقال المفصل هو السبع الثامن من الكشاف لتوقف معرفة الكشاف عليه لا انه منه حقيقة * قوله (واصل الشرع هو الكتاب والسنة) خصهما بالذكر لان هذه الاقسام توجد فيهما دون الاجماع * ولان اكثر الاحكام تثبت بهما * ولان كل واحد منهما اصل للباقى على ما قيل لان الحكم لله تعالى وحده وقول الرسول ليس بحكم بل هو مخبر عن الله جل جلاله والكتاب هو كلام الله تعالى فيكون هو اصل الكل من هذا الوجه لكننا لا نعرف كلام الله تعالى الا بقول الرسول عليه السلام لانا لا نسمع من الله تعالى ولا من جبرائيل عليه السلام فيكون معرفة كلام الله تعالى متوقفة على قول الرسول فيكون هو الاصل من هذا الوجه واما الاجماع ففرع لهما ثبوتا من كل وجه وان كان فى اثبات الاحكام اصلا مطلقا * ثم قال فلا يحل لاحدان يقصر فى هذا الاصل * اى الكتاب ولم يقل فى هذين الاصلين مع سبق ذكر الكتاب والسنة لانه الآن فى بيان الكتاب دون السنة فلهذا افرده بالذكر * ومحافظة النظم يجوز ان يكون عبارة عن الحفظ الذى هو ضد النسيان اى يحفظه ويضبط اقسامه ومعانيه ويجوزان يكون عبارة عن المحافظة التى هى ضد الترك والتضييع اى يجعله نصب عينه وامام نفسه جاهدا فى معرفة اقسامه ومعانيه غير مجاوز عن حدوده * وقوله مفتقرا مستعينا راجيا احوال عن الضمير المنصوب فى يلزمه قوله (اما الخاص الى آخره) فقوله كل لفظ عام يتناول جميع المستعملات والمهملات ومايكون دلالته بالطبع كاخ على الوجع واح على السعال وهو جار مجرى الجنس بالنسبة الى ماذكرنا * فبقوله وضع لمعنى * خرج غير المستعملات عن الحد * والمراد بالوضع وهو تخصيص اللفظ بازاء المعنى او تعيين اللفظة بازاء معنى بنفسها لازمته وهى الدلالة على المعنى الناشئة من جهة الوضع فيدخل فيه الحقيقة والمجاز * وبقوله واحد خرج * المشترك لانه موضوع لاكثر من واحد على سبيل البدل وخرج المطلق ايضا على قول من لم يجعل المطلق خاصا ولا عاما وهو قول بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعى رحمهم الله لان المطلق ليس بمتعرض للوحدة ولا للكثرة لانهما من الصفات وهو متعرض للذات دون الصفات * وبقوله على الانفراد * خرج العام فانه وضع لمعنى واحد شامل للافراد اذ المراد من قوله على الانفراد كون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له

(فى)

وانقطاع المشاركة وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد وهو مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اى انفرد به وفلان خاص فلان اى منفرد به والخاصة اسم للحاجة الموجبة للانفراد عن المال وعن اسباب نيل المال فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد و يقطع الشركة

فى الخارج افراد اولم تكن * وقوله وانقطاع المشاركة * تأكيد للانفراد وبيان للازمه و بينهما نوع تغاير لان الانفراد بالنظر الى ذاته و انقطاع المشاركة بالنظر الى غيره * ولو قيل المراد بالوضع حقيقته وهو الوضع الاول لكان احسن لان الحقيقة او المجاز انما يثبت بالارادة لا باصل الوضع والخصوص و العموم انما يثبت كل واحد منهما بالنظر الى اصل الوضع فلا يكون الحقيقة او المجاز داخلا فيه بهذا الاعتبار بل انما يصير الخاص او العام حقيقة او مجازا اذا انضم اليه ارادة موضوعه اوغير موضوعه الا ترى ان المشترك الذى هو من هذا القسم انما يكون مشتركا اذا اعتبر مجردا عن الارادة فانه اذا انضم اليه ارادة لم يبق مشتركا لان ارادة الجميع لا يصح وبارادة البعض لم يبق الاشتراك ولكن الاشتراك بالنظر الى الوضع وصلاحية اللفظ لكل واحد على السواء * ولا يلزم عليه المأول فانه مع انضمام الارادة اليه من هذا القبيل لان الارادة لم يثبت يقينا فلم تخرجه من الاشتراك مطلقا بخلاف المفسر * فان قيل ان كان المراد من الوضع الوضع الاول فلا حاجة الى الاحتراز عن المشترك لانه عارض لم يكن فى الوضع الاول * وان كان مطلق الوضع فقد حصل الاحتراز عنه بقوله لمعنى لانه صيغة فرد كرجل فلا يدل على اكثر من معنى واحد كما لا يدل رجل على اكثر من مسمى واحد * قلنا المعنى فى الاصل مصدر يقال عنى يعنى عناية و معنى وان كان بمعنى المفعول ههنا فيجوزان يراد به المأخوذ من جهة واحدة ومن جهتين فصاعدا لان المصدر جنس قال الله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا وزوال معنى المصدرية بارادة المفعول منه لا يمنع ماذكرنا فان رتقا فى قوله تعالى كانتا رتقا لم يثن وان كان بمعنى مرتوقتين لبقاء صيغة المصدر فلما كان كذلك وجب تأكيده بالواحد قوله (وكل اسم) انما ذكر الاسم ههنا دون اللفظ لان مايدل على المشخص المعين وهو المراد من المسمى المعلوم لا يكون الا اسما بخلاف القسم الاول لان الدلالة على المعنى تحصل بالافعال والحروف ايضا * وقوله على الانفراد هنا احتراز عن المشترك بين المشخصات لانه بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لمسمى معلوم ولكن لا على الانفراد ثم المراد بالمعنى فى قوله وضع لمعنى ان كان مدلول اللفظ يدخل فيه المشخصات وغيرها فيكون الحد تاما متناولا خصوص الجنس والنوع والعين ويكون افراد خصوص العين بالذكر لقوة المغايرة بينه وبين غيره اذ لا شركة فى مفهومه اصلا بخلاف غيره من انواع الخصوص وهذا كتخصيص اولى العلم بالذكر فى قوله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات بعد دخولهم فى قوله الذين آمنوا لقوة التفاوت بينهم وبين عامة المؤمنين فى الدرجة والشرف وكتخصيص جبريل وميكائيل بالذكر فى قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال بعد دخولهما فى عموم قوله وملائكته لقوة منزلتهما وشرفهما عند الله تعالى * وان كان المراد منه ماهو كالعلم والجهل وهو الظاهر يكون هذا تعريفا لقسمى الخاص الاعتبارى والحقيقى لا تعريف

فاذا اريد خصوص الجنس قيل انسان لانه خاص من بين سائر الاجناس واذا اريد خصوص النوع قيل رجل واذا اريد خصوص العين قيل زيد وعمرو فهذا بيان اللغة والمعنى

الخاص من حيث هو خاص * وقيل تعريفه على هذا الوجه قوله فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد * ويؤيده ما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر الخاص اسم لفرد كالرجل والمرأة * والغرض من تحديد كل قسم بحد على حدة بيان ان الخصوص يجرى فى المعانى والمسميات جميعا بخلاف العموم فانه لا يجرى الا فى المسميات فيكون فى هذا تحقيق لنفى العموم عن المعانى ولهذا ذكر فى حد المشترك هو ما اشترك فيه معانى او اسام ليكون اشارة الى ان الاشتراك يجرى فى القسمين كالخصوص بخلاف العموم * ثم ذكر ههنا لمعنى واحد وذكر شمس الائمة رحمه الله لمعنى معلوم مكان واحد فعلى ما ذكر هنا يكون المجمل داخلا فيه لان اللفظ خاص سواء كان معلوما او مجهولا لان خصوصية اللفظ بالنسبة الى الواقع لا بالنسبة الى القائل والسامع فلا يشترط فيه العلم * وعلى ما ذكر شمس الائمة رحمه الله لا يدخل وهو الاصح لان الشيخين اتفقا فى بيان حكم الخاص انه لا يحتمل التصرف فيه بيانا لانه بين بنفسه والمجمل لا يعرف الا بالبيان فيكون خلاف الخاص * ويمكن ان يقال المجمل لا يدخل فى الحد على ما ذكره المصنف ايضا لانه لما تعرض للوحدة بقوله واحد والمجمل لا يعرف وحدة مفهومه وكثرته فلا يمكن الحكم عليه بالوحدة كما لا يمكن بالكثرة فلا يدخل وبعد لحوق البيان به ومعرفة وحدة معناه لم يبق مجملا فيدخل قوله (فاذا اريد خصوص الجنس قيل انسان) الجنس اعلى من النوع اصطلاحا * وتسمية الانسان جنسا والرجل نوعا على لسان اهل الشرع واصطلاحهم لانهم لا يعتبرون التفاوت بين الذاتى والعرضى الذى اعتبره الفلاسفة ولا يلتفتون الى اصطلاحاتهم ولهذا لم يذكروا حدودهم فى تصانيفهم وانما يذكرون تعريفات توقف بها على معنى اللفظ ويحصل بها التميز تركا منهم للتكلف واحترازا عما لا يعنيهم لحصول مقصودهم دونها * قال السيد الامام ناصر الدين السمرقندى رحمه الله فى اصول الفقه هذا كتاب فقهى لا نشتغل فيه بصنعة التحديد فى كل لفظ بل نذكر ما يعرف معانيها ويدل على حقايقها واسرارها بالكشوف والرسوم * وقال فيه فى موضع آخر ونحن لا نذكر الحدود المنطقية وانما نذكر رسوما شرعية يوقف بها على معنى اللفظ كما هو اللايق بالفقه * واذا كان كذلك لم يلتفتوا الى استبعادهم ذكر كلمة كل فى الحدود بانها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة لا للافراد ولا الى استنكارهم كون الرجل نوعا للانسان بان الانسان نوع الانواع اذ ليس بعده نوع عندهم فحكموا تارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى فحش التفاوت بينهما فى المقاصد والاحكام فقالوا لو اشترى عبدا فظهر انه امة لا ينعقد البيع بخلاف البهايم مع ان اختلاف النوع لا يمنع الانعقاد وحكموا تارة بكونهما نوعى الانسان نظرا الى اشتراكهما فى الانسانية واختلافهما فى الذكورة والانوثة * فهذا بيان اللغة والمعنى اى ما ذكرنا بيان معنى الخاص لغة وبيان معناه فى اصطلاح الاصوليين فاما بيان ترتيبه وحكمه فسيأتى

(قوله)

ثم العام بعده وهو كل لفظ ينتظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى * ومعنى قولنا من الاسماء المسميات هنا ومعنى قولنا لفظا او معنى هو تفسير للانتظام يعنى ان ذلك اللفظ انما ينتظم الاسماء مرة لفظا مثل قولنا زيدون ونحوه او معنى مثل قولنا من وما ونحوهما والعموم فى اللغة هو الشمول يقال مطر عام اى شمل الامكنة كلها وخصب عام اى عم الاعيان ووسع البلاد

قوله (ثم العام بعده) اى بعد الخاص فى الوجود لا عند التعارض لان المفرد مقدم على المركب وجودا فى الذهن * كل لفظ فتخصيص اللفظ بالذكر اشارة الى ان العموم من عوارض الالفاظ دون المعانى * والمراد اللفظ الموضوع على التفسير الذى ذكرناه بقرينة مورد التقسيم فيخرج منه ما يدل بالطبع * وقوله ينتظم * اى يشمل احتراز عن المشترك فانه لا يشمل معنيين بل يحتمل كل واحد على السواء * وقوله جمعا * احتراز عن التثنية فانها ليست بعامة بل هى مثل سائر اسماء الاعداد فى الخصوص * واما من قال حد العام هو اللفظ الدال على الشيئين فصاعدا فقد احترز عنها ايضا بقوله فصاعدا * وعن اشتراط الاستغراق فانه عند اكثر مشايخ ديارنا ليس بشرط * وعند مشايخ العراق من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعى وغيرهم من الاصوليين هو شرط وحد العام عندهم هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد واحترزوا بقولهم المستغرق لجميع ما يصلح له عن النكرات فى الاثبات وحدانا وتثنية وجمعا لان رجلا يصلح لكل ذكر من بنى آدم لكنه ليس بمستغرق وقس عليه رجلين ورجالا * وبقولهم بحسب وضع واحد عن اللفظ المشترك او الذى له حقيقة ومجاز اذا عم كالعيون والاسود فانه لا يتناول مفهوميه معا * فالحاصل ان الاستغراق شرط عندهم والاجتماع عندنا ويظهر فائدة الخلاف فى العام الذى خص منه فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية * ولهذا ظن بعض الناس ان العام لا يتناول جميع الافراد عند عدم المانع لقوله جمعا من الاسماء وهو نكرة فى الاثبات فيتناول جمعا من الجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد نص فى باب الفاظ العموم انه شامل لكل ما يطلق عليه الا انه لما لم يشترط لحقيقة العموم تناول الكل قال جمعا من الاسماء قوله (ومعنى قولنا من الاسماء يعنى من المسميات * فقوله يعنى لم يقع موقعه الا ان يأول بمعنى اى لانه يستعمل فى محل التفسير ككلمة اى فيكون معناه اى من المسميات ويدل عليه عبارة شمس الائمة فانه قال ونعنى بالاسماء ههنا المسميات * ثم قيل تفسير الاسماء بالمسميات مع ان الاسم والمسمى واحد عندنا احتراز عن التسميات لان الاسم يذكر ويراد به التسمية كما فى قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى اى التسميات وقوله عليه السلام ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما ويقال ما اسمك اى ما تسميتك فاذا احتمل الاسم التسمية احترز عنها واكده بقوله من المسميات * والاظهر انه احتراز عن المعانى فان الاسم كما يدل على المشخص يدل على المعنى وقد اختار ان اللفظ الواحد لا ينتظم جمعا من المعانى كما سيأتى فلذلك فسر الاسماء بالمسميات قوله (لفظا) اى صيغته تدل على الشمول كصيغ الجموع مثل زيدون ورجال * او معنى اى عمومه باعتبار المعنى دون الصيغة كمن وما والجن والانس فانها عامة من حيث المعنى حيث تناولت جمعا من المسميات دون الصيغة لانها ليست باسم جمع كذا قال ابو اليسر رحمه الله * ولا يقال الحد المذكور ليس بجامع لان النكرة المنفية ونحوها عامة كما نص عليه فى هذا

الكتاب وسائر الكتب ولم يتناولها هذا الحد اذهى ليست بلفظ موضوع لانتظام جمع من المسميات بل عمومها ضرورى كما عرف * لانا نقول الحدود لبيان الحقائق وعمومها مجازى لصدق حد المجاز عليه فان رجلا فى قوله مارأيت رجلا لفظ اريد به غير ماوضع له لعلاقة بين المحلين اذ الرجل وضع للفرد واريد به غير موضوعه وهو العموم ههنا بقرينة النفى كما اريد بالاسد الشجاع فى قوله رأيت اسدا يرمى بقرينة الرمى للعلاقة بينهما * وقد نص على مجازيته فى شرح اصول الفقه لابن الحاجب واذا كان كذلك لايمنع عدم دخولها فى الحد صحته * على انا ان سلمنا ان عمومها حقيقى لايقدح ذلك فى صحة الحد ايضا لان الحد المذكور لبيان العام صيغة ولغة بدلالة مورد التقسيم لالمطلق العام وعموم النكرة المنفية لم يثبت بالصيغة بل بالضرورة والحد المذكور جامع مانع للعام الصيغى فيكون صحيحا * ولولم يشترط الوضع فى اللفظ بان اجرى على اطلاقه ولم يلتفت الى مورد التقسيم لكان الحد متنا ولالها اذهى لفظ ينتظم جمعا من المسميات معنى فتبين بما ذكرنا ان الحد جامع كما انه مانع قوله (ونخلة عميمة اى طويلة) قيل لما كانت اجزاؤها كثيرة شملت الهواء اكثر من غيرها * وقيل لما طالت تشعبت اكثر مما اذا لم تطل * والقرابة اذا توسعت انتهت الى صفة العمومة * فاول درجات القرابة البنوة ثم الابوة ثم الاخوة ثم العمومة فبها تنتهى وتتوسع وليس بعدها قرابة اخرى اذ سائر القرابات بعد هذه الاربعة فرع لهذه الاربعة ولهذا انتهت المحرمية التى هى من احكام القرابة الى العمومة ولم تتعدّ الى فروعها * ولم يتعرض الشيخ للخؤلة لان الاصل قرابة الاب اذ النسب الى الآباء * واعلم ان القاضى الامام ابازيد رحمه الله عرف العام كما عرفه الشيخ لكنه فسر الاسماء بالمسميات كذا قال صاحب الميزان والانتظام لفظا اومعنى بطريق آخر فقال واما العام فما ينتظم جمعا من الاسماء لفظا اومعنى كقولك الشئ فانه اسم لكل موجود ولكل موجود اسم على حدة والانسان اسم عام فى جنسه لان جنسه يشتمل على افراد ولكل فرد اسم على حدة * ونقول مطر عام اذا عم الامكنة فيكون عاما بمعناه وهو الحلول بالامكنة لا باسماء يجمعها المطر * فسياق كلامه هذا يشير الى ان مراده من الاسماء المسميات لان قوله ولكل موجود اسم على حدة ولكل فرد اسم على حدة يدل عليه ويشير ايضا الى ان الانتظام لفظا ان يشمل اللفظ اسماء مختلفة كالشئ فانه يشمل الارض والسماء والجن والانس وغيرها والانتظام معنى ان يحل المعنى محالّ كثيرة فيدخل المحال المختلفة تحت العموم بواسطة المعنى كمعنى المطر لما حل محال كثيرة دخلت المحال تحت لفظ المطر دخول الموجودات تحت لفظ الشئ لكن بواسطة معناه وهو حلوله بها لا بلفظه لانه لادلالة له على المحال بخلاف الشئ فان لفظه يدل على ما انتظمه * فالشيخ رحمه الله لما رأى ان انتظام اللفظ لمدلولات الاسماء لا للاسماء وان دخول المحال تحت لفظ المطر بطريق الالتزام ولامدخل له فى التعريفات فسر الاسماء بالمسميات والانتظام اللفظى والمعنوى بما ذكر فى الكتاب احترازا عما اختاره

ونخلة عميمة اى طويلة والقرابة اذا توسعت انتهت الى صفة العمومة

القاضى الامام واختيار اللاصوب ووافقه شمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وغيرهما * فالشئ والانس والجن ونحوها عام لفظى فى اختيار القاضى الامام وعام معنوى فى اختيارهم قوله (وهو كالشئ هذا من نظائر العام المعنوى والغرض من ايراده بعدما اورد نظير المعنوى مرة ان يبين انه عام معنوى لا لفظى كما ظنه القاضى وانه عام لامشترك كما ذهب اليه بعض المتكلمين من اهل السنة فانهم لما تمسكوا فى مسئلة خلق الافعال بعموم قوله تعالى الله خالق كل شئ وقالوا الشئ اسم عام يتناول كل موجود فيدخل فيه الاعيان والاعراض اعترض الخصوم وقالوا قد خص منه ذات الله تعالى وصفاته فلا يجوز الاحتجاج به بعد الخصوص لخروجه عن كونه حجة او لصيرورته ظنيا * فاجاب بعض المتكلمين عن هذا الاعتراض بانا لانسلم انه عام بل هو مشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحقايق ولئن اعتبر معنى الوجود فذلك ايضا مختلف لانه يطلق على ذات الله تعالى وهو واجب الوجود وعلى غيره وهو جائز الوجود والاختلاف بين الوجودين اكثر من الاختلاف بين الشمس والينبوع والباصرة لجواز المساواة بينها فى كثير من المعانى واستحالتها فيما نحن فيه فاذا اريد به المحدث يمتنع دخول القديم تحته كما فى سائر الاسماء المشتركة * والعامة سلموا عمومه وقالوا انه عام باعتبار مطلق الوجود فانه متحد واختلاف الحقايق لايمنع الدخول تحت امر عام فان لفظ العرض يتناول الاضداد وكذا لفظ اللون يتناول السواد والبياض بمعنى اعم منهما فلا يلزم منه الاشتراك وهذا معنى قوله وان كان كل موجود يتعرف باسمه الخاص * ولكن بعضهم منعوا التخصيص فيه وقالوا التخصيص انما يجرى فيما يوجب ظاهر الكلام دخول المخصوص فيه لولا المخصص وهذا الكلام لايوجب دخول المخاطب فيه فان من قال دخلت الدار وضربت جميع من فيها واخرجتهم منها لايوجب ذلك دخوله فى عموم كلامه ليصير ضاربا نفسه ومخرجا لها فلا يعد هذا تخصيصا وكذا فى الاحكام اذا قال الرجل لامرأته طلقى من نسائى من شئت وله اربع نسوة لايدخل المخاطبة فى هذا الخطاب حتى لو طلقت نفسها لايقع فكذا هذا * وحاصل هذا الجواب ان دليل العقل لايصلح مخصصا لان التخصيص لاخراج مايمكن دخوله تحت اللفظ وخلاف المعقول لايمكن ان يتناوله اللفظ * ولان التخصيص يكون متأخرا متصلا او منفصلا وهذا سابق * واكثرهم سلموا كونه مخصوصا لان دليل العقل يصلح مخصصا عند عامة الفقهاء والمتكلمين ولكنهم لم يسلموا صيرورته ظنيا بمثل هذا التخصيص لان ذلك فى تخصيص يقبل التعليل او التفسير كما ستعرف فاما فيما لايقبله فلا الاترى ان العام بالاستثناء وهو من دلائل التخصيص عندهم كدليل العقل لايخرج من القطع الى الظن لانه لايقبل التعليل فكذا هذا * وقوله وان كان كل موجود يتعلق بقوله

وهو كالشئ اسم عام يتناول كل موجود عندنا ولايتناول المعدوم خلافا للمعتزلة وان كان كل موجود ينفرد باسمه الخاص

يتناول كل موجود عندنا * وقوله ولا يتناول المعدوم معترض بينهما وفيه احتراز عن مذهبهم * وقوله عندنا احتراز عن القول بالاشتراك لا عن قول المعتزلة فافهم قوله (وهذا سهو منه اى قوله او المعانى سهو منه وفى ذكر السهو دون الخطأ رعاية الادب اذ لا عيب فى السهو للانسان والسهو ما يتنبه صاحبه بادنى تنبيه والخطأ ما لا يتنبه صاحبه او يتنبه بعد اتعاب كذا قال صاحب المفتاح * ثم معنى قوله سهو او مأول انه لا يخلو من ان اراد من قوله جمعا من المعانى تعددها حقيقة او مجازا * فان اراد الاول فلا يمكن تصحيح كلامه لان تعدد المعانى حقيقة لا يكون بتعدد افرادها فى الخارج بل بتعددها فى الذهن وذلك لا يكون الا عند اختلافها فانك اذا رأيت انسانا وثبت فى ذهنك معناه ثم رأيت آخر وآخر لا يثبت معنى آخر فى ذهنك وان كان انسانية زيد فى الخارج غير انسانية عمرو وخالد ولكن اذا رأيت اسدا او ذئبا او فرسا او غيرها يثبت معنى آخر فى ذهنك غير الاول فثبت ان تعدد المعانى انما يكون عند اختلافها وحينئذ لا يتناولها لفظ واحد على سبيل الشمول لان افراد العام لا بد من ان تكون متفقة فاذا اختلفت المعانى اختلفت افراد العام فلا يدخل تحت لفظ واحد الا بطريق البدل وذلك يسمى مشتركا ولا عموم له عنده ايضا * ولا يلزم على هذا لفظ العرض او الاعراض بانه يشمل المعانى المختلفة على سبيل الحقيقة لان تناوله ليس لكونها معانى مختلفة فى ذواتها بل لكون كل واحد منها عرضا وهذا معنى واحد الا ترى انه لا يتناول البياض او السواد او الحركة او السكون لانه سواد او بياض او حركة او سكون بل لكون كل واحد منها مستحيل البقاء فيكون كالشئ يتناول كل موجود بمعنى الموجود لا غير * توضيحه انه لم يوضع بازاء السواد او البياض فانه لو فسر معناه بانه السواد او البياض او نحوه يخطأ لغة * وقوله اختلافها وتغايرها ترادف ههنا وان كان الاختلاف فى نفس الامر اخص من التغاير لاستلزامه التغاير من غير عكس * وان اراد الثانى امكن تصحيحه لان المعنى الواحد يجوز ان يسمى معانى مجازا لتعدده فى الخارج بسبب تعلقه بالمحال المتعددة كالخصب يوصف بالعموم مجازا لما ذكرنا * ولا بد للعام من معنى متحد يشترك فيه افراد العام ليصح شموله اياها به وهو معنى قولنا افراد العام متفقة الحدود وذلك كلفظة مسلمون مثلا فانه لا يتناول الاشخاص الداخلة تحتها الا بمعنى الاسلام ثم ذلك المعنى لما كان متعددا فى الخارج فان اسلام زيد غير اسلام عمرو وان كان متحدا حقيقة سماه معانى مجازا فيصير ما ذكر على هذا التأويل موافقا لما ذكرنا فى التحقيق ولكن كان ينبغى ان يقول والمعانى بالواو التى هى لمطلق الجمع ليصح هذا التأويل ويصير تقدير كلامه العام ما يتناول جمعا من المسميات مع المعنى الذى به صارت متفقة ولكنه سماه معانى مجازا وهذا هو تفسير العام عندنا ايضا * قال شمس الائمة رحمه الله وهكذا رأيت فى بعض النسخ من كتابه اى بالواو لكن قوله او يأبى هذا

وذكر الجصاص رحمه الله ان العام ما ينتظم جمعا من الاسماء او المعانى وقوله او المعانى سهو منه او مأول لان المعانى لا تتعدد الا عند اختلافها وتغايرها وعند اختلافها وتغايرها لا ينتظمها لفظ واحد بل يحتمل كل واحد منها على الانفراد وهذا يسمى مشتركا وقد ذكر بعد هذا ان المشترك لا عموم له فثبت انه سهو او مأول وتأويله ان المعنى الواحد لما تعدد محله يسمى معانى مجازاً لاجتماع محاله لكن كان ينبغى ان يقول والمعانى

التأويل لان او لاحد الشيئين والعام يشمل كليهما فلا يصح هذا التأويل الا ان يجعل او بمعنى الواو وفيه بعد فلهذا قال والصحيح انه سهو * هذا معنى كلام الشيخ رحمه الله وحاصله انه لم يجوز ان يشمل اللفظ معانى مختلفة لئلا يلزم القول بعموم المعانى وجعل المعانى مجازا عن معنى واحد ولكن اخاه صدر الاسلام ابا اليسر رحمه الله ذكر فى اصول الفقه ان الجصاص بقوله او المعانى لم يرد عموم المعانى ولكن يحتمل انه اراد بقوله من الاسماء او المعانى ما ينتظم جمعا من الاعيان او الاعراض فانه اذا قال المسلمون عم المسلمين اجمع واذا قال الحركات عم الحركات كلها وهى المعانى فجعل ابو اليسر المعانى على حقيقته وهذا اصح لانه يجوز ان يتناول اللفظ الواحد معانى مختلفة بمعنى اعم منها كما فى قولنا المعانى والعلوم والاعراض ونحوها فان كلا منها عام على الحقيقة لكونه موضوعا لجمع من مدلولاته ولكن بمعنى متحد يشمل الكل وهو مطلق المعنى والعلم والعرض كما اشرنا اليه الا ترى ان الشئ يتناول المعانى المختلفة بمعنى الموجود كما يتناول الاعيان فيجوز ان يتناول لفظ آخر معانى مختلفة بمعنى يشملها فعلى هذا يكون العام قسمين ما يتناول الاعيان بمعنى واحد وما يتناول المعانى بمعنى يعمها فيصح قوله او المعانى ويكون حده متعرضا للقسمين فيكون جامعا ولا يتعرض حد المصنف الا لقسم واحد فلا يكون جامعا الا ان يكون المراد من المسمى مفهوم اللفظ فحينئذ يتناولها وعن هذا قيل فى تحديد العام هو لفظ ينتظم جمعا من المفهومات بالوضع ولكن طعنه على ابى بكر الجصاص يأبى هذا الحمل فافهم * ولا يلزم مما ذكرنا القول بعموم المعانى لان العموم وصف للمشتمل لا للمشتمل عليه اذ العام نعت فاعل كما فى قولنا الرجال فانه هو الموصوف بالعموم لا الافراد الداخلة تحته وههنا الشامل هو اللفظ سواء اشتمل على اعيان او على معان فيجوز وصفه بالعموم بالاتفاق * فاما المعنى اذا شمل اشياء من غير ان يدل لفظه على الشمول كمعنى المطر او الخصب اذا شمل الامكنة والبلاد فهذا هو محل الخلاف فعند العامة لا يوصف بالعموم الا مجازا وعند البعض يوصف به حقيقة وما نحن فيه ليس من ذلك الباب فى شئ * ولا يقال حده ليس بمانع لان قوله ما ينتظم يتناول المعنى كما يتناول اللفظ والمعنى لا يوصف بالعموم حقيقة ولهذا تعرض المصنف للفظ فقال كل لفظ * لانا نقول يجوز عنده وصف المعنى بالعموم حقيقة فانه ذكر ان اطلاق لفظة العموم حقيقة فى المعانى كما هو فى الالفاظ يقال عمهم الخصب باعتبار المعنى من غير ان يكون هناك لفظ كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله قوله (واما المشترك) اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشتركة فيها * وقوله احتمل كذا اى بالوضع عرف ذلك بمورد التقسيم لان هذا تقسيم نفس اللفظ ودلالته على المعنى من غير نظر الى ارادة المتكلم والمجاز لا يثبت الا بارادته * وقوله

والصحيح انه سهو واما المشترك فكل لفظ احتمل معنى من المعانى المختلفة

من المعانى او الاسماء يوهم ان عدد الثلاث شرط فى الاشتراك كما هو شرط فى العموم وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين او الاسمين ايضا كالقرء ولهذا قيل فى حده هو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا اولا من حيث هما مختلفتان * فاحترز بالموضوعة لحقيقتين مختلفتين عن الاسماء المفردة * وبقوله وضعا اولا عن المنقول * وبقوله من حيث هما مختلفتان عن مثل الشئ فانه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة فى معنى واحد * وقوله او اسماء من الاسماء على اختلاف المعانى معناه او مسمى من المسميات المختلفة المعانى باعتبار اختلافها لا باعتبار معنى يشملها بخلاف العام فانه قد يشمل المسميات المختلفة المعانى لكن لا لاختلافها فى ذواتها بل بمعنى يشملها كما ذكرنا * واعلم ان ذكر كلمة او فى التحديد ان كان يؤدى الى تقسيم الحد فهو باطل لعدم حصول المقصود وهو التعريف * وان كان يؤدى الى تقسيم المحدود لا الى تقسيم الحد فهو جائز لعدم الاختلال فى التعريف * ثم ان تناول القسمين لفظ من الفاظ الحد فهو تقسيم المحدود والا فهو تقسيم الحد كما لو قيل الجسم مايتركب من جوهرين او اكثر يكون تقسيما للمحدود لتناول التركب اياهما ولو قيل الجسم مايتركب من جوهرين او ماله ابعاد ثلاثة يكون تقسيما للحد لعدم دخولهما تحت لفظ من الفاظ الحد فيفسد فقوله او اسما من الاسماء من قبيل تقسيم المحدود لا من تقسيم الحد لدخولهما تحت قوله كل لفظ احتمل فيكون معناه المشترك ما احتمل واحدا من مفهومات اللفظ كما ان قوله فى تحديد العام لفظا او معنى تقسيم للمحدود لدخولهما تحت قوله ينتظم * وقوله على اختلاف حال من قوله من الاسماء * وعلى بمعنى مع كما فى قولك تبحر فلان فى العلوم على صغر سنه اى مع * والعامل فيه الفعل المقدر فى الظرف * ومحل الظرف النصب على الصفة لاسما * واللام فى المعانى بدل من الاضافة * وتقدير الكلام احتمل اسما استقر هو من الاسماء مختلفة معانيها * وقوله على وجه حال من المعانى ومن الاسماء جميعا بمعنى الشرط * والعامل فيه احتمل * واللام فى الجملة بدل من الاضافة * والتقدير احتمل معنى من المعانى او اسما من الاسماء بشرط ان لا يثبت الا واحد من المعانى او الاسماء اى واحد من مفهوماته * ومرادا تمييز * والضمير فى به راجع الى اللفظ * ثم المراد من المعانى ان كان مفهومات الالفاظ فالمراد من الاسماء الالفاظ الدالة عليها ولهذا قال شمس الائمة الكردرى رحمه الله تعالى ان لفظ العين ان كان موضوعا بازاء لفظ الشمس والينبوع والذهب فهو نظير اشتراك الاسماء وان كان موضوعا بازاء مفهومات هذه الالفاظ فهو نظير اشتراك المعانى * وان كان المراد ههنا المعانى الذهنية كالعلم والجهل وهو الظاهر فالمراد من الاسماء المسميات اى الاعيان فالعين على هذا نظير الاسماء وكذا المولى والقرء ولهذا قال بعده من الاسماء ونظير المشترك فى المعانى الاخفاء للاظهار والسر والنهل للرى والعطش ولفظ بان بمعنى انفصل وظهر وبعد * وقوله

او اسما من الاسماء على اختلاف المعانى على وجه لا يثبت الا واحد من الجملة مرادا به مثل العين اسم لعين الناظر وعين الشمس وعين الميزان وعين الركبة وعين الماء وغير ذلك ومثل المولى

من الاسماء قيل يتعلق بالقرء اى مثل القرء الذى هو بمعنى الحيض والطهر فانه من الاسماء الجامدة وهو المشترك دون القرء الذى بمعنى الجمع والانتقال * والاوجه انه يتعلق بالمجموع اى هذه النظائر من الاسماء لا من المعانى كما بينا * قوله وغير ذلك فانه اسم ايضا للدينار والمال النقد والجاسوس والديدبان والمطر الذى لا يقلع وولد البقر الوحش وخيار الشئ ونفس الشئ يقال هو هو بعينه والناس القليل يقال بلد قليل العين اى قليل الناس وماء عن يمين قبلة العراق يقال نشأت سحابة من قبل العين وحرف من حروف المعجم وعيب فى الجلد يقال فى الجلد عين * واعاد لفظة مثل فى المولى لئلا يتوهم عطفه على مفهومات العين فيفسد المعنى اذا ولان المغايرة بين الشيئين قد تكون على وجه يكون بينهما غاية الخلاف كالضدين وقد لا تكون كذلك ولا يبعد ان يذهب الوهم الى ان اللفظ اذا دل على شئ لا يجوز ان يدل على ضده لغاية البعد بينهما بخلاف القسم الآخر الا ترى انه لا يقبل العموم بالاتفاق فالشيخ ازال ذلك الوهم بايراد هذين النظيرين وبين ان الاشتراك يثبت فى النوعين جميعا * ثم لما بين ان لا عموم للمشترك اورد نظيرا من هذا الجنس وهو الصريم توضيحا لما ادعاه اذ هو اشد دلالة على انتفاء العموم لان احدا لم يقل بالعموم فى مثل هذا المشترك كما سنبينه ولهذا قال على الاحتمال لا على العموم * واعلم ان الاشتراك خلاف الاصل والمراد به ان اللفظ اذا دار بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدمه لان الاشتراك يخل بالفهم فى حق السامع لتردد الذهن بين مفهوماته وقد يتعذر عليه الاستكشاف اما لهيبة المتكلم او للاستنكاف من السؤال فيحمله على غير المراد فيقع فى الجهل وربما ذكره لغيره فيصير ذلك سببا لجهل جمع كثير ومن هذا قيل السبب الاعظم فى وقوع الاغلاط حصول اللفظ المشترك وكذا فى حق القائل لانه يحتاج فى تفسيره الى ان يذكره باسم خاص فيقع تلفظه بالمشترك عبثا * ولانه ربما ظن ان السامع تنبه للقرينة الدالة على المراد مع ان السامع لم يتنبه لها فيتضرر كمن قال لعبده اعط فلانا عينا واراد به خبزا او شيئا آخر من الاعيان فاعطاه دينارا فيتضرر السيد * فهذا يقتضى امتناع الوضع كما ذهب اليه جماعة ولكن وقوعه لما ابى ذلك بقى اقتضاء المرجوحية وهو المعنى بكونه غير اصل * يوضح ماذكرنا ان لكل فرد من افراد المشترك اسما خاصا آخر به يصير اللفظ المشترك مرادا فالذلك المعنى من غير عكس ولكنه انما وقع اما لغفلة من الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه ابو هاشم واتباعه بان نسى وضعه الاول وقد اشتهر فى قوم فوضعه ثانيا لمعنى آخر واشتهر فى آخرين ثم تراضى الكل على الوضعين او لاختلاف الواضعين بان ما وضعه واضع لمعنى وضعه آخر لآخر ثم اشتهر كلاهما بين الاقوام او للقصد الى تعريف الشئ لغيره مجملا غير مفصل اذ هو مقصود فى بعض الاحوال كالتفصيل فى عامة الاحوال الا ترى ان ابا بكر رضى الله تعالى عنه كيف اجمل على الكافر الذى سأله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما

والقرء من الاسماء وهو مأخوذ من الاشتراك

الى الغار وقال من هو فقال هو رجل يهدينى السبيل * وان كانت توقيفية كما ذهب اليه الاشعرى وابن فورك فللابتلاء كما فى انزال المتشابه فيلزم مما ذكرنا ان لا يدل على كلا المعنيين بالوضع خلافا لقوم لما سنذكر * واعلم ان النزاع فيما اذا اريد به كل واحد من معنييه لا المجموع من حيث هو مجموع فانه غير متنازع فيه والفرق بينهما ثابت اذ من شرط الارادة الخطور بالبال ويجوز ان يكون مريدا لهذا ولذاك ويكون غافلا عن المجموع من حيث هو مجموع لغفلته عن الهيئة الاجتماعية التى هى احد اجزاء المجموع من حيث هو مجموع * ويتضح الفرق بان فى اعتبار الجمعية يصير كل واحد من المعنيين جزء المعنى وبدون هذا الاعتبار يصير كل واحد كأنه هو المعنى بتمامه الا ترى انك لو قلت كل من دخل دارى فله درهم يستحق كل داخل درهما ولو قلت جميع من دخل دارى فله درهم يستحق جميع الداخلين درهما واحدا * واذا عرفت هذا فاعلم انه يجوز عند الشافعى وابى بكر الباقلانى وجماعة من المعتزلة كالجبائى وعبدالجبار وغيرهم ان يراد بالمشترك كل واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما كاستعمال العين فى الباصرة والشمس لا كاستعمال القرء فى الحيض والطهر معا واستعمال افعل فى الامر بالشئ والتهديد عليه لانه يمتنع الجمع بينهما * الا عند الشافعى وابى بكر متى تجرد المشترك عن القرائن الصارفة الى احد معنييه وجب حمله على المعنيين كسائر الالفاظ العامة وعند الباقين لا يجب فصار العام عندهما قسمين قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها * وعند بعض المتأخرين يجوز اطلاقه عليهما مجازا لا حقيقة * وعند اصحابنا وبعض المحققين من اصحاب الشافعى وجميع اهل اللغة وابى هاشم وابى عبدالله البصرى لا يصح ذلك حقيقة ولا مجازا * فمن جوز ذلك حقيقة تمسك بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فقيل اريد بالسجود وهو لفظ واحد معنيان مختلفان لان سجود الناس وهو وضع الجبهة غير سجود الدواب وهو الخشوع والاصل فى الاطلاق الحقيقة والدليل على ان المراد من سجود الناس وضع الجبهة لا الخشوع تخصيص كثير من الناس بالسجود دون من عداهم ممن حق عليه العذاب مع استوائهم فى السجود بمعنى الخشوع * وبقوله عز ذكره ان الله وملائكته يصلون على النبى اريد به معنيان مختلفان لان الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار مع ان الاصل فى الاطلاق الحقيقة * ومن جوز ذلك مجازا لا حقيقة قال لا يسبق المجموع الى الفهم عند اطلاق المشترك بل يسبق احد مفهوميه على سبيل البدل فيكون حقيقة فى احد معنييه فلو اطلق عليهما كان مجازا لكونه مستعملا فى غير ما وضع له لعلاقة مخصوصة وهى تسمية الكل باسم الجزء وفيه تقليل الاشتراك الذى هو خلاف الاصل لانه لو كان حقيقة فيهما صار مشتركا بين ثلاثة معان * واما العامة فقالوا لو جاز استعماله فيهما معا يلزم الجمع بين المتنافيين لكون المستعمل مريدا لاحد مفهوميه خاصة ضرورة كونه مريدا له وما غير مريد اياه ايضا لاستعماله فى المفهوم

الآخر المستلزم لعدم ارادة الاول باعتبار اصل الوضع فيكون كل واحد من مفهوميه مرادا وغير مراد * يوضحه ان اللفظ بمنزلة الكسوة للمعانى والكسوة الواحدة لا يجوز ان يكتسيها شخصان كل واحد بكمالها فى زمان واحد فكذا لا يجوز ان يدل اللفظ الواحد على احد مفهوميه بحيث يكون هو تمام معناه ويدل على المفهوم الآخر كذلك ايضا فى ذلك الزمان نعم انما يجوز ذلك لو كان كل واحد من مفهوميه جزء المعنى فيكون دلالته على المجموع من حيث هو مجموع وقد اتفقوا انه ليس كذلك * ولانه لا يتحقق مقصود الواضع لانه ما وضعه الا لفرد من افراد مفهوماته فقط ولا يحصل الابتلاء ولا التعريف الاجمالى ايضا لانه يصير معلوما من كل وجه * واما تمسكهم بالاية الاولى فضعيف لان المراد من السجود هو الخشوع والانقياد على ما قيل وهو يعم الجميع فلا يختلف المعنى * والاوجه ان قوله تعالى وكثير مرفوع بفعل مضمر يدل عليه يسجد الاول اى ويسجد له كثير من الناس سجود طاعة وعبادة فيكون يسجد الاول بمعنى الانقياد والخضوع والثانى بمعنى العبادة فيختلف المعنى لاختلاف اللفظ * وكذا تمسكهم بالآية الثانية لان المراد من الصلوة هو العناية بامر الرسول اظهارا لشرفه فيعم الرحمة والاستغفار * او تقديرا لآية ان الله يصلى وملائكته يصلون * واما قولهم يجوز ذلك مجازا تسمية للكل باسم الجزء ففاسد لان اطلاق اسم الجزء على الكل وعكسه انما يجوز للملازمة بينهما اذ الجزء مستلزم للكل من حيث هو جزء والكل مستلزم للجزء من كل وجه فان الوجه مستلزم للذات والذات مستلزم له ايضا فيجوز ذكر الوجه وارادة لازمه وعكسه فاما ما نحن فيه فليس من هذا الباب لان الينبوع الذى هو من مفهومات العين لا يستلزم الشمس ولا الباصرة ولا الذهب بوجه وكذا العكس وكيف يستلزمها ولا اتصال له بها بوجه لا من حيث الوجود ولا من حيث كونه مفهوم اللفظ لان كونه من مفهومات العين لا يتوقف على كون الباقى مفهوما منه فلا يكون بينهما علاقة بوجه فلا يجوز اطلاقه عليهما مجازا كما لا يجوز حقيقة لان المجاز ذكر الملزوم وارادة اللازم * وقيل انه يعم فى النفى دون الاثبات كالنكرة والجامع ان كل واحد منهما يتناول واحدا من الجملة غير عين * وقيل لا يعم فيه ايضا لما ذكرنا * والجواب عن الاعتبار بالنكرة ان عمومها فى النفى انما يثبت ضرورة صدق خبره لا بموجب اللفظ ومثل تلك الضرورة لم يوجد فى المشترك فانك لو قلت ما رأيت عينا واردت به الينبوع دون سائر مفهوماته لكنت صادقا وان تعمم فى ذلك المفهوم بخلاف قولك ما رأيت رجلا كذا فى الميزان * ولا يلزم عليه ما لو حلف لا يكلم مواليه حيث يتناول يمينه الاعلى والاسفل وفيه تعميم المشترك فى النفى لان ذلك ليس لوقوعه فى موضع النفى بل لان المعنى الذى دعاه الى اليمين وهو بغضه اياهم غير مختلف فيها فلا يتحقق فيه الاشتراك بل اللفظ فى هذا الحكم بمنزلة العام فان اسم الشئ يتناول الموجودات كلها باعتبار معنى واحد وهو صفة الوجود فكان منتظما للكل كذا هذا هكذا ذكر شمس الائمة رحمه الله فى اصول الفقه ومال الى القول الاول فى المبسوط وشرح الجامع قوله (وهذا يفارق المجمل) انما

ولا عموم لهذا اللفظ
وهو مثل الصريم
اسم لليل والصبح
جميعا على الاحتمال
لا على العموم وهذا
يفارق المجمل

ذكر هذا لان بعض من صنف فى هذا الفن جعل الكتاب قسمين محكما و متشابها و جعل كل كلام فيه ظهور من انواع المحكم و جعل كل كلام فيه خفاء من اقسام المتشابه و جعل المشترك من انواع المجمل و جعل المجمل مما يعرف بالتأمل فى القرائن اذا المذهب عنده ان المتشابه مع جميع اقسامه مما يمكن ان يعلمه الراسخ فى العلم فالمصنف رحمه الله نفى ذلك و فرق بينهما بما ذكر كذا سمعت من شيخى قدس الله روحه * فان قلت هذا تقسيم معقول سهل المأخذ موافق للكتاب وهو قوله تعالى * هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات * فمن اين وقع هذه التقاسيم المعضلة المخالفة لظاهر الكتاب التى ذكرتموها * قلت كم من شئ يترا آى انه هو الصواب فاذا كشف عنه الغطاء بالتأمل ظهر ان الحق غيره فانعم النظر ان الاقسام المذكورة هل هى موجودة فى الكتاب ام لا فاذا وجدتها فلا بد من القبول اذ ليس الخبر كالمعاينة ثم اذا اشتبه عليك النص فتأمل فيه هل هو مقتض لقصر الكتاب على القسمين ام لا و لعمرى انه لا يقتضى ذلك لان قوله تعالى منه آيات محكمات معناه بعضه ايات محكمات و قوله واخر صفة لمحذوف دل عليه الظاهر و هو آيات و تقديره و الله اعلم و منه آيات اخر متشابهات فهذا يدل على ان بعضه محكم و بعضه متشابه و لا يدل على ان ليس فيه غيرهما كيف و لم يوجد من طرق القصر وهى العطف كقولك زيد شاعر لا منجم او النفى والاستثناء كقولك مازيد الا شاعر او انما كقولك انما زيد ذاهب او التقديم كقولك تميمى انا فى هذا المقام شئ الا ترى انه لو عطف عليه و آيات اخر مفسرات و ايات اخر مجملات لاستقام ولو اقتضى الكلام الاول القصر على القسمين لم يستقم العطف عليه كما لو قيل منه ايات محكمات و الباقى متشابهات * واجيب عنه ايضا بان الله تعالى قال * وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم * و المحكم لا يحتاج الى البيان و المتشابه لا يرجى بيانه فلا بد من ان يكون فيه قسم آخر يتوقف على بيان الرسول عليه السلام ليصح اسناد البيان اليه فى قوله تعالى * لتبين للناس مانزل اليهم * فثبت انه ليس بمقتصر على القسمين * و لقائل ان يقول ليس المراد من البيان مازعمت بل المراد منه التبليغ اذ هو بيان ايضا الا ترى انه عليه السلام امر ببيان مانزل اليه و البيان الذى اضيف الى جميع مانزل ليس الا التبليغ فاما بيان المجمل فهو بيان لبعض مانزل لا لكله * والاولى ان يقال ان فى الكتاب قسما يتوقف معرفته على بيان الرسول كالصلوة و الربوا و المتشابه لا يرجى بيانه و المحكم لا يتوقف معرفة معناه على البيان فثبت انه لم يقتصر على القسمين وحاصله حينئذ يرجع الى ماذكرته اولا * و بيان الفرق من وجهين * احدهما ان المشترك قسمان قسم يمكن ترجيح بعض وجوهه بالتأمل فى معناه لغة من غير بيان آخر و قسم لا يمكن الترجيح فيه الا بالبيان فهذا القسم الاخير من اقسام المجمل دون الاول كما زعم المخالف * و الثانى ان المشترك هو ما يمكن الوقوف على المراد منه بالتأمل من غير بيان فاذا لم يمكن ذلك لا يسمى مشتركا بل هو من اقسام المجمل فعلى الوجه الاول يسمى القسم الاخير مشتركا مع كونه مجملا و على

لان المشترك يحتمل الادراك بالتأمل فى معنى الكلام لغة

الثانى لا يسمى مشتركا اصلا * والوجه الاول اصح وان كان ظاهر كلام المصنف يشير الى الوجه الثانى لدخول هذا القسم فى حد المشترك ولو لم يجعل هذا القسم من المشترك لم يكن الحد مانعا * و الباء فى بالتأمل للاستعانة و فى برجحان للسببية و كلاهما يتعلق بالادراك * ولغة تمييز للمعنى فى قوله معنى الكلام من باب ملأ الاناء عسلا * و قوله لغة بعده تمييز عن النسبة * و نظير ما يحتمل الادراك بالتأمل فى معناه لغة قوله تعالى * ثلاثة قروء * فان اصحابنا تأملوا فى معنى القرء فوجدوه دالا على الجمع والانتقال فى اصل اللغة وذلك فى الحيض دون الطهر لان المجتمع هو الدم والانتقال يحصل بالحيض اذ الطهر هو الاصل * و تأملوا فى لفظ الثلاثة فوجدوه دالا على الافراد الكاملة وذلك فى الحمل على الحيض فحملوه عليه * ولقائل ان يقول معنى الجمع يدل على الطهر لا على الحيض لان الطهر هو الجامع والدم ليس بجامع بل هو مجتمع قوله (لمعنى زائد) ثبت شرعا كالربوا فانه اسم للزيادة وهى بنفسها ليست بمرادة لان البيع وضع للاسترباح و كالصلوة فانها اسم للدعاء او تحريك الصلوين و ليس ذلك بمراد بنفسه * او لانسداد باب الترجيح لغة كالناهل للعطشان و الريان والصريم للصبح و الليل و كما لو اوصى بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقوه و موال اعتقهم ومات قبل ان يبين بطلت الوصية لان المولى مشترك يتناول الاعلى والاسفل حقيقة و استعمالا و لا يمكن ادخالهما جميعا فى الايجاب لاختلاف المعنى لان الاعلى منعم و الاسفل منعم عليه و لا يمكن التعيين لان مقاصد الناس مختلفة فمنهم من يقصد الاعلى بالوصية مجازاة وشكرا لانعامه و منهم من يقصد الاسفل اتماما للانعام فلا يوقف على مراد الموصى و ربما يؤدى التعيين الى ابطال مراده فلذلك بطلت الوصية * و قال زفر رحمه الله ان الوصية للفريقين وجعله قياس ما لو حلف لا يكلم مواليه حيث يتناول يمينه الاعلى والاسفل * ولكن الفرق بينهما ان المقصود فى الايصاء مختلف فاما المقصود فى اليمين فلا يختلف فيمكن ان يجعل كلامه مجازا عن احدهما بالنظر الى اتحاد المقصود و يتعمم باعتبار هذا المجاز * وعن ابى يوسف رحمه الله انه اجاز الوصية وصرفها الى الموالى الذين اعتقوه لان شكر الانعام واجب و اتمامه مندوب فصار صرفها الى اداء الواجب اولى * والجواب ان هذا الوجوب لا يدخل فى الحكم فلا يصح اعتباره فى الحكم * و عن محمد رحمه الله انه قال اذا اصطلحوا على احده صح لان الجهالة تزول به كما فى مسئلة الاقرار لاحد هذين كذا فى جامع المصنف و شمس الائمة رحمهما الله * والحاصل ان المجمل قسمان ما ليس له ظهور اصلا كالصلوة والزكوة والربوا وماله ظهور من وجه كالمشترك الذى انسد فيه باب الترجيح فانه ظاهر فى ان المتكلم اراد هذا او ذاك ولم يرد شيئا آخر ولكنه مجمل فى تعيين ما اراده من المعنيين فقوله لمعنى زائد ثبت شرعا اشارة الى القسم الاول وقوله او لانسداد باب الترجيح لغة اشارة الى القسم الثانى قوله (واما المأول فكذا) قيد بقوله من المشترك و بغالب الرأى وهما ليسا

برجحان بعض الوجوه على البعض فقبل ظهور الرجحان سمى مشتركا فاما المجمل فما لا يدرك لغة لمعنى زائد ثبت شرعا او لانسداد باب الترجيح لغة فوجب الرجوع فيه الى بيان المجمل على ما نبين ان شاء الله تعالى واما المأول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى

بلازمين فان صاحب الميزان ذكر فيه ان الخفى والمشكل والمشترك والمجمل اذ الحقها البيان بدليل قطعى يسمى مفسرا واذا زال الاشكال اى الخفاء بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا * وذكر فى التقويم بعد ذكر المأول وتفسيره كما فسره الشيخ هنا وكذا المراد من الكلام متى خفى لدقته فاوضح بالرأى كان مأولا * وقال صدر الاسلام المأول اسم لمشترك تناول بعض مادخل تحته بدليل غير مقطوع به من القياس ونحوه فثبت بماذكرنا ان القيدين ليسا بلازمين فعلى هذا يكون المراد من قوله من المشترك مافيه نوع خفاء ومن غالب الرأى مايوجب الظن فيكون تقدير الكلام المأول ماترجح ممافيه خفاء بعض وجوهه بدليل ظنى فقوله ماترجح بعض وجوهه بمنزلة الجنس فدخل فيه المفسر فبقوله بدليل ظنى احترز عنه * وقوله ممافيه خفاء ليس بلازم ايضا لان الظاهر والنص يقبلان التأويل ايضا قال شمس الائمة المفسر فوق الظاهر والنص لان احتمال التأويل قائم فيهما منقطع فى المفسر * فالاولى ان يجعل قوله من المشترك زائدا لاعبارة عمافيه خفاء اويجعل بمعنى المحتمل اى المأول ماترجح من اللفظ المحتمل بعض محتملاته ليتناول الجميع ولكنه خلاف الظاهر فان سياق كلامه يدل على ان المراد هو المشترك الذى سبق ذكره فان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى * وقيل فى حد التأويل هو اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذى دل عليه الظاهر * ثم قيل انما دخل المأول فى اقسام النظم لان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة واللغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى ولهذا كان الحكم فى المنصوص عليه مضافا الى النص لاالى العلة لانه اقوى منها وان كان فى غير محل النص مضافا الى العلة بخلاف المفسر لان التفسير اللاحق به مثله فى القوة فيجوز اضافة الحكم الى المفسر وهذا كالمجمل اذالحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لايوجب الحكم بنفسه قطعا لان بعدالبيان يضاف الحكم الى المفسر لكونه اقوى لاالى خبر الواحد الاترى ان خبر الواحد وهوقوله عليه السلام اذا قلت هذا اوفعلت هذا فقد تمت صلوتك لما التحق بيانا بقوله تعالى* اقيموا الصلوة * ثبتت فرضية القعدة الاخيرة لماذكرنا * قال العبد الضعيف اصلح الله شانه اماقولهم المأول من اقسام النظم بالطريق الذى ذكروا فمشكل لانه ان كان يستقيم فيمااذاترجح بعض وجوه المشترك بالرأى فلايستقيم فيما اذاظهر المراد من الخفى او المشكل بالرأى ولا فيما اذا حمل الظاهر او النص على بعض محتملاته بدليل ظنى لانها ليست من اقسام الصيغة واللغة الاان يجعل قوله من المشترك قيدالازماعند المصنف وفيه تعسف * واماقولهم المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون الثابت به قطعيا فليس كذلك لماذكرنا ولان مثل هذا البيان لايوجب الكشف لكونه ظنيا مثل القياس فكيف تثبت به الفرضية فانها لاتثبت الابماهو قطعى الدلالة

وهو مأخوذ من آل يؤل اذا رجع واولته اذا رجعته وصرفته لانك لما تأملت فى موضع اللفظ فصرفت اللفظ الى بعض المعانى خاصة

والثبوت فان خبر الواحد لايثبت الفرضية وان كان قطعى الدلالة وكذا العام المخصوص وان كان قطعى الثبوت واى فرق بين معرفة المراد من المشترك بالرأى الذى هوظنى وبين معرفة المراد من المجمل بخبر الواحد الذى هوظنى * واما استدلالهم بالقعدة ففاسد لانا لانسلم انهافريضة بل هى واجبة ولكن الواجب نوعان واجب فى قوة الفرض فى العمل كالوتر عندابى حنيفة رحمه الله حتى منع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وواجب دون الفرض فى العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركها ولكن لاتفسد الصلوة فالقعدة من القسم الاول فلذلك سميناهافرضا فاماان يجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكفر جاحدها اويضلل فلا * الاترى ان ابابكر الاصم ومالكا لم يكفرا بانكارهما فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رضى الله عنهما بانكاره ربوا النقد مع لحوق البيان بآية الربوا فى الاشياء الستة * ولم يكفر من انكر تقدير فرض المسح بالربع مع لحوق خبر المغيرة بيانا بمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم حتى قال بعض اصحابنا بالتقدير ثلاثة اصابع والشافعى بالقطر ومالك بالاستيعاب وكيف يثبت الحكم قطعا بمثل هذا البيان وفى ثبوته بيانا شبهة * اولته بضم التاء اذا رجعته وصرفته بفتح التائين * وصار ذلك عاقبة الاحتمال اى احتمال اللفظ اياه *قال الله تعالى هل ينظرون الاتأويله* اى عاقبة امر الكتاب ومايؤول اليه من تبين صدقه وظهور صحة مانطق به من الوعد والوعيد قوله (وليس هذا كالمجمل) اى ليس المأول على التفسير الذى قلنا كالمجمل الذى عرف معناه ببيان المجمل فان ذلك مفسر وليس بمأول وكذا الظاهر او النص او المشكل اوغيرها اذا التحق به بيان قاطع فهو مفسر لامأول فلايكون ماذكر مختصا بالمجمل ولكن غرضه اثبات الفرق بين التفسير والتأويل لان الحديث المذكور يقتضى حرمة تفسير القرآن بالرأى بآكد الوجوه واجماع الامة من حيث العمل على استخراج معانى القرآن بالرأى يقتضى الجواز ولابد من التوفيق ففرقوا بينهما وقالوا النهى وارد عن التفسير دون التأويل *ثم اختلفوا فى الفرق فقيل التفسير هو الاخبار عن شان من نزل فيه وعن سبب نزوله وذلك علم الصحابة رضى الله عنهم لانهم شهدوا ذلك فهم يقولون فيه بالعلم وغيرهم بالرأى والتأويل هو تبيين مايحتمله اللفظ من المعانى ولهذا قيل التفسير للصحابة والتأويل للفقهاء *وقيل التفسير بيان لفظ لايحتمل الاوجها واحدا والتأويل توجيه لفظ يتوجه الى معان مختلفة الى واحد منها بماظهر عنده من الادلة * وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله التفسير هو القطع على ان المراد باللفظ هذا فان قام دليل مقطوع به على المراد يكون تفسيرا صحيحا مستحسنا وان قطع على المراد لابدليل مقطوع به فهو تفسير بالرأى وهو حرام لانه شهادة على الله تعالى بما لايأمن ان يكون كذبا * فاما التأويل فهو بيان عاقبة الاحتمال بالرأى دون القطع فيقال يتوجه اللفظ الى كذا وكذا وهذا الوجه اوجه لشهادة الاصول فلم يكن فيه شهادة على الله تعالى كذا فى شرح التأويلات فالمصنف اختار قول الشيخ ابى منصور رحمهما الله قوله (مأخوذ من كذا) مدار تركيب السفر يدل على الكشف لماذكر * ومنه يقال سفرت البيت اى كنسته *

فقداولته اليه وصار ذلك عاقبة الاحتمال بواسطة الرأى قال الله تعالى * هل ينظرون الاتأويله *اى عاقبته وليس هذا كالمجمل اذا عرفت بعض وجوهه ببيان المجمل فانه يسمى مفسرا لانه عرف بدليل قاطع فسمى مفسرا اى مكشوفا كشفا بلاشبهة مأخوذ من قولهم اسفر الصبح اذا اضاء اضاءة لاشبهة فيه وسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت النقاب فيكون هذا اللفظ مقلوبا من من التسفير

ومنه السفير لانه يكشف مراد اثنين وسافر الرجل انكشف عن البنيان ومنه السفر لانه يكشف عن اخلاق المرء واحواله *فيكون هذا اللفظ اى التفسير مقلوبا من التسفير ومعناهما واحد وهو الكشف والاظهار على وجه لاشبهة فيه فيكون من باب الاشتقاق الكبير كجبذو جذب وطسم وطمس الا انه قيل السفر كشف الظاهر لماذكرنا والفسر كشف الباطن ومنه التفسرة للقارورة التى يؤتى بها عند الطبيب لانها يكشف عن باطن العليل فسمى كشف المعانى تفسيرا لانه كشف باطن الالفاظ قوله (وهذا معنى قول النبى) اى ماذكرنا ان التفسير هو الكشف بلاشبهة هو المراد من التفسير المذكور فى الحديث * وقوله عليه السلام فليتبوأ امر بمعنى الخبراى فقد تبوأ اى اتخذ النار منزلا * قضى بتأويله الباء للاستعانة *والضمير فى انه راجع الى الحاصل بالتأويل والاجتهاد اى حكم بان ماصرفت اللفظ اليه واجتهدت فى استخراجه هو مراد الله تعالى *وفى هذا اى الحديث *ابطال قولهم لماذكر * وماروى عن ابى حنيفة رحمه الله انه قال كل مجتهد مصيب اراد به فى حق العمل اى يجوز له العمل بما ادى اليه اجتهاده ويؤجر عليه وان كان خطأ عند الله تعالى او اراد ان كل مجتهد مصيب فى المقدمات ولكنه يقع فى الخطأ بعد ذلك ان اصاب الحق غيره قوله (الظاهر اسم لكذا) المراد من الظاهر هو المصطلح اى الشئ الذى يسمى ظاهرا فى اصطلاح الاصوليين * ومن قوله ماظهر الظهور اللغوى فلايكون فيه تعريف الشئ بنفسه اذ الاول بمنزلة العلم فلايراعى فيه المعنى * وقيل هو مادل على معنى بالوضع الاصلى اوالعرفى ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا * وقيل هو مالا يفتقر فى افادته لمعناه الى غيره قوله (واما النص فكذا) اعلم ان اكثر من تصدى لشرح هذا الكتاب والمختصر ذكروا ان قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صار نصا وشرطوا فى الظاهر ان لايكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بينه وبين النص* قالوا لو قيل رأيت فلانا حين جاءنى القوم كان قوله جاءنى القوم ظاهرا فى مجئ القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءنى القوم كان نصا فى مجئ القوم لكونه مقصودا بالسوق * وهذا لان الكلام اذا سيق لمقصود كان فيه زيادة ظهور وجلاء بالنسبة الى غير المسوق له ولهذا كانت عبارة النص راجحة على اشارته * قالو واليه اشار المصنف بقوله بمعنى من المتكلم لافى نفس الصيغة وبقوله فازداد وضوحا على الاول بان قصد به وسيق له * قلت هذا الكلام حسن ولكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الائمة رحمه الله ذكر فى اصول الفقه الظاهر مايعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل مثاله قوله تعالى* يا ايها الناس اتقوا ربكم* وقوله جل ذكره* واحل الله البيع* وقوله عز اسمه* فاقطعوا ايديهما *فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة* وهكذا ذكر القاضى الامام ابوزيد فى التقويم وصدر الاسلام ابو اليسر فى اصول الفقه ايضا * ورأيت فى نسخة اخرى من تصانيف اصحابنا

وهذا معنى قول النبى عليه السلام من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار اى قضى بتأويله واجتهاده على انه مراد الله تعالى لانه نصب نفسه صاحب وحى وفى هذا ابطال قول المعتزلة فى ان كل مجتهد مصيب لانه يصير الثابت بالاجتهاد تفسيرا وقطعا على حقيته مرادا وهذا باطل واما القسم الثانى فان الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته مثل قوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم من النساء فانه ظاهر فى الاطلاق وقوله تعالى احل الله البيع هذا ظاهر فى الاحلال واما النص فما ازداد

فى اصول الفقه الظاهر اسم لمايظهر المراد منه بمجرد السمع من غير اطالة فكرة ولا اجالة روية نظيره فى الشرعيات قوله تعالى *ياايها الناس اتقوا ربكم *وقوله تعالى* الزانية والزانى * وذكر السيد الامام الاجل ابو القاسم السمرقندى رحمه الله الظاهر ماظهر المراد منه لكنه يحتمل احتمالا بعيدا نحو الامر يفهم منه الايجاب وان كان يحتمل التهديد وكالنهى يدل على التحريم وان كان يحتمل التنزيه فثبت بماذكرنا ان عدم السوق فى الظاهر ليس بشرط بل هو ماظهر المراد منه سواء كان مسوقا اولم يكن الاترى كيف جمع شمس الائمة وغيره فى ايراد النظائر بين ماكان مسوقا وغير مسوق والاترى ان احدا من الاصوليين لم يذكر فى تحديده للظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا اليه لماغفل عنه الكل * وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى * وانكحوا الايامى منكم * مع كونه مسوقا فى اطلاق النكاح وبين قوله تعالى* فانكحوا ماطاب لكم* مع كونه غير مسوق فيه فرق فى فهم المراد للسامع وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة يصلح للترجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين فى الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما مزية على الآخر بالشهرة او التواتر اوغيرهما من المعانى * بل ازدياده بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا اوسياقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة بين البيع والربوا لم تفهم من ظاهر الكلام بل بسياق الكلام وهو قوله تعالى* ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا * عرف ان الغرض اثبات التفرقة بينهما وان تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فانى يتماثلان ولم يعرف هذا المعنى بدون تلك القرينة بان قيل ابتداء احل الله البيع وحرم الربوا * يؤيد ماذكرنا ماقال شمس الائمة رحمه الله واما النص فما ازداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس فى اللفظ مايوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة واليه اشار القاضى الامام فى اثناء كلامه وقال صدر الاسلام النص فوق الظاهر فى البيان لدليل فى عين الكلام * وقال الامام اللامشى النص مافيه زيادة ظهور سيق الكلام لاجله واريد بالاسماع باقتران صيغة اخرى بصيغة الظاهر كقوله تعالى* واحل الله البيع* نص فى التفرقة بين البيع والربوا حيث اريد بالاسماع ذلك بقرينة دعوى المماثلة * واما قوله بمعنى من المتكلم لافى نفس الصيغة فمعناه ماذكرنا ان المعنى الذى به ازداد النص وضوحا على الظاهر ليس له صيغة فى الكلام يدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التى اقترنت بالكلام انه هو الغرض للمتكلم من السوق كما ان فهم التفرقة ليس باعتبار صيغة تدل عليه لغة بل بالقرينة السابقة التى تدل على ان قصد المتكلم هو التفرقة ولو ازداد وضوحا بمعنى يدل عليه صيغة يصير مفسرا فيكون هذا احترازا عن المفسر * يقال الماشطة تنص العروس فتقعدها على المنصة بفتح الميم وهى كرسيها لترى من بين النساء قوله تعالى *فانكحوا ماطاب لكم *اى ماحل لكم من النساء لان منهن ماحرم كاللاتى فى آية التحريم *

وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا فى نفس الصيغة مأخوذ من قولهم نصصت الدابة اذا استخرجت بتكلفك منها سيرا فوق سيرها المعتاد وسمى مجلس العروس منصة لانه ازداد ظهورا على سائر المجالس بفضل تكلف اتصل به ومثاله قوله تعالى *فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع *فان هذا ظاهر فى الاطلاق نص فى بيان العدد لانه سيق الكلام للعدد وقصد به فازداد ظهورا على الاول بان قصد به وسيق له ومثله قوله تعالى * واحل الله البيع وحرم الربوا* فانه ظاهر للتحليل والتحريم نص للفصل من البيع والربوا لانه سيق الكلام لاجله فازداد وضوحا بمعنى من المتكلم لا بمعنى فى صيغته وحكم الاول ثبوت ماانتظمه يقينا وكذلك الثانى الا ان هذا عند التعارض اولى منه

وحكم الاول ثبوت ما انتظمه يقينا وكذلك الثانى الاان هذا عند التعارض اولى منه

وقيل ماذهابا الى الصفة لانما سؤال عن الصفة كما ان من سؤال عن الذات ولان الاناث من العقلآء يجرين مجرى غير العقلآء ومنه قوله تعالى * او ماملكت ايمانهم * مثنى وثلاث ورباع * معدولة عن اعداد مكررة وانما منعت التصريف لمافيها من العدلين عدلها عن صيغها وعدلها عن تكررها وهى نكرات يعرفن بلام التعريف تقول فلان ينكح المثنى والثلاث والرباع ومحلهن النصب على الحال مماطاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا كذا فى الكشاف * وقيل ماطاب اى ما ادرك من طابت الثمرة اذا ادركت والوجه هو الاول لان نكاح الصغائر جائز * ظاهر فى الاطلاق اى فى اباحة نكاح مايستطيبه المرء من النساء لان ادنى درجات الامر الاباحة * وقيل فى اختياره لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل فى النكاح الحظر لان النكاح رق وكونها حرة ينافى صيرورتها مملوكة ولانها مكرمة بالتكريم الالهى كما قال تعالى * ولقد كرمنا بنى آدم * وصيرورتها موطوءة مصبة للمآء المهين ينافى التكريم الاانه ابيح للضرورة على ماعرف ففى قوله الاطلاق اشارة الى ازالة هذه الحرمة * الضمير فى لانه للشان * وقصدبه اى قصد العدد بالسوق * فازداد هذا الكلام وهو قوله تعالى * فانكحوا الى قوله رباع * وضوحا على الاول وهو قوله فانكحوا ماطاب لكم من النساء من غير ذكر عدد بسبب ان قصد العدد بالكلام وسيق الكلام للعدد وهذا المعنى لم يكن مفهومامن الاول قوله (وحكم الاول) وهو الظاهر ثبوت ما انتظمه يقينا عاما كان او خاصا وكذا الثانى وهو النص عاما كان او خاصا وهو مذهب مشايخ العراق من اصحابنا منهم الشيخ ابوالحسن الكرخى وابو بكر الجصاص واليه ذهب القاضى ابوزيد ومن تابعه وعامة المعتزلة وقال عامة مشايخ ديارنا منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله حكم الظاهر وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لاقطعا ووجوب اعتقاد حقية ماارادالله تعالى من ذلك وكذا حكم النص وبه قال اصحاب الحديث وبعض المعتزلة وهو بناء على ان العام الخالى من قرينة الخصوص يوجب العلم والعمل قطعا عندنا وعندهم بخلافه لاحتمال الخصوص فى الجملة وكذا كل حقيقة محتمل للمجاز ومع الاحتمال لايثبت القطع كذا فى الميزان * وحاصله ان مادخل تحت الاحتمال وان كان بعيدا لايوجب العلم بل يوجب العمل عندهم كخبر الواحد والقياس وعندنا لاعبرة للاحتمال البعيد وهو الذى لاتدل عليه قرينة لان الناشى عن ارادة المتكلم وهى امر باطن لايوقف عليه والاحكام لاتعلق بالمعانى الباطنة كرخص المسافر لاتتعلق بحقيقة المشقة والنسب بالاعلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها امورا باطنة بل بالسفر الذى هو سبب المشقة والفراش الذى هو دليل الاعلاق والاحتلام الذى هو دليل اعتدال العقل وسيأتى بيان هذا بعد ان شاء الله تعالى * وذكر الغزالى رحمه الله فى المستصفى الظاهر هو الذى يحتمل التأويل والنص هو الذى لايحتمله ثم قال النص يطلق فى تعارف العلماء على ثلاثة اوجه * الاول ما اطلقه الشافعى فانه سمى الظاهر نصا فهو

واماالمفسر فما ازداد وضوحا على النص سواء كان بمعنى فى النص اوبغيره بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع

منطلق على اللغة ولامانع فى الشرع والنص فى اللغة بمعنى الظهور تقول العرب نصت الظبية رأسها اذا رفعت واظهرت فعلى هذا حده حد الظاهر وهو اللفظ الذى يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص * الثانى وهو الاشهر هو مالايتطرق اليه احتمال اصلا لاعلى قرب ولاعلى بعد كالخمسة مثلا فانه نص فى معناه لايحتمل شيئا آخر فكل ما كانت دلالته على معناه فى هذه الدرجة سمى بالاضافة الى معناه نصا فى طرفى الاثبات والنفى اعنى فى اثبات المسمى ونفى مالاينطلق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ الذى يفهم منه على القطع معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا وظاهرا ومجملا لكن بالاضافة الى ثلاثة معان لاالى معنى واحد * الثالث التعبير بالنص عما لايتطرق اليه احتمال مقبول يعضده دليل اما الاحتمال الذى لايعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا فكان شرط النص بالوضع الثانى ان لايتطرق اليه احتمال اصلا وبالوضع الثالث ان لايتطرق اليه احتمال مخصوص وهو المعتضد بدليل ولاحجر فى اطلاق النص على هذه المعانى الثلاثة لكن الاطلاق الثانى اوجه واشهر وعن الاشتباه بالظاهر ابعد * فظهر بهذا ان موجب الظاهر والنص على التفسير الذى اختاره مشايخنا ظنى عند اصحاب الشافعى فاما على التفسير الذى اختاروه فقطعى كالمفسر (وقوله الاان هذا) اى النص استثناء منقطع من المساواة التى دل عليها قوله وكذا الثانى فيكون بمعنى لكن * اولى منه اى من الظاهر لان النص لما كان اوضح بيانا كان العمل به اولى ولان فيه جمعا بين الدليلين بخلاف العكس لامكان حمل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس ولانا انما لم نعتبر الاحتمال الذى فى الظاهر لعدم دليل يعضده فلما تأيد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه * ونظير التعارض بين الظاهر والنص من الكتاب قوله تعالى * واحل لكم ماورآء ذلكم * مع قوله تعالى * فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع * فان الاول ظاهر عام فى اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضى بعمومه واطلاقه جواز نكاح ماوراء الاربع والثانى نص يقتضى اقتصار الجواز على الاربع فيتعارضان فيماورآء الاربع فيرجح النص ويحمل الظاهر عليه * ومن السنة قوله عليه السلام لاصلوة الابفاتحة الكتاب مع قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة فالاول ظاهر فى نفى الجواز عام فى كل صلوة لان لاهذه لنفى الجنس فيتناول صلوة المقتدى والمنفرد والثانى نص لانه اشد وضوحا فى افادة معناه من الاول لان استعمال لالنفى الفضيلة واستعمال العام فى بعض مفهوماته شايع ذايع فيتعارضان فى حق المقتدى فيعمل بالنص ويحمل الاول على المنفرد او على نفى الفضيلة قوله (واماالمفسر فما ازداد) اى فكلام ازداد وضوحا على النص لان احتمال التأويل منقطع فيه بخلاف النص فان احتماله قائم فيه * سواء كان ذلك الوضوح بسبب معنى فى النص * بان كان اى النص مجملا وهو تسامح فى العبارة

لان النص لايكون مجملا بالنسبة الى معنى واحد وانما اراد به اللفظ او الكلام ههنا *
وقوله بان كان مجملا بدل من قوله بمعنى فى النص بتكرير العامل * فلحقه بيان قاطع
احتراز عماليس بقاطع ثبوتا او دلالة حتى لايصير المجمل مفسرا بخبر الواحد وان كان قطعى
الدلالة ولا ببيان فيه احتمال وان كان قطعى الثبوت بل هو بعد فى حيز التأويل وان كان
خرج عن حيز الاجمال * ولهذا قال فانسد به باب التأويل نتيجة لقوله بيان قاطع اى بيان
قاطع لايحتمل الكلام التأويل بعد لحوقه به * وان كان النص اى اللفظ عاما وهو بيان
لقوله بغيره على طريقة اللف والنشر ومن حقه ان يعاد حرف الجر ويقال او بان كان عاما
الا ان الشيخ لم يلتفت الى ذلك نظرا الى حصول فهم المعنى بدونه * وحاصله ان البيان
كما يلحق بالكلام للتفسير يلحق به للتأكيد والتقرير وبيان التفسير سببه معنى فى نفس
الكلام وهو الاجمال امابيان التقرير فسببه ارادة المتكلم لامعنى فى الكلام لانه ظاهر فى
افادة معناه لايحتاج فيه الى بيان ولكنه يحتمل ان يراد به غير ظاهره وذلك انما يثبت
بارادة المتكلم فالتحاق البيان به يقطع ذلك الاحتمال * وقيل معنى قوله بمعنى فى النص
ان البيان يكون متصلا به كما فى قوله تعالى * ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا
واذا مسه الخير منوعا * فسر الهلوع الذى كان مجملا ببيان متصل به * سئل احمد بن يحيى
ما الهلع فقال قد فسره الله ولايكون تفسير ابين من تفسيره وهو الذى اذا ناله شر اظهر
شدة الجزع واذا ناله خير بخل به ومنعه الناس وكما فى النظير المذكور فى الكتاب * ومعنى
قوله بغيره ان لايكون بيانه متصلا به بل ثبت ذلك بكلام اخر كالصلوة والزكوة ثبت
تفسيرهما باقوال النبى وافعاله لاببيان متصل به فالمثال المذكور فى الكتاب على التفسير الاول
من القسم الثانى وعلى التفسير الثانى من القسم الاول والصلوة والزكوة على العكس من ذلك
والهلوع على التفسيرين من القسم الاول قوله (جمع) اى صيغة * عام اى معنى * وانما ذكرهما
لان صيغة الجمع قد يسلب عنها معنى العموم بدخول اللام كما فى قوله لااتزوج النساء
وقد يذكر ويراد به الواحد مجازا كما فى قوله تعالى واذ قالت الملائكة يامريم قيل المراد جبريل
عليه السلام * ويصلح هذا المثال نظيرا للاقسام الاربعة لان قوله تعالى فسجد الملائكة
ظاهر فى سجود الملائكة وبقوله كلهم ازداد وضوحا على الاول فصار نصا وبقوله اجمعون
انقطع الاحتمال بالكلية فصار مفسرا وهو اخبار لايقبل النسخ فيكون محكما * وحكمه
الايجاب قطعا وهذا لاخلاف فيه لاحد من اهل العلم * (قوله بلا احتمال تخصيص
ولا تأويل) اشارة الى رجحانه على النص قال المصنف رحمه الله فى شرح التقويم وحكمه
اعتقادما فى النص وانه لايحتمل التأويل فيكون اولى من النص عند المقابلة * قال شمس
الائمة رحمه الله مثاله ماقال علماؤنا فيمن تزوج امرأة شهرا يكون ذلك متعة لانكاحا لان
قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله شهرا مفسر فى المتعة ليس فيه
احتمال النكاح فان النكاح لايحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا رجحنا المفسر وحملنا النص

فانسد به التأويل
اوكان عاما فلحقه
ما انسد به باب
التخصيص مأخوذا
مماذكرنا وذلك مثل
قوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم
اجمعون فان الملائكة
جمع عام محتمل
للتخصيص فانسد باب
التخصيص بذكر
الكل وذكر الكل
احتمل تأويل التفرق
فقطعه بقوله اجمعون
فصار مفسرا وحكمه
الايجاب قطعا بلا
احتمال تخصيص
ولا تأويل الا انه
يحتمل النسخ و
التبديل

على ذلك المفسر فكان متعة لانكاحا وذكر غيره نظير التعارض بينهما قوله عليه السلام
المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة قال
لان الاول مسوق فى مفهومه فكان نصا ولكنه يحتمل التاويل اذ اللام يستعار للوقت والثانى
لايحتمله فيكون مفسرا فيرجح ويحمل الاول عليه ولكن الاولى ان يجعل هذا نظير تعارض
الظاهر مع النص او المفسر لما بينا ان الاعتبار لازدياد الوضوح لا للسوق * الا انه اى
المفسر يحتمل النسخ اى فى نفس الامر لاهذا المثال فانه من الاخبارات والخبر لايحتمل
النسخ ونعنى به المعنى القائم باللفظ لانه يؤدى الى الكذب او الغلط وهو محال على الله
تعالى فاما اللفظ فيجوز ان يجرى فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لايتعلق
بهذا النظم جواز الصلوة وحرمة القرأة للجنب وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا يحتمل
الاستثناء فان ابليس استثنى من قوله تعالى فسجد الملائكة لكن الشيخ لم يذكره لان هذا
الاحتمال ينقطع بعد تمام الكلام لان الاستثناء لايصح متراخيا فاما احتمال النسخ فباق لانه
لايثبت الامتراخيا * فاذا ازداد * اى المفسر * قوة واحكم المراد به * الباء يتعلق بالارادة
وضمن احكم معنى امتنع او امن اى امتنع المعنى الذى اريد بالمفسر عن النسخ والتبديل وهما
مترادفان ههنا * سمى محكما * فظهر بما ذكر انه لابد من كون الكلام فى غاية
الوضوح فى افادة معناه وكونه غير قابل للنسخ ليسمى محكما وهو قول عامة الاصوليين
من اصحابنا * ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال هو ما لايحتمل
الاوجها واحدا * وقيل هو ما فى العقل بيانه * وقيل هو الناسخ وقيل هو مايوقف عليه
ويفهم مراده * وقيل هو ما ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه * والمتشابه
على اضدادها * وقيل هو مافيه الفرائض والحدود * وقيل ما فيه الحلال والحرام
والاصح هو الاول لان مأخذه يدل على انه لايقبل النسخ يقال بناء محكم اى مأمون
الانتقاض واحكمت الصنعة اى امنت نقضها وتبديلها * وقيل هو مأخوذ من قولهم
احكمت فلانا عن كذا اى منعته * قال الشاعر ابنى حنيفة احكموا سفهاءكم * انى اخاف
عليكم ان اغضبا * ومنه حكمة الفرس لانها تمنعه من العثار والفساد فالمحكم ممتنع من احتمال
التأويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل ولهذا سمى الله تعالى المحكمات ام الكتاب اى
الاصل الذى يكون المرجع اليه بمنزلة الام للولد وسميت مكة ام القرى لان الناس
يرجعون اليها للحج وفى اخر الامر والمرجع ماليس فيه احتمال التاويل ولا احتمال
النسخ والتبديل كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون
لمعنى فى ذاته بان لايحتمل التبدل عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته
جل جلاله وحدوث العالم ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون بانقطاع الوحى بوفات
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ويسمى هذا محكما لغيره قوله (تقابل هذه الوجوه)
انما اختار لفظ المقابلة الذى هو اعم من التضاد الذى ذكره غيره ليمكنه بيان تحقيق

فاذا ازداد قوة واحكم
المراد به عن احتمال
النسخ والتبديل
سمى محكما من احكام
البناء قال الله تعالى
منه آيات محكمات هن
ام الكتاب واخر
متشابهات وذلك
مثل قوله تعالى ان
الله بكل شئ عليم
واما الاربعة التى
تقابل هذه الوجوه
فالخفى اسم لكل

المقابلة ونهاية الخلاف بقوله بعارض غير الصيغة ولا يرد عليه من السؤال ماورد على غيره فلا يحتاج الى جواب ضعيف لايقبله السائل * (قوله ماشتبه معناه وخفى مراده) قيل ماشتبه معناه من حيث اللغة وخفى مراده اى الحكم الشرعى كما ان معنى السارق لغة وهو اخذ مال الغير على سبيل الخفية اشتبه فى حق الطرار والنباش وكذا حكمه وهو وجوب القطع خفى فى حقهما * والاشبه انهما يذئآن عن معنى واحد بمنزلة المترادفين ولهذا لم يذكر الاول فى المختصر والتقويم * بعارض غير الصيغة اى خفى بسبب عارض لا ان يكون اللفظ خفيا فى نفسه فان آية السرقة ظاهرة فى كل سارق لم يعرف باسم آخر ولكنها خفية فى الطرار والنباش لعارض اختصاصهما باسمين اخرين يعرفان بهما واختلاف الاسماء يدل على اختلاف المعانى فبعدا بهذه الواسطة عن اسم السرقة فلهذا خفيت الاية فى حقهما * وقوله لاينال الابالطلب تاكيد * وفى قوله وذلك اى الخفى مثل الطرار والنباش تسامح لانهما ليسا بخفيين بل اية السرقة خفية فى حقهما ولكن لما حصل المقصود وهوفهم المعنى لم يلتفت الشيخ الى جانب اللفظ * والاولى ان يقال وذلك مثل آية السرقة فى حق الطرار والنباش كما ذكر هو فى شرح التقويم وغيره فى تصانيفهم * ويجوز ان يكون ذلك اشارة الى العارض اى العارض الذى صارت الاية خفية بسببه مثل اسم الطرار والنباش ولكن فيه بعد * وذكر شمس الأئمة بعارض فى الصيغة مكان قول المصنف بعارض غير الصيغة وعنى به ان الخفا فى الصيغة وهو السارق مثلا بالعارض وهو ماذكرنا لا ان يكون اصله خفيا فيكون موافقا لما ذكره الشيخ رحمهما الله * وقيل المراد من الصيغة فى كلام المصنف نظم الآية والمراد منها فى كلام شمس الأئمة صيغة الطرار والنباش مثلا ولا اختلاف اذاً بين كلاميهما ولكن الوجه هوالاول (قوله ثم المشكل) * فى ثم اشارة الى تباعد رتبة المشكل فى الخفاء عن الخفى لانه فى ادنى درجات الخفاء وفوق المشكل (وقوله وهو الداخل فى اشكاله) اشارة الى مأخذه قال شمس الأئمة المشكل مأخوذ من قولهم اشكل على كذا اى دخل فى اشكاله وامثاله وهواسم لما يشتبه المراد منه بدخوله فى اشكاله على وجه لايعرف المراد الا بدليل يتميزبه من بين سائر الاشكال * وقال القاضى الامام هو الذى اشكل على السامع طريق الوصول الى المعانى لدقة المعنى فى نفسه لابعارض فكان خفاؤه فوق الذى كان بعارض حتى كاد المشكل يلتحق بالمجمل وكثير من العلماء لايهتدون الى الفرق بينهما قوله (وهذا لغموض فى المعنى) اى الاشكال انما يقع لغموض فى المعنى * * قيل نظيره قوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * فانه مشكل فى حق الفم والانف لانه امر بغسل جميع البدن والباطن خارج منه بالاجماع للتعذر فبقى الظاهر مرادا وللفم والانف شبه بالظاهر حقيقة وحكما وشبه بالباطن كذلك على ماعرف فاشكل

ماشتبه معناه وخفى مراده بعارض غير الصيغة لاينال الا بالطلب وذلك مأخوذ من قولهم اختفى فلان اى استتر فى مصره بحيلة عارضة من غير تبديل فى نفسه فصار لا يدرك الابالطلب وذلك مثل النباش والطرار وهذا فى مقابلة الظاهر ثم المشكل وهو الداخل فى اشكاله وامثاله مثل قولهم احرم اى دخل فى الحرم واشتى اى دخل فى الشتاء وهذا فوق الاول لاينال بالطلب بل بالتأمل بعد الطلب ليتميز عن اشكاله وهذا لغموض فى المعنى

امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب الحقناهما بالظاهر احتياطا ثم وجدنا داخل العين خارجا من الوجوب مع ان له شبها بالظاهر وشبها بالباطن حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر واما حكما فلان الماء لودخل عين الصائم اوا كتحل لايفسد صومه ولو خرج دم من قرحة فى عينه ولم يخرج من العين لايفسد وضوءه وان تجاوز عن القرحة فتأملنا فيه فوجدناه خارجا للتعذر كالباطن لان ايصال الماء الى داخل العين سبب للعمى وليس فى ايصاله الى داخل الفم والانف حرج فبقى داخلا تحت الوجوب هذا هومعنى التأمل بعد الطلب * قلت هذا معنى فقهى لطيف الاان ماذكروه لايصلح نظيرا للمشكل لان المشكل ماكان فى نفسه اشتباه وليس ماذكروه كذلك لان معنى التطهر لغة وشرعا معلوم ولكنه اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه لفظ السارق بالنسبة الى الطرار والنباش فكان من نظائر الخفى لامن نظائر المشكل * وذكر شمس الأئمة الكردرى رحمه الله ان من نظائره قوله تعالى * ليلة القدر خير من الف شهر * ولابد من ان توجد ليلة القدر فى كل اثنى عشر شهرا فيؤدى الى تفضيل الشئ على نفسه بثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد التأمل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لاالف شهر على الولاء ولهذا لم يقل خير من اربعة اشهر وثلاث وثمانين سنة لانها توجد فى كل سنة لامحالة فيؤدى الى ماذكرنا قلت ومثله قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من قرأ يس يريد بها وجه الله غفرالله له واعطى من الاجر كأنما قرأ القرآن اثنتين وعشرين مرة وفى رواية من قرأ سورة يس كان كمن قرأ القرآن عشر مرات ففيه تفضيل الشئ على نفسه ايضا فبعد التأمل عرف ان معناه فكأنما قرأ القرآن عشر مرات او اثنتين وعشرين مرة بدونها لامعها * ومن نظائره قوله تعالى * فأتوا حرثكم انى شئتم * اشتبه معناه على السامع انه بمعنى كيف او بمعنى اين فعرف بعد الطلب والتأمل انه بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان فى الاذى العارض وهو الحيض ففى الاذى اللازم اولى * واما نظير الاستعارة البديعة فقوله تعالى * قوارير من فضة * فالقوارير لايكون من الفضة وما كان من الفضة لايكون قوارير ولكن للفضة صفة كمال وهى نفاسة جوهره وبياض لونه وصفة نقصان وهى انها لاتصفو ولاتشف وللقارورة صفة كمال ايضا وهى الصفا والشفيف وصفة نقصان وهى خساسة الجوهر فعرف بعد التامل ان المراد من كل واحد صفة كماله وان معناه انها مخلوقة من فضة وهى مع بياض الفضة فى صفاء القوارير وشفيفها * وقوله عز اسمه * فصب عليهم ربك سوط عذاب * فللصب دوام ولايكون له شدة وللسوط عكسه فاستعير الصب للدوام والسوط للشدة اى انزل عليهم عذابا شديدا دائما * وقيل ذكر الصب اشارة الى انه من السماء اى من عند الله وذكر السوط اشارة الى ان ماحل بهم فى الدنيا من العذاب العظيم بالقياس الى ماعدلهم فى الاخرة كالسوط اذا قيس الى سائر

اولاستعارة بديعة وذلك يسمى غريبا مثل رجل اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس فصار خفيا بمعنى زائد على الاول

مايعذب به * وقوله جل ذكره * فاذاقها الله لباس الجوع والخوف * فاللباس لايذاق ولكنه يشمل الظاهر ولا اثر له فى الباطن والاذاقة اثرها فى الباطن ولا شمول لها فاستعيرت الاذاقة لما يصل من اثر الضرر الى الباطن واللباس للشمول فكأنه قيل فاذاقهم ماغشيهم من الجوع والخوف اى اثرهما واصل الى بواطنهم مع كونه شاملا لهم * وبيان النظائر الثلاثة منقول من العلامة شمس الائمة الكردرى رحمه الله * واعلم ان معنى الطلب والتأمل ان ينظر اولا فى مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتأمل فى استخراج المراد منها كما اذا نظر فى كلمة انى فوجدها مشتركة بين معنيين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تأمل فيهما فوجدها بمعنى كيف فى هذا الموقع دون اين فحصل المقصود وكما اذا نظر فى قوله تعالى * ليلة القدر خير من الف شهر * فوجده دالا على مفهومين احدهما ان يكون خيرا من الف شهر متوالية والثانى ان يكون خيرا من الف شهر غير متوالية ولا ثالث لهما ثم تأمل فيهما فوجده بالمعنى الثانى لفساد فى المعنى الاول فظهر المراد وقس عليه الباقى قوله (ثم المجمل) اى بعد المشكل المجمل ومعناه فوقه لانه لما بدأ ببيان ادنى درجات الخفاء اولا كان كل مابعده اعلى رتبة منه فى الخفاء * ماازدحمت فيه المعانى اى تدافعت يعنى يدفع كل واحد سواه لانه شمل معانى كثيرة * وقوله المعانى * ليس بشرط لصيرورته مجملا لان اللفظ المشترك بين معنيين قد يصير مجملا اذا انسد فيه باب الترجيح كما مر * والمراد من المعنى ههنا مفهوم اللفظ * والاولى ان يقال المراد من ازدحام المعانى تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الباقى كما فى المشترك فى اصل الوضع الا ان التوارد ههنا اعم منه فى المشترك لانه فى المشترك باعتبار الوضع فقط وههنا باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه وباعتبار ابهام المتكلم الكلام وهذا لان المجمل انواع ثلاثة نوع لايفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه مفهوم لغة ولكنه ليس بمراد كالربوا والصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه كما مر ففى القسم الاخير توارد المعنى باعتبار الوضع وفى القسمين الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم * وقيل قوله ماازدحمت فيه المعانى زائد فى التحديد اذ يكفيه ان يقول هو ما اشتبه المراد اشتباها لايدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الائمة هو لفظ لايفهم المراد منه الا باستفسار المجمل * وقال القاضى الامام هو الذى لايعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان * وقال آخر هو مالا يمكن العمل به الا ببيان يقترن به * قلت لما حصل المقصود وهو فهم المعنى لاضير فى ترك التكلف وبيان سبب الاشتباه * واعلم ان البيان اللاحق بالمجمل قد يكون بيانا شافيا ويصير المجمل به مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد يكون غير شاف ويصير المجمل به مأولا كبيان الربوا بالحديث الوارد فى الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضى الله تعالى عنه خرج النبى عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا * وهذا النوع من البيان قد يحتاج فيه الى الطلب والتأمل لان المجمل بمثل هذا البيان

ثم المجمل وهوما ازدحمت فيه المعانى واشتبه المراد اشتباها لايدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل وذلك مثل قوله تعالى وحرم الربوا فانه

يخرج عن حيز الاجمال الى حيز الاشكال بخلاف الاول * والى ماذكرنا اشار القاضى الامام ابوزيد رحمه الله فى التقويم بقوله ثم بعد البيان يلزمه مايلزم بالمفسر او الظاهر على حسب اقتران البيان به * فالشيخ لما اراد توضيح الفرق بينه وبين المشكل قال لابد فيه من الاستفسار اولا ثم قد يحتاج فيه الى مايحتاج اليه فى المشكل وهو الطلب والتأمل ولهذا قدم نظير المجمل الذى يحتاج الى الطلب والتأمل بعد البيان وهو الربوا على المجمل الذى لم يحتج الى امر آخر بعد البيان كالصلوة والزكوة * وبيان ماقلنا انه يصير مشكلا بعد البيان ان الربوا مع اجماله اسم جنس محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبى عليه السلام بين الحكم فى الاشياء الستة من غير قصر عليها بالاجماع فبقى الحكم فيما وراء الستة غير معلوم كما كان قبل البيان فينبغى ان يكون مجملا فيما سواها الا انه لما احتمل ان يوقف على ماوراءها بالتأمل فى هذا البيان نسميه مشكلا فيه لا مجملا وبعد الادراك بالتأمل والوقوف على المعنى المؤثر صار مأولا * فيه ايضا فصار تقدير الكلام لابد من الرجوع الى الاستفسار فى كل انواعه ثم الطلب والتأمل فى البعض * قيل معنى الطلب طلب المعنى المؤثر والتأمل هو التأمل فى صلاحه للتعدية والاظهر ان المراد هو الطلب والتأمل فى اللفظ لازالة الخفاء كما فى المشكل لان الطلب والتأمل كما ذكروا لايختصان بالمجمل بل يكونان فى المفسر والنص ايضا قوله (لايدرك بمعانى اللغة بحال) فان مطلق الزيادة التى يدل عليه لفظ الربوا وكذا الدعاء والنماء اللذان يدل عليهما لفظا الصلوة والزكوة لم يبقيا مرادين بيقين ونقلت هذه الالفاظ الى معان اخر شرعية امامع رعاية المعنى اللغوى او بدونها فلا يوقف عليه الا بالتوقيف كما فى الوضع الاول * انقطع به اى بالاغتراب اثره فلا يوقف عليه الا بعد الاستفسار * وذكر فى نسخة وانه على مثال رجل غاب عن بلدته ودخل بلدة اخرى لايعرفه اهل تلك البلدة بالتأمل فيه بل بالرجوع الى اهل بلدته حتى لو شهد لايحل للقاضى ان يقضى بشهادته ولا للمزكى ان يعدله الا بالرجوع الى اهل بلدته لتعرف حاله * فان طريق دركه متوهم اى مرجو من جهة المجمل وطريق درك المشكل قائم اى ثابت بدون بيان يلتحق به بل يعرف بالتأمل فى مواضع اللغة قوله (الا التسليم) استثناء منقطع من لاطريق * قبل الاصابة اى قبل يوم القيامة فان المتشابهات تنكشف يوم القيامة * وهذا اى ماذكرنا من تفسير المتشابه وهو الذى لاطريق لدركه اصلا قوله (وعندنا لاحظ للراسخين الا التسليم) استثناء متصل من لاحظ اى ليس له موجب سوى اعتقاد الحقية فيه والتسليم * وعلى بمعنى مع * وهذا بيان حكم المتشابه * وان الوقف معطوف على قوله لاحظ * وفى بعض النسخ وعندنا ان لاحظ وهو اصح واختلفوا فى ان الراسخ فى العلم هل يعلم تأويل المتشابه فذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين رضى الله عنهم الى انه لاحظ لاحد فى ذلك وانما الواجب فيه التسليم الى الله تعالى مع اعتقاد حقية المراد عنده وهو مذهب عامة متقدمى اهل السنة والجماعة من اصحابنا واصحاب الشافعى وهو مختار المصنف واليه اشار بقوله وعندنا * وعلى هذا الوقف على قوله الا الله واجب

لايدرك بمعانى اللغة بحال وكذلك الصلوة والزكوة وهو مأخوذ من الجملة وهو كرجل اغترب عن وطنه بوجه انقطع به اثره والمشكل يقابل النص والمجمل يقابل المفسر فاذا صار المراد مشتبهاً على وجه لاطريق لدركه حتى سقط طلبه ووجب اعتقاد الحقية فيه سمى متشابها بخلاف المجمل فان طريق دركه متوهم وطريق درك المشكل قائم فاما المتشابه فلا طريق لدركه الا التسليم فيقتضى اعتقاد الحقية قبل الاصابة وهذا معنى قوله تع واخر متشابهات وعندنا ان لاحظ للراسخين فى العلم من المتشابه الا التسليم

لانه لو وصل فهم ان الراسخين يعلمون تأويله فيتغير الكلام * وذهب اكثر المتأخرين الى ان الراسخ يعلم تأويل المتشابه وان الوقف على قوله والراسخون فى العلم لا على ماقبله والواو فيه للعطف لا للاستيناف وهو مذهب عامة المعتزلة * قالوا لو لم يكن للراسخ حظ فى العلم بالمتشابه الا ان يقولوا آمنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون ذلك ايضا * قالوا ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون ويأولون كل آية ولم نرهم وقفوا عن شئ من القرآن وقالوا هذا متشابه لايعلمه الا الله بل فسروا الكل * وقال ابن عباس رضى الله عنهما اعلم كل القرآن الا اربعة الغسلين والحنان والرقيم والاواه ثم روى عنه انه علم ذلك * وروى عنه انه كان يقول الراسخون فى العلم يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد اشتهر عن الصحابة تفسير الحروف المقطعة فى اوائل السور * ويدل على ماذكرنا ماقال مجاهد وابن جريج والراسخون فى العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به * وقال القتبى لم ينزل الله تعالى شيئا من القرآن الا لينتفع به عباده ويدل به على معنى اراده فلو كان المتشابه لايعلمه غيره للزم للطاعن فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لايفهم ولم يبق ح فيه فائدة وهل يجوز ان يقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يعرف المتشابه واذا جاز ان يعرفه مع قوله ومايعلم تأويله الا الله جاز ان يعرفه الربانيون من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين * واما العامة فقالوا الوقف على قوله الا الله واجب لانه اكد اولا بالنفى ثم خصص اسم الله بالاستثناء فيقتضى انه مما لايشاركه فى علمه سواه فلا يجوز العطف على قوله الا الله كما على لا اله الا الله فقوله والراسخون يكون ثناء مبتداء من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بان الكل من عنده لاعطفا على اسم الله عزوجل كذا ذكر فى بعض نسخ اصول الفقه * والدليل عليه قراءة عبدالله بن مسعود رضى الله عنه ان تأويله الا عند الله وقراءة ابى وابن عباس فى رواية طاوس عنه ويقول الراسخون * ولانه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم على اتباعه له ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تأويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لاتزغ قلوبنا اى لاتجعلنا كالذين فى قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه مأولين او غير مأولين فدل هذا على ان الوقف على قوله الا الله لازم * وروى عن عايشة رضى الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية وقال اذا رأيتم الذين يتبعون ماتشابه منه فاولئك الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع * وروى عنها ايضا ان النبى عليه السلام لم يفسر من القرآن الا آيات علمهن جبريل عليه السلام فمن قال انا افسر الجميع فقد تكلف فيه مالم يتكلفه الرسول عليه السلام * ثم قيل لا اختلاف فى هذه المسئلة فى الحقيقة لان من قال بان الراسخ يعلم تأويله اراد انه يعلمه ظاهرا لا حقيقة ومن قال انه لايعلمه اراد انه لايعلمه حقيقة وانما ذلك الى القديم سبحانه وتعالى * وقيل كل

على اعتقاد حقية المراد عندالله تعالى وان الوقف على قوله ومايعلم تأويله الاالله واجب

متشابه يمكن رده الى محكم فان الراسخ يعلم تأويله كقوله تعالى * نسوا الله فنسيهم * فهذا متشابه يمكن رده الى قوله تعالى * لايضل ربى ولاينسى * الذى هو محكم لايحتمل التأويل فيكون معناه جازاهم جزاء النسيان وهو الترك والاعراض وكل متشابه لايمكن رده الى محكم فالراسخ لايعلم تأويله كقوله تعالى * يسألونك عن الساعة ايان مرسيها قل انما علمها عند ربى * ثم الراسخ فى العلم هو الثابت المستقيم الذى لايتهيؤ استزلاله وتشكيكه * وقيل هو الذى حقق العلم لبسط الفروع بالاجتهاد حتى رسخ فى قلبه * وقيل هو الذى حقق العلم بالمعرفة والقول بالعمل * وعن النبى صلى الله عليه وسلم * الراسخ من برّت يمينه وصدق لسانه واستقام قلبه وعفّ بطنه وفرجه * قوله (واهل الايمان) جواب عما يقال الخطاب المنزل اما للتعريف او للتكليف ولابد فيهما من علم المخاطب ليمكنه العمل به او يحصل له المعرفة به فاذا انسد باب العلم به اصلا خلا عن الحكمة لان من خاطب عبده بشئ لايفهمه لايعد من الحكمة ولم يكن اذ ذاك فرق بينه وبين اصوات الطيور فبين الحكمة بقوله واهل الايمان على طبقتين اى منزلتين فى العلم * منهم من يطالب اى يؤمر * بالامعان اى المبالغة * فى السير اى فى الطلب من امعن الفرس اذا تباعد فى عدوه * لكونه مبتلى بضرب من الجهل انما قال بضرب ولم يقل بالجهل لانه لايصح تكليف من لم يعلم شيئا اصلا فانزل المحكم والمفسر ونحوهما ابتلاء لمثله * ومنهم من يطالب بالوقف اى بالوقوف عن الطلب لان الوقف يستعمل بمعنى اللازم وان كان متعديا يقال على رأس هذه الاية وقف اى وقوف او معناه وقف النفس عن الطلب اى حبسها * فانزل المتشابه تحقيقا للابتلاء اى فى حقه او تتميما للابتلاء فى حق الكل وهذا هو المعنى فى الابتلاء بانزال المجمل والمشكل والخفى فان الكل لو كان ظاهرا جليا بطل معنى الامتحان ونيل الثواب بالجهد فى الطلب ولو كان الكل مشكلا خفيا لم يعلم شئ حقيقة فجعل بعضها جليا ظاهرا وبعضها خفيا ليتوسل بالجلى الى معرفة الخفى بالاجتهاد واتعاب النفس واعمال الفكر فيتبين المجدّ من المقصّر والمجتهد من المفرّط فيكون ثوابهم بقدر اجتهادهم ومراتبهم على قدر علومهم فيظهر فضيلة الراسخين فى العلم لحاجة الناس الى الرجوع اليهم والاقتداء بهم ولولا ذلك لاستوت الاقدام ولم يتميز الخاص من العام ولذهب التفاوت بين الناس ولايزال الناس بخير ماتفاوتوا فاذا استووا هلكوا وقال الله تعالى * ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتيكم * ووجه آخر انه تعالى ابتلى عباده بضروب من العبادات بعضها على كل البدن كالصلوة ونحوها وبعضها متفرق على الاعضاء بحسب مايليق بكل عضو اقداما وامتناعا والقلب اشرف الاعضاء فابتلاه بانزال الخفى والمشكل والمتشابه ليتعب بالتفكر فيما سوى المتشابه فيخرجه على موافقة الظاهر الجلى ويمتنع عن التفكر فى المتشابه معتقدا حقيته فيكون ذلك عبادة منه كعبادات سائر الاعضاء بالاقدام والامتناع * وذكر فى عين المعانى الحكمة فى انزال المتشابه ابتلاء العقل لان فى تكليف الاحكام ابتلاء العاقل وله من

واهل الايمان على طبقتين فى العلم منهم من يطالب بالامعان فى السير لكونه مبتلى بضرب من الجهل ومنهم من يطالب بالوقف لكونه مكرما بضرب من العلم فانزل المتشابه تحقيقا للابتلاء

وهذا اعظم الوجهين بلوى واعمهما نفعاً وجدوى وهـذا يقابل المحكم ومثاله المقطعات فى اوائل السور

تفهّم معانيهـا وحكمها مفزع الى العقل فلو لم يبتل العقـل الذى هو اشرف الخلائق لاستمر العالم فى ابهة العلم على المرودة * وماستأنس الى التذلل لعزّ العبودة * والحكيم اذا صنف كتابا ربما اجمل فيه اجمالا وابهم فيما افهم منه اشكالا ليكون موضع جثوة التلميذ لاستاذه انقيادا فلا يحرم باستغنائه برأيه هداية منه وارشادا .فالمتشابه هو موضع جثوة العقول لبارئها استسـلا ما واعترافا بقصورها والتزاما قوله (وهـذا اعظم الوجهين بلوى) اى الوقف عن الطلب اعظم ابتلاء من الامعان فى الطلب لان العقل جبل على صفة تأمل فى غوامض الاشياء ليقف على حقائقها فكان منعه عن ذلك اشد عليه من حمله على تحصيل مايميل اليه كما ان الابتلآء بالترك فى حق سائر الجوارح اشد من الابتلاء بالعمل لان النفس مائلة الى الشهوات فكان امتناعها عنها اشق عليها من الاقدام على العمل ولهذا كان ثوابه اجزل كما اشـار اليه النبى صلى الله عليه وسلم بقوله * لترك ذرة مما نهى الله افضل من عبادة الثقلين، ولهذا اختص به الراسخون فى العلم لان ابتلآء الرجل على قدر دينه قال عليه السلام * ان اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل * واعمها نفعا اى فى الدنيا بالامن من الوقوع فى الزيغ والزلل بسبب الاتباع * وجدوى اى فى الآخرة بكثرة الثواب لانه لما كان اعظم ابتلاء كان الصبر فيه اشـد فيكون الثواب فيه اكثر * وبلوى وجدوى كلاهما بلا تنوين كدعوى ثم الخلف، مع كون هذه الطريقة اسلم واعم نفعا عدلوا عنها واشتغلوا بتأويل المتشابه لظهور اهل البدع والاهواء بعد انقراض زمان السلف وتمسكهم بالمتشابهات فى اثبات مذاهبهم الباطلة فاضطر الخلف الى الزامهم وابطال دلائلهم فاحتاجوا الى التأويل ولهذا قيل طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف احكم قوله (ومثاله المقطعات) اى مثال المتشابه الحروف المقطعة اى الحروف التى يجب ان يقطع فى التكلم كل حرف منها عن الباقى بان يؤتى باسم كل منها على هيئته كقوله الف لام ميم بخلاف قوله الم فانه يجب ان يوصل بعضها ببعض ليفيد المعنى وهذه الالفاظ وان كان اسمآء حقيقة لكنها تسمى حروفا باعتبار مدلولاتها تجوزا * ثم قيل هى من المتشابهات التى لم يطلع الله عليه الخلائق الا من شاء منهم فيجب الايمان بها ولا يطلب لها التأويل * وقيل هى من السن الملائكة التى تفهم بعضهم من بعض والسن الطيور والدواب فيحتمل ان يكون هذا مما لا يطلعنا الله تعالى ويعرفه الرسول بتعليم الملائكة اياه * وقيل انها ليست من المتشابه بل هى من جنس التكلم بالرمز فيحتمل التأويل فيقبل كل تأويل احتمله ظاهر الكلام لغة ولا يرده الشرع ولا يقبل تأويلات الباطنية التى خرجت عن الوجوه التى يحتملها ظاهر اللغة واكثرها مخالفة للعقل والآيات المحكمة لانها ترك للقرأن لا تأويل كذا فى شرح التأويلات * والدليل على انها ليست من المتشابهات تأويل بعض السلف مثل ابن عباس وغيره هذه الحروف من غير رد وانكار عليهم من الباقين ولم ينقل عن احد منهم تأويل الوجه واليـد والاستواء بل كانوا يزجرون عن ذلك حتى قال مالك بن انس رحمه الله حين سئل عن قوله تعالى * الرحمن على العرش استوى * الاستواء غير مجهول والكيف

ومثاله اثبات رؤية الله تعالى بالابصار حقا فى الآخرة بنص القران بقوله * وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة * لانه موجود بصفة الكمال وان يكون مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال والمؤمن لا كرامه بذلك اهل لكن اثبات الجهة ممتنع فصار بوصفه متشابها فوجب تسليم المتشابه على اعتقاد الحقية فيه

منه غير معقول والايمان به واجب والشك فيه شرك والسؤال عنه بدعة * ولما كان القول الاول قول الاكثر اختاره المصنف * ثم قال (ومثاله اثبات رؤية الله تعالى) ولم يقل وكذلك اثبات رؤية الله كما قال وكذلك اثبات الوجه واليد فرقا بين ماهو مختلف فى كونه متشابها وبين ماهو متشابه بالاتفاق اوفرقا بين ماتشابه لفظه وبين ماتشابه معناه * وقوله اثبات رؤية الله اى اثبات كيفيتها لان نفس الرؤية ليست بمتشابهة كذا قيل * والمراد من الاثبات اثباتها فى الاعتقاد لا فى نفس الامر اذ لا يمكن ذلك لانه يؤدى الى الحدوث بل هى فى نفس الامر ثابتة * وقوله لانه موجود بصفة الكمال اشارة الى علة جواز الرؤية فانها الوجود عندنا على ماعرف * وقوله وان يكون مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال لان فى الشاهد عدم رؤية ماعرف موجودا امارة العجز والنقصان لان من يتستّر عن الناس انما يتستر لعيب به ولنقصان حلّ فيه اولعجزه عن مقاومة الناس فى ايذائهم اياه والله تعالى غالب على كل شئ وهو اجمل من كل جميل منزه عن النقائص والعيوب موصوف بصفات الكمال فيجوز ان يكون مرئيا لانه من صفات الكمال * وقوله والمؤمن لا كرامه بذلك اهل اى المؤمن اهل لان يكرم بتلك الكرامة وانما قال هذا لان الشئ قد يمتنع لعدم الاهل وان كان فى نفسـه ممكنا فقال الرؤية ممكنة عقلا والمؤمن اهل لهـا كما هو اهل لغيرهـا من الكرامات التى لم تخطر على قلب بشر وقد ورد بهـا السمع فيجب القول بثبوتها * واعلم ان اكثر المعتزلة يقولون بان الله تعالى يرى ذاته ولكن لا يرى وطائفة منهم انكروا ان يرى ويرى فقوله ان يكون مرئيا لنفسه رد لقول هذه الطآئفة واشارة الى الالزام على الاكثر لانه تعـالى لما كان يرى ذاته كانت رؤية ذاته ممكنة فى نفس الامر لانه تعالى لا يوصف بما هو مستحيل الا ترى انه جل جلاله لا يوصف بانه يرى المعدوم لان رؤية المعدوم مستحيلة ولما كانت ممكنة يجوز ان يراه المؤمنون بلا كيف وجهة كما يرى هو نفسـه بلا كيف وجهة قوله (لكن اثبـات الجهة ممتنع) لان من شرط الرؤية فى الشاهد ان يكون المرئى فى جهة من الرائى وان يكون مقابلا له ومحاذيا ويكون بينهما مسافة مقدرة لا فى غاية القرب ولا فى غاية البعد وكل ذلك على الله تعالى محال فصار اثبات الرؤية بوصفه اى بكيفيته متشابها اى بحيث لا يدرك بالعقل فنسلم ذلك الى الله تعالى ولا نشتغل بالتأويل * ومن جوز التأويل من المحققين المتأخرين قال لا نسلم ان ما ذكروا من القرائن اللازمة بل هى من الاوصـاف الاتفاقية وذلك لان المرئى فى الشـاهد ذو جهة يتحقق فى حقه المقابلة فيرى كذلك فاما الله تعـالى فمنزه عن الجهة والمقابلة والمسـافة فيرى كما هو ايضا لان الرؤية تحقق الشئ بالبصر كما هو * والدليل عليه ان الله تعالى يرانا قال تعالى * الم يعلم بان الله يرى * وقد اعترف بذلك كثير من المعتزلة ورؤية الله تعـالى ايانا من غير مقـابلة ولا جهة فعلم انهـا ليست من القرائن اللازمة للرؤية لان ما كان من القرائن اللازمة الذاتية لا يتبدل بين الشـاهد والغائب بل هى

من الاوصاف الاتفاقية ككون الثانى فى الشاهد محدثا وذا صورة ودم ولحم مع فوات هذه الاوصاف فى الغائب بالاتفاق لكون هذه الاوصاف اتفاقية فعلى هذا لم يبق التشابه فى الوصف ايضا لزواله بالتأويل والله الهادى قوله (وكذلك) اى وكاثبات الرؤية اثبات الوجه واليد لله تعالى حق عندنا فبقوله عندنا احترز عن قول من قال لا يوصف الله تعالى سبحانه بالوجه واليد بل المراد من الوجه الرضاء او الذات ونحوهما ومن اليد القدرة او النعمة ونحوها فقال الشيخ بل الله تعالى يوصف بصفة الوجه واليد مع تنزيهه جل جلاله عن الصورة والجارحة لان الوجه واليد من صفات الكمال فى الشاهد لان من لا وجه له او لا يد له يعد ناقصا وهو تعالى موصوف بصفات الكمال فيوصف بهما ايضا الا ان اثبات الصورة والجارحة مستحيل وكذا اثبات الكيفية فتشابه وصفه فيجب تسليمه على اعتقاد الحقية من غير اشتغال بالتأويل * واعلم ان فى امثال ما ذكرنا يتبع اللفظ الذى ورد به النص من الكتاب والسنة فلا يشتق منه الاسم ولا يقال الله تعالى متوجه الى فلان بنظر الرحمة او العناية ولا يبدل بلفظ آخر لا بالعربية ولا بغيرها فلا يبدل لفظ العين بالباصرة ولا لفظ القدم بالرجل ولا يقال بالفارسية ايضا چشم خداى وروى خداى ودست خداى وغير ذلك قوله (ولن يجوز ابطال الاصل) اى لا يجوز الحكم بان القول بالرؤية والوجه واليد باطل بالعجز عن درك الوصف اى الكيفية لما فيه من ابطال المتبوع بالتبع والاصل بالفرع وذلك كمن رأى شخصا على شط نهر عظيم لا يتصور العبور منه بدون سفينة وملاح ثم رأى ذلك الشخص فى الجانب الآخر من غير ان يشاهد سفينة وملاحا لا يمكنه ان ينكر عبوره من النهر وان لم يدرك كيفية العبور فكذا فيما نحن فيه لما ثبت بالدلائل القاطعة جواز الرؤية وصفة الوجه واليد لله سبحانه لا يجوز انكارها بالعجز عن درك اوصافها والجهل بطريق ثبوتها * فانهم ردوا الاصول يجوز ان يكون معناه ردوا اصل الرؤية والوجه واليد لجهلهم بالصفات اللام فى الصفات يدل المضاف اليه اى بكيفياتها * ويجوز ان يكون معناه ردوا الاصول اى الصفات جميعا بان قالوا ليس له صفة العلم والقدرة والحيوة وغيرها لجهلهم بالصفات اى بكيفية ثبوتها بان اشتبه عليهم طريقه وذلك لان الصانع القديم واحد لا شريك له والصفات لو ثبتت لكانت غير الذات لا محالة لان الصفة اذا لم تكن هى الذات فهى غير الذات لا محالة كزيد لما لم يكن عمرا كان غير عمرو لا محالة والقول باثبات الاشياء المتغايرة فى الازل مناف للتوحيد ومن هذا سموا انفسهم اهل التوحيد ولم يعلموا انهم ابطلوا توحيدهم بتوحيدهم * ويدل على هذا الوجه قوله فصاروا معطلة اى فرقة معطلة اى قائلة بخلو الذات عن الصفات * والتعطيل فى الاصل نزع الحلى من امرأة مأخوذ من عطلت المرأة عطلا اذا خلا جيدها من القلائد الا انه يستعمل فى التخلية عن الصفات لانها بمنزلة الزينة ولهذا يقال حليته كذا اى هيئته التى هى صفته لانه تزينه بها * ويجوز ان يكون مأخوذا من العطلة اى عطلوا

وكذلك اثبات اليد
والوجه حق عندنا
معلوم باصله متشابه
بوصفه ولن يجوز
ابطال الاصل بالعجز
عن درك الوصف
وانما ضلت المعتزلة
من هذا الوجه فانهم
ردوا الاصول
لجهلهم بالصفات
فصاروا معطلة

النصوص وتركوها بلا عمل فصاروا معطلة لها قوله (وتفسير القسم الثالث) اى بالنسبة الى اصل التقسيم * وفى بعض النسخ الرابع اى بالنسبة الى القسم المقابل * الحقيقة كل لفظ اريد به ما وضع له قد ذكرنا ان ذكر كلمة كل فى التعريف مستبعد واعتذرنا عنه * وقوله كل لفظ اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعانى وكذا المجاز اذ المراد من كلمة ما فى تعريفه اللفظ ايضا * واعلم ان الحقيقة ثلاثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب فى انقسامها هذا هو ان الحقيقة لا بد لها من وضع والوضع لا بد له من واضع فمتى تعين نسبت اليه الحقيقة فقيل لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللغة كالانسان المستعمل فى الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب وضعها الشارع كالصلوة المستعملة فى العبادة المخصوصة ومتى لم يتعين قيل عرفية سواء كان عرفا عاما كالدابة لذوات الاربع او خاصا كما لكل طائفة من الاصطلاحات التى تخصهم كالنقض والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجوهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة * ولا يستراب فى انقسام المجاز الى نحو هذه الثلاثة فان الانسان المستعمل فى الناطق مجاز لغوى والصلوة المستعملة فى الدعاء مجاز شرعى وان كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة فى كل ما يدب مجاز عرفى وان كانت حقيقة لغوية * واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من الوضع وهو تعيين اللفظة بازاء معنى بنفسها فى التعريفين مطلق الوضع فيدخل فيهما الاقسام الستة ولا بد فى تعريف المجاز من قيد وهو ان يقال لعلاقة مخصوصة بين المحلين او نحوه كما ذكر صاحب المختصر لاتصال بينهما معنى او ذاتا والا ينتقض بما اذا استعمل لفظ السماء فى الارض فانه ليس بمجاز وان كان مستعملا فى غير ما وضع له بل هو وضع جديد * ولا يقال تعريف المجاز بما ذكر مع هذا القيد الذى شرطت غير جامع لخروج التجوز بتخصيص الاسم ببعض مسمياته فى اللغة كتخصيص الدابة بذوات الاربع عنه اذ ليس هو مستعملا فى غير ما وضع له وخروج التجوز بزيادة الكاف فى مثل قوله تعالى * ليس كمثله شئ * عنه لعدم استعمالها فى شئ اصلا وغير مانع لدخول الحقيقة العرفية والشرعية فيه لكونهما مستعملتين فى غير ما وضعتا له والحقيقة من حيث هى حقيقة لا تكون مجازا لانا نجيب عن الاول بان حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك واذا كان لفظ الدابة حقيقة فى مطلق كل دابة فاستعماله فى الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعمالا له فى غير ما وضع له وعن الثانى بان الكاف اذا لم يكن لها معنى كانت مستعملة لا فيما وضعت له اولا وعن الثالث بانهما وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى تواضع اهل الشرع والعرف فلا يخرجان بذلك عن كونهما مجازين بالنسبة الى استعمالهما فى غير ما وضعتا له اولا فى اللغة اذ لا تناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار ومجازا باعتبار آخر * واختار بعض الاصوليين فى تعريفهما ان الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له فى اصل الاصطلاح الذى وقع التخاطب به وقد دخل فيه الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية * والمجاز ما افيد به غير ما اصطلح عليه فى اصل تلك المواضعة التى وقع

وتفسير القسم الثالث
ان الحقيقة اسم لكل
لفظ اريد به ما وضع له
مأخوذ من حق
الشى يحق حقا فهو
حق وحاق وحقيق

والمجاز اسم لما اريد به غير ماوضع له مفعل من جاز يجوز بمعنى فاعل اى متعد عن اصله

التخاطب بهـا لعلاقة بينه وبين الاول وقددخل فيه المجاز اللغوى والشرعى والعرفى ايضا ولكن لقائل ان يقول هذا التعريف يقتضى خروج الاستعارة عنه وكذا التعريف المذكور فى الكتاب لانا اذا قلنا على وجه الاستعارة هذا اسد قدرنا صيرورته فى نفسه اسدا لبلوغه فى الشجاعة التى هى خاصة الاسد الى الغاية القصوى ثم اطلقنا عليه اسم الاسد فلايكون هذا استعمالا للفظ فى غير موضوعه * ويجاب عنه ان تعظيمه بتقدير حصول قوة له مثل قوة الاسد لايوجب تحقيق ذلك والتعريف للحقائق فيكون استعمال لفظ الاسد فيه استعمالا له فى غير موضوعه حقيقة * وذكر صاحب المفتاح فيه ان الحقيقة هى الكلمة المستعملة فيماهى موضوعة له من غير تأويل فى الوضع كاستعمال الاسد فى الهيكل المخصوص فلفظ الاسد موضوع له بالتحقيق ولاتأويل فيه * قال وانماذكرت هذا القيد ليحترز به عن الاستعارة ففى الاستعارة تعد الكلمة مستعملة فيماهى موضوعة له على اصح القولين ولانسميها حقيقة لبناء دعوى المستعار موضوعا للمستعار له على ضرب من التأويل * قال والمجاز هو الكلمة المستعملة فى غير ماهى موضوعة له بالتحقيق استعمالا فى الغير بالنسبة الى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن ارادة معناها فى ذلك النوع * قال وقولى بالتحقيق احتراز عن خروج الاستعارة التى هى من باب المجاز نظرا الى دعوى استعمالها فيماهى موضوعة له * وقولى مع قرينة مانعة الى آخره احتراز عن الكناية فان الكناية تستعمل وتراد بها المكنى فتقع مستعملة فى غير ماهى موضوعة له مع انا لانسميها مجازا لعرائها عن هذا القيد * واعلم ان فعيلا اذا كان بمعنى الفاعل يلحقه تاء التأنيث لقرب الفاعل من الفعل الذى هو الاصل فى لحوق تاء التأنيث به واذا كان بمعنى المفعول غير جار على موصوف فكذلك تقول مررت بقتيل بنى فلان وقتيلتهم رفعا للالتباس وان كان جاريا على موصوف لايلحقه التاء تقول رجل قتيل وامرأة جريح * ثم الحقيقة اما فعيلة بمعنى فاعل من حق الشئ يحق اذا وجب وثبت واليه اشار المصنف * واما بمعنى مفعول من حققت الشئ احقه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة فى موضعها الاصلى * والتاء للتأنيث اذا كانت بالمعنى الاول ولشبه التأنيث وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة كالنطيحة والاكيلة اذا كانت بالمعنى الثانى لان النقل ثان كما ان التأنيث ثان * وقال صاحب المفتاح هى عندى للتأنيث فى الوجهين بتقدير لفظ الحقيقة قبل التسمية صفة مؤنث غير مجراة على الموصوف * والمجاز مفعل بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدى لان الكلمة اذا استعملت فى غير موضوعها فقدتعدت موضعها وهو المراد من قوله متعد من اصله اى عن موضعه الاصلى ولهذا قيل انه حقيقة عرفية فى معناه مجاز لغوى لان بناء المفعل للموضع او للمصدر حقيقة لاللفاعل فاطلاقه على اللفظ المنتقل لايكون الامجازا ولان حقيقة معنى العبور والتعدى انما تحصل فى انتقال الجسم من حيز الى حيز فامافى الالفاظ فلافثبت ان ذلك انمايكون على سبيل التشبيه * وكذا لفظ الحقيقة فى مفهومه مجاز لغوى حقيقة

ولاينال الحقيقة الابالسماع ولاتسقط عن المسمى ابدا والمجاز ينال بالتأمل فى طريقه ليعتبر به ويحتذى بمثاله

عرفية ايضا لماذكرنا انها مأخوذة من الحق وهو حقيقة فى الثابت ثم انه نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول المطابق لعين هذه العلة ثم نقل الى استعمال اللفظ فى موضوعه الاصلى اذاستعماله فيه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع فى الرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية كذا قيل * وذكر الغزالى فى المستصفى ان لفظة الحقيقة مشتركة قديراد بهـا ذات الشئ وحده ولكن اذا استعملت فى الالفاظ اريد بهاما استعمل فى موضوعه فهذا يدل على ان لفظ الحقيقة فى مفهومه حقيقة لغوية ايضا وهو الاصح لان الحقيقة اسم للثابتة لغة واللفظ المستعمل فى موضوعه ثابت فيه فيكون اطلاق الحقيقة عليه بالحقيقة لابالمجاز * واعلم ايضا ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولامجاز لان شرطهما استعمال اللفظ بعد الوضع امافى موضوعه او فى غير موضوعه للعلاقة كما بينا وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط غنى عن البيان * والى ماذكرنا اشارة فى قوله اريد به ماوضع له واريد به غير ماوضع له قوله (ولاينال الحقيقة الابالسماع) اى لايوجد ولايعرف كون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه الابالسماع من اهل اللغة انه موضوع فيما استعمل فيه بخلاف المجـاز فانه يوقف عليه بالتأمل فى طريقه او معناه لايمكن ان يستعمل اللفظ فى موضوعه الابالسماع من اهل اللغة انه موضوع فيه بخلاف المجـاز فانه يمكن ان يستعمل اللفظ فى غير موضوعه من غير سمـاع انهم استعملوه فيه * وحاصله ان استعمال اللفظ فى مفهومه الحقيقى لغير الواضع موقوف على السماع بالاتفاق لان دلالات الالفاظ لما لم تكن ذاتية اذ لوكانت ذاتية لما اختلفت باختلاف الاماكن والامم ولاهتـدى كل انسان الى كل لغة وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم لابد فيهـا من الوضع ولابد فيه من السماع فاما استعمال اللفظ فى معناه المجازى فلا يفتقر فى كل فرد الى السماع وان كان يفتقر فى معرفة طريقه اليه كاطلاق اسم الملزوم على اللازم والسبب على المسبب والخاص على العام وعكسهما وهو المراد من قوله والمجاز ينـال بالتأمل فى طريقه وهو مذهب الجمهور * وذهبت طائفة الى اشـتراط السماع فى كل فرد من المجاز محتجين بان السمـاع لو لم يشترط لجاز اطلاق النخلة على طويل غير انسـان كمنارة مثلا لوجود العلاقة المعتبرة التى هى كافية فى جواز الاطلاق عندكم وهى المشابهة الصورية ولجاز اطلاق الشبكة على الصيد واطلاق الابن على الاب وعكسهما للمجاورة والملازمة وكل ذلك ممتنع ولانه لو جاز اطلاق الاسم على الشئ للعلاقة من غير السمع كاطلاق النخلة على المنارة مثلا فان كان هذا الاطلاق لانها اطلقت على الانسـان للطول وهو موجود فى المنارة لكان هذا قياسا فى اللغة وهو باطل والا كان اختراعا من المطلق وح لايكون من لغة العرب وكلامنا فيها * واحتج الجمهور بانا نجد اهل العربية اذا وجدوا بين محلى الحقيقة والمجاز العلاقة المعتبرة يطلقون الاسم وان لم يسمع من العرب استعمال تلك اللفظة فيه ولو كان السماع شرطا لتوقفوا فى الاطلاق على النقل لاستحـالة وجود المشروط بدون الشرط * وبان الكل اتفقوا على

ان استعمال اللفظ فى مفهومه المجازى مفتقر الى النظر فى العلاقة المعتبرة ومايكون نقليا لايكون كذلك اذ يكفى فى استعمال اللفظ فيه كونه منقولا عن اهل اللغة كما فى جميع المستعملات فانا اذا رأيناهم استعملوا لفظا بازآء معنى تابعناهم فى اطلاقه عليه من غير نظر الى شئ اخر * والجواب عما ذكروا من عدم جواز الاطلاقات المذكورة ان وجود العلاقة انما يكفى للاطلاق اذا كانت العلاقة معتبرة ولم يكن ثمه مانع وفى الصورتين الاوليين العلاقة ليست بمعتبرة لان مجرد الطول ليس بمعتبر اذ هو معنى عام ولم يطلق على الانسان لمجرد الطول بل له ولغيره من الاوصاف وكذا لاملازمة بين الشبكة والصيد اذ الصيد قد يحصل بدون الشبكة والشبكة قد لايحصل بها الصيد وفى الصورة الاخيرة المانع موجود لانهما من المتقابلات وفى مثله لايعتبر المجاورة * واما قولهم لو جاز لكان قياسا او اختراعا فلا

ومثال المجاز من الحقيقة مثال القياس من النص

نسلم انه لولم يكن قياسا لكان اختراعا لانه انما يكون كذلك لولم يكن معلوما من مجارى كلامهم صحة الاطلاق لكنه ليس كذلك لانا قد استقرئنا كلامهم فعلمنا ان العلاقة مصححة للاطلاق كما فى رفع الفاعل ونصب المفعول وغيرهما من المسائل المعلومة والالزم مما ذكرتم كون رفع الفاعل فيما لم يسمع عنهم قياسا او اختراعا وانتم لاتقولون به * وقوله ولاتسقط عن المسمى ابدا) من احدى العلامات الذى يميز بها الحقيقة عن المجاز ومعناه ان الحقيقة لاينفى عن مسماها بحال بخلاف المجاز فانه يمكن نفيه عن مفهومه فى نفس الامر ولهذا لما لم يصح ان ينفى لفظ الاسد عن الهيكل المخصوص وصح ان ينفى عن الانسان الشجاع علمنا انه حقيقة فى الاول مجاز فى الثانى وقيل التعريف بهذه العلامة غير مفيد لاستلزامه الدور وذلك لتوقف النفى وامتناعه على كون اللفظ مجازا او حقيقة فان من تردد فى كون اللفظ حقيقة او مجازا انما يصح منه النفى لو علم كونه مجازا ويمتنع منه لو علم كونه حقيقة فلو توقف كونه حقيقة او مجازا على صحة النفى وامتناعه لزم الدور * ولو قيل المراد من صحة النفى وعدم صحته وجدانه فى مجارى استعمالاتهم وعدم وجدانه فيها ليندفع الدور فهو بعيد لان الوجدان ان صلح علامة للمجاز ح فعدم الوجدان لايصلح علامة للحقيقة اذ عدم الوجدان لايدل على عدم الوجود الذى هو المطلوب فالاولى ان يجعل امتناع النفى فى الحقيقة وصحته فى المجاز من الخواص لامن العلامات * بل المعتبر من العلامات ان اللفظ اذا تبادر مدلوله الى الفهم عند الاطلاق بلاقرينة فهو حقيقة وان لم يتبادر اليه الا بالقرينة فهو مجاز لان اهل اللغة اذا ارادوا افهام المعنى للغير اقتصروا على عبارات مخصوصة واذا عبروا عنه بعبارات اخر لم يقتصروا عليها بل ذكروا معها قرينة قوله (ومثال المجاز الى آخره) يعنى كما ان النص لايعرف الا بالتوقيف ولكن يمكن ان يوقف على حكم الفرع من غير توقيف بسلوك طريقه وهو التأمل فى النص واستخراج الوصف المؤثر فاذا وجد ذلك فى الفرع يعدى الحكم اليه فكذلك الحقيقة لايمكن ان يثبت فى محل الا بالسماع من اهل اللغة ولكن المجاز يمكن ان يثبت

فى محل بالتأمل فى طريقه من غير سماع وهو التأمل فى محل الحقيقة واستخراج المعنى المشهور اللازم له فاذا وجد فى محل آخر يجوز ان يستعار اللفظ له فيصح هذا من كل متكلم كما يصح القياس من كل مجتهد الا ان المعتبر فى القياس المعانى الشرعية وفى المجاز المعانى اللغوية قوله (واما الصريح فما ظهر المراد منه ظهورا بينا) اى انكشف انكشافا تاما وهو احتراز عن الظاهر * وقيل لابد فيه من قيد وهو ان يقال بالاستعمال اوبالعرف ونحوهما ليتميز عن المفسر والنص اذ الفرق بين الصريح وبين

واما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا زائدا ومنه سمى القصر صرحا لارتفاعه عن سائر الابنية والصريح الخالص من كل شئ وذلك مثل قوله انت حر وانت طالق والكناية خلاف الصريح

ماذكرنا ليس الا بكثرة الاستعمال فى الصريح وعدمه فى المفسر والنص اليه اشير فى الميزان الا ان الشيخ رحمه الله ترك ذكره لدلالة مورد التقسيم عليه اذ هذا القسم فى بيان وجوه الاستعمال فعلى هذا لايدخل فيه الا الحقايق العرفية * وقيل لاحاجة الى هذا القيد لان تمام انكشاف المعنى قد يحصل بالتنصيص والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فكما يدخل فيه الحقايق العرفية يدخل فيه النص والمفسر ويكون كل واحد قسماً من اقسام الصريح ولكن لايدخل فيه الظاهر لان الشرط فيه كون الظهور بينا اى تاما وليس هو فى الظاهر كذلك بل فيه مجرد الظهور ولهذا توصف الاشارة بالظهور فيقال هذه اشارة ظاهرة وهذه غامضة ولاتوصف بالصراحة اصلا لعدم تمام الانكشاف فيها * ويؤيده ماذكره السيد الامام ابو القاسم رحمه الله ان الصريح هو الذى يعرف مراده بمعرفة جلية وماذكر الشيخان القاضى ابوزيد وشمس الائمة رحمهما الله ان الصريح اسم لكلام مكشوف المعنى كالنص سواء كان حقيقة او مجازا * قلت هذا كلام حسن اذ لااستبعاد فى تسمية النص او المفسر صريحا وقد رأيت فى كثير من الكتب ما يدل عليه الا ان مورد التقسيم ههنا يوجب اشتراط الاستعمال فيه ولايتحقق ذلك فى النص والمفسر اذ ظهورهما باللغة لابالاستعمال فتبين ان ماذكرنا اولى واصح * ثم لما استوى فى الصريح الحقيقة والمجاز جمع الشيخ فى ايراد النظائر بين ماهو مجاز لغوى وبين ماهو حقيقة لغوية فقوله انت حر وانت طالق ونكحت من قبيل الاول وقوله بعت من قبيل الثانى وقوله (وهذا اللفظ) اى الصريح موضوع لهذا المعنى اى لما ظهر المراد منه ظهورا بينا اشارة الى انه من الاسماء المقررة وهى التى قررت على موضوعها اللغوى فى العرف او الشرع كالبيع والشراء لامن الاسمآء المغيرة وهى التى غيرت عن موضوعها فيه كالصلوة والزكوة * وهو فعيل بمعنى فاعل من صرح يصرح صراحة وصروحة اذا خلص وانكشف * وتصريح الخمران يذهب عنه الزبد * وصرح فلان بما فى نفسه اى اظهره قوله (والصريح الخالص من كل شئ) كلمة من متعلقة بالصريح اى الصريح من كل شئ خالصه قيل فى الصحاح وكل خالص صريح * ويجوز ان تكون متعلقة بالخالص اى الذى خلص من كل شئ وهو الصريح وكلاهما واحد فلما خلص هذا اللفظ عن محتملاته بمنزلة المفسر سمى صريحا قوله (وهو

وهو ماستتر المراد به مثل هاء المغايبة وسائر الفاظ الضمير

ماستتر المراد به) اى خلاف الصريح لفظ استتر المعنى الذى اريد به* وانما فسر خلاف الصريح به لان خلاف الشئ قد يكون نقيضه وقد يكون ضده فان كان المراد من الخلاف ههنا نقيضه فهو مالم يظهر المراد به ظهورا بينا وانه يتناول الظاهر وهو ليس بكناية وكذا يتناول النص والمفسر والخفى والمشكل وغيرها ان قدر قيد الاستعمال وقيل هو مالم يظهر المراد به بالاستعمال ظهورا بيناً وفساده ظاهر * وان كان المراد ضده فهو ما استتر المراد به استتارا تاما ولا يوجد ذلك الا فى المجمل فلا يكون التعريف جامعا ولا مانعا فالشيخ بهذا التفسير بين ان المراد من خلاف الصريح ضده وهو الاستتار لانقيضه اذ هو اولى بالتعريف به من نقيضه وهو عدم الظهور لكون الاول وجوديا والثانى عدميا وبين ايضا بترك قوله استتارا تاما ان قوله ظهورا بينا فى تعريف الصريح لزيادة البيان اذ هو مفهوم من تقدير قيد الاستعمال لانه من لوازمه * ثم لابد من القيد المذكور ايضا عند من قال باشتراطه فى الصريح بان يقال هو ماستتر المراد به بالاستعمال اى يحصل الاستتار بالاستعمال بان يستعملوه قاصدين للاستتار فانه مقصود عندهم لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا فى اللغة كما ان الانكشاف يحصل فى الصريح باستعمالهم وان كان خفيا فى اللغة * وعند من لم يقل باشتراطه فى الصريح لايشترط ههنا فيدخل فيه المشترك والمشكل وامثالهما وعليه يدل كلام القاضى الامام فانه قال كل كلام يحتمل وجوها يسمى كناية ولهذا سمى المجاز قبل ان يصير متعارفا كناية لاحتمال الحقيقة وغيرها الا ان الصحيح هو الاول لما ذكرنا من اشتراط اشتراك مورد التقسيم بين الاقسام ولا يحصل ذلك الا باشتراط هذا القيد * ثم اذا تأملت علمت ان المراد من الاستعمال وهو التلفظ بكلام لافادة معنى فى مورد التقسيم وهو قوله والقسم الثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم مطلق الاستعمال اذ الاستعمال فى الحقيقة والمجاز غير الاستعمال فى الصريح اذ هو فيه مقيد بالكثرة وفى الحقيقة مقيد بالموضوع وفى المجاز بغير الموضوع وهو فى الكناية غيره فى الصريح اذ هو فيها مقيد بقصد الاستتار فلا بد من قدر مشترك اى معنى جامع ليستقيم التقسيم وليس ذلك الا مطلق الاستعمال فافهم * وقال صاحب المفتاح فى تعريف الكناية هى ترك التصريح بذكر الشئ الى ما يلزمه لينتقل من المذكور الى المتروك كما تقول فلان طويل النجاد لينتقل منه الى ما هو ملزومه وهو طول القامة والفرق بين المجاز والكناية من وجهين احدهما ان الكناية لاتنافى ارادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع فى قولك فلان طويل النجاد ان تريد طول نجاده من غير ارتكاب تأويل مع ارادة طول قامته والمجاز ينافى ذلك فلا يصح فى نحو قولك فى الحمام اسد ان تريد معنى الاسد من غير تأويل * والثانى ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم * وذكر غيره فى الفرق بينهما انه لابد فى المجاز من اتصال وتناسب بين المحلين وفى

الكناية لاحاجة اليه فان العرب تكنى عن الحبشى بابى البيضاء وعن الضرير بابى العيناء ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد * مثل هاء المغايبة وسائر الفاظ الضمير مثل انا وانت وغيرها لانها لما لم تميز بين اسم واسم الا بدلالة اخرى لم تكن صريحة ولما احتملت التميز بدلالة استقامت كناية عن الصريح فكانت الفاظ الكناية من الصريح بمنزلة المشترك من المفسر من حيث ان الفاظ الكناية مما لايفهم معناها الا بدلالة اخرى والصريح اسم لما فهم معناه منه بنفسه * ولا يلزم على قول من زاد قيد الاستعمال فى التعريف ان هذه الالفاظ كنايات بالوضع لا بالاستعمال فلا تكون داخلة فى التعريف لانه يقول انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لايصرح باسم زيد مثلا يكنى عنه بهو كما يكنى عنه بابى فلان لا لانها كنايات قبل الاستعمال فكما ان الالفاظ الموضوعة لاتكون حقيقة قبل الاستعمال لايكون هذه الالفاظ كنايات قبل الاستعمال ايضا فتكون داخلة فى التعريف قوله (اخذت اى الكناية (من قولهم كنيت وكنوت) وقع على مذهب الكوفيين فان المصدر مأخوذ من الفعل عندهم والفعل هو الاصل فاما على مذهب البصريين فالمصدر هو الاصل والفعل مشتق منه * ثم ان كانت لام الكلمة ياء وهو المشهور فهى فى الكناية اصلية كما فى النهاية والسقاية * وان كانت واوا وهى لغة فيها غير مشهورة ولهذا استشهد لها دون الياء فهى منقلبة عن الواو على غير قياس كما انقلبت الواو عنها فى جبيت الخراج جباوة والاصل جباية * والكناية لغة ان تتكلم بشئ وتريد به غيره فهى من الاسماء المقررة * والقذور المرأة التى تجتنب الاقذار والريب *واعرب بحجته اى افصح بها من غير تقية من احد* والمصارحة المجاهرة * يعنى انى ربما اذكر غيرها واريدها خوفا من عشيرتها واخفاء لحبى اياها وربما غلبنى سكر المحبة فأفصح بها من غير تقية من احد واذكرها صريحا * وهذه جملة اى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية يأتى تفسيرها اى تمام تفسيرها قوله (وتفسير القسم الرابع) اى باعتبار اصل التقسيم او الخامس باعتبار المقابل ان الاستدلال بعبارة النص اى بعينه ولهذا قال القاضى الامام الثابت بعين النص ما اوجبه نفس الكلام وسياقه وكذا ذكر ابو اليسر ايضا فيكون هذه الاضافة من باب اضافة العام الى الخاص كما فى قولك جميع القوم وكل الدراهم ونفس الشئ * والاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس وهو المراد ههنا * والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة اى فسرتها وكذا عبّرتها * وعبرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة على المعانى عبارات لانها تفسر ما فى الضمير الذى هو مستور كما ان المعبر يفسر ما هو مستور وهو عاقبة الرؤيا ولانها تتكلم عما فى الضمير * واعلم انهم يطلقون اسم النص على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او نصا حقيقة او مجازا خاصا كان او عاما اعتبارا منهم للغالب لان عامة ماورد من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص

اخذت من قولهم كنيت وكنوت ومنه قول الشاعر وانى لاكنو عن قذور بغيرها* واعرب احيانا بها فاصارح وهذه جملة يأتى تفسيرها فى باب بيان الحكم وتفسير القسم الرابع ان الاستدلال بعبارة النص

هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له والاستدلال باشارته هو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فسميناه اشارة

فى هذا الفصل دون ماتقدم تفسيره حتى كان التمسك فى اثبات الحكم بظاهر اومفسر اوخاص اوعام اوصريح اوكناية اوغيرها استدلالا بعبارة النص لاغير * هو العمل بظاهر ماسيق الكلام له المراد من العمل عمل المجتهد وهو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح كما اذا قيل الصلوة فريضة لقوله تعالى * اقيموا الصلوة * والزنا حرام لقوله جل ذكره * ولا تقربوا الزنا * فهذا وامثاله هو العمل بظاهر النص والاستدلال بعبارته * واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب * احديها ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصلى منه كالعدد فى قوله تعالى * فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع * والثانية ان يدل على معنى ولا يكون مقصودا اصليا فيه كاباحة النكاح من هذه الاية * والثالثة ان يدل على معنى هو من لوازم مدلول اللفظ وموضوعه كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام * ان من السحت ثمن الكلب * الحديث فالقسم الاول مسوق ليس الا والقسم الاخير ليس بمسوق اصلا والمتوسط مسوق من وجه وهو ان المتكلم قصد الى التلفظ به لافادة معناه غير مسوق من وجه وهو انه انما ساقه لاتمام بيان ماهو المقصود الاصلى اذ لا يتأتى له ذلك الا به يوضح الفرق بين القسمين الاخيرين ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا فى السوق بان انفرد عن القرينة والقسم الاخير لا يصلح لذلك اصلا * واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد ههنا من كون الكلام مسوقا لمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سوا كان مقصودا اصليا اولم يكن وفيما سبق فى بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا فيدخل القسم المتوسط ههنا فى السوق ولم يدخل فيه فيما سبق فاذا تمسك احد فى اباحة النكاح بقوله تعالى * فانكحوا ماطاب لكم * اوفى اباحة البيع بقوله عز اسمه واحل الله البيع كان استدلالا بعبارة النص لا باشارته * ويؤيد ماذكرنا ماقال صدر الاسلام فى اصوله الحكم الثابت بعين النص اى بعبارته ماثبته النص بنفسه وسياقه كقوله تعالى * واحل الله البيع وحرم الربوا * فعين النص يوجب اباحة البيع وحرمة الربوا والتفرقة * فسوّى بين ماهو مقصود اصلى وهو الفرق وبين ماليس كذلك وهو حل البيع وحرمة الربوا فجعلهما ثابتين بعبارة النص لا باشارته قوله (والاستدلال باشارته) الاشارة الايماء فكأن السامع غفل عن المعنى المضمون فى النص لاقباله الى مادل عليه ظاهر الكلام فالنص يشيره اليه * وقوله لكنه غير مقصود تعرض لجانب المعنى وقوله ولا سيق له النص تعرض لجانب اللفظ * والضمير فى لكنه وله راجع الى ما وليس بظاهر من كل وجه لانه لما لم يسق له الكلام لابد من ان يكون فيه نوع غموض فيحتاج الى ضرب تأمل ولهذا لا يقف عليه كل احد قال القاضى الامام وشمس الائمة رحمهما الله الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من الصريح او المشكل من الواضح * ثم ان كان ذلك الغموض بحيث يزول بأدنى تأمل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكرة يقال هذه اشارة غامضة (قوله ليس بظاهر من كل وجه) ليس من تمام التعريف

(بل هو)

كرجل ينظر ببصره الى شئ ويدرك مع ذلك غيره باشارة لحظاته ونظيره قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم انما سيق النص لاستحقاق سهم من الغنيمة على سبيل الترجمة لما سبق واسم الفقراء اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب

بل هو ابتداء كلام والغرض منه الاشارة الى تعليل تسمية هذا القسم اشارة ولهذا قال فسميناه اشارة بالفاء * وقوله كرجل الى اخره تشبيه لما ثبت بالنظم غير مقصود فى ضمن ماهو المقصود بما ادرك بالبصر غير مقصود فى ضمن ماهو المقصود والغرض منه التنبيه على كون هذا القسم من محاسن الكلام واقسام البلاغة كما ان ادراك ماليس بمقصود بالنظر مع ادراك ماهو المقصود به من كمال قوة الابصار * واللحظ النظر بمؤخر العين ويدرك غيره باشارة لحظاته اى بلحظاته وكانها تشير الناظر الى غير ما اقبل عليه ليدركه * الضمير فى نظيره راجع الى ما فى قوله ماثبت بنظمه لغة * على سبيل الترجمة بفتح الجيم اى التفسير ومنه الترجمان بفتح التاء والجيم وضمهما لمن يفسر كلام الغير * لما سبق وهو قوله تعالى * ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل * لا لما قبله وهو قوله * فلله وللرسول * لان قوله تعالى للفقراء بدل مما ذكرنا بتكرير العامل لا من قوله فلله وللرسول والمعطوف عليه لانه تعالى هو الغنى على الاطلاق ورسوله اجل قدرا من ان يطلق عليه اسم الفقير كيف وانه تعالى اخرج رسوله عن الفقراء بقوله عز اسمه * وينصرون الله ورسوله * اليه اشير فى الكشاف * وقيل هو معطوف على الاول بغير واو كما يقال هذا المال لزيد لبكر لعمرو كذا فى التيسير فعلى هذا لا يكون ترجمة لما سبق بل يكون بيانا لمصرف آخر * وعلى التفسيرين السوق لبيان مصارف الخمس * واسم الفقراء اى وذكر هذا الاسم دون غيره اشارة الى ان الذين هاجروا من مكة قد زالت املاكهم عما خلفوا بها باستيلاء الكفار عليه لانه تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا مياسير بمكة بدليل قوله جل ذكره * اخرجوا من ديارهم واموالهم * والفقر على الحقيقة بزوال الملك لا ببعد اليد عن المال لان ضده الغنى وهو ملك المال لا قرب اليد من المال الا ترى ان ابن السبيل غنى حقيقة وان بعدت يده عن المال لقيام الملك ولهذا وجب عليه الزكوة والمكاتب فقير حقيقة ولو اصاب مالا عظيما لعدم الملك حقيقة فلهذا قلنا ان استيلاءهم بشرط الاحراز سبب للملك اذ لو لم يكن كذلك لسماهم ابناء السبيل لانه اسم لمن بعدت يده عن المال مع قيام الملك فيه * وهذه من الاشارات الظاهرة التى تعرف بادنى تأمل الا ان الشافعى رحمه الله لم يعمل بها وقال انما سماهم فقراء ولم يسمهم ابناء السبيل لانه اسم لمن له مال فى وطنه وهو بعيد عنه ويطمع ان يصل اليه وانهم لم يكونوا مسافرين بالمدينة بل توطنوا بها وانقطعت اطماعهم بالكلية عن اموالهم فلم يستقم ان يسموا بابن السبيل ولكنهم لما كانوا محتاجين حقيقة وانقطع عنهم ثمرات اموالهم بالكلية وان كانت باقية على ملكهم صحت تسميتهم فقراء تجوزا كانه لا مال لهم اصلا كما صحت تسمية الكافر اصم واعمى وابكم وعديم العقل فى قوله تعالى عز وجل * صم بكم عمى فهم لا يعقلون * بهذا الطريق * والدليل على صرفه الى المجاز قوله تعالى * ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا * وليس المراد نفى السبيل الحسى بالاجماع فيرجع النفى الى السبيل الشرعى والتملك بالقهر الذى هو عدوان محض اقوى جهات السبيل *

وقوله وعلى المولود
له رزقهن وكسوتهن
سيق لاثبات النفقة
واشار بقوله تعالى
وعلى المولود له الى
ان النسب الا الى باء

وماروى ان عيينة بن حصن اغار على سرح بالمدينة وفيها ناقة رسول الله العضباء واسر امرأة الراعى قالت المرأة فلما جن الليل قصدت الفرار فما وضعت يدى على بعير الا رغا حتى وضعت يدى على ناقة رسول الله العضباء فركبتها وقلت ان نجانى الله عليها فلله على ان انحرها فلما اتيت رسول الله عليه السلام وقصصت عليه القصة قال عليه السلام * بئس ماجازيتها لانذر فيما لايملكه ابن آدم وانها ناقة من ابلى ارجعى الى اهلك على اسم الله تعالى * ولكننا نقول لاحجة له فى الآية لانها تدل على نفى سبيلهم على المؤمنين لا على اموالهم وهم لايملكوننا بالاستيلاء ايضا انما الكلام فى الاموال * او المراد نفى السبيل فى الآخرة كما قال ابن عباس رضى الله عنهما بدليل قوله * فالله يحكم بينهم يوم القيامة * او نفى الحجة كما قال السدى ولا فيما ذكر من الحديث لانه معارض بما روى ان عليا رضى الله عنه قال للنبى صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة الا تنزل دارك يعنى الدار التى ورثها النبى عليه السلام من خديجة رضى الله عنها وقد كان استولى عليها عقيل بعد هجرته فقال وهل ترك لنا عقيل من دار * ولا يقال انما قال ذلك لانه كان خربها ولم تبق صالحة للنزول لان قول على رضى الله عنه الا تنزل دارك يأبى ذلك * ومأول بان عيينة لم يحرزها بدار الحرب فلم يملكها ولا ملكت المرأة فلهذا استردها منها وجعل نذرها فيما لاتملك فلما لم يصلح ماذكر من القرآن صارفا للفظ الفقراء الى المجاز يحمل على الحقيقة اذهى الاصل فى الكلام * فالحاصل ان الاشارة قد تكون موجبة لموجبها قطعا مثل العبارة مثلها فى قوله تعالى * وعلى المولود له رزقهن * وقد لاتوجب قطعا وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز مرادا بالكلام فاما كونها حجة فلا خلاف فيه قوله (وقوله عزوجل) اما معطوف على قوله قوله تعالى للفقراء وقوله سيق لكذا جملة مستأنفة لامحل لها من الاعراب واما مبتدأ وسيق خبره فيكون مرفوع المحل واشار عطف على سيق والضمير المستكن فيهما يرجع الى القول وكذا البارز فى بقوله اى سيق هذا القول لكذا واشار هذا المسوق بقوله وعلى المولود له الى كذا فكانه قدر المسوق قائلا هذا الكلام * او الضمير المستكن فى اشار والبارز فى بقوله يرجعان الى مادل عليه قوله سيق من السائق وهو الله تعالى ان جاز ذلك وكانه هو مراد المصنف اى سيق هذا القول لكذا واشار السائق هذا القول وهو الله تعالى بقوله وعلى المولود له الى كذا * او الباء فى بقوله زائدة واشار مسند الى القول والضمير البارز راجع الى الله اى سيق قول الله وهو وعلى المولود له الى اخره لكذا واشار قوله وعلى المولود له الى كذا وفى الكل بعد * ولو قيل اشير لكان احسن قوله جل ذكره وعلى المولود له اى وعلى الذى ولد له وهو الاب * وله فى محل الرفع على الفاعلية نحو عليهم فى غير المغضوب عليهم * رزقهن وكسوتهن اى طعام الوالدات ولباسهن * بالمعروف اى من غير اسراف ولاتقتير نظرا للجانبين * او تفسيره ماذكر بعده فى الآية * ثم ان كان المراد من الوالدات

فى اول الآية المطلقات وهو الظاهر بدليل ان ماقبل الآية ومابعدها فى ذكر المطلقات فالمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة على طريق الاجر لانهن يحتجن الى مايقمن به ابدانهن لان الولد انما يغتذى باللبن وانما يحصل لها ذلك بالاغتذاء وتحتاج هى الى التستر فكان هذا من الحوائج الضرورية كذا فى التيسير * وان كان المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجر فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة الذى تحتاج اليه فى حالة الرضاع لا اصل النفقة لان ذلك واجب بالنكاح * وعلى التقديرين الكلام مسوق لبيان ايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب * وفى ذكر المولود له دون ذكر الوالد اشارة الى ان النسب الى الاب لانه تعالى اضاف الولد اليه بحرف الاختصاص فيدل على انه هو المختص بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام اعجمية يعد الولد قرشيا فى باب الكفاءة والامامة الكبرى وفى العكس بالعكس * ولهذا قيل (شعر) وانما امهات الناس اوعية * مستودعات وللانساب آباء * وفيه تنبيه ايضا على علة ايجاب هذه النفقة والكسوة على الآباء اى الوالدات لما ولدن لهم فكان عليهم ان يرزقوهن ويكسوهن اذا ارضعن اولادهم كالاظآر الاترى انه ذكره باسم الوالد حيث لم يكن هذا المعنى وهو قوله تعالى * واخشوا يوما لايجزى والد عن ولده * الآية قوله (والى قوله) اى قول النبى عليه السلام انت ومالك لابيك * روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتى النبى عليه السلام فقال ان لى مالا وان والدى يحتاج الى مالى قال انت ومالك لوالدك * وفى رواية لوالديك كذا فى المصابيح * وذكر فى الكشاف شكا رجل الى رسول الله عليه السلام اباه وانه يأخذ ماله فدعا به فاذا هو شيخ يتوكاء على عصا فسأله فقال انه كان ضعيفا وانا قوى وفقيرا وانا غنى فكنت لا امنعه شيئا من مالى واليوم انا ضعيف وهو قوى وانا فقير وهو غنى ويبخل على بماله فبكى عليه السلام وقال مامن حجر ولا مدر يسمع هذا الابكى ثم قال للولد انت ومالك لابيك * وذكر الامام ظهير الدين البخارى فى فوائده ان شيخا اتى النبى عليه السلام وقال ان ابنى هذا له مال كثير وانه لاينفق على من ماله فنزل جبرائيل عليه السلام وقال ان هذا الشيخ قد انشأ فى ابنه ابياتا ماقرع سمع بمثلها فاستنشدها فانشدها الشيخ وقال * غذوتك مولودا ومنتك يافعا * تعل بما احنى عليك وتنهل * اذا ليلة ضاقتك بالسقم لم ابت * لسقمك الا باكيا اتململ * كانى انا المطروق دونك بالذى * طرقت به دونى وعينى تهمل * فلما بلغت السن والغاية التى * اليها مدى ما كنت فيك اؤمل * جعلت جزائى غلظة وفظاظة * كانك انت المنعم المتفضل * فليتك اذ لم ترع حق ابوتى * فعلت كما الجار المجاور يفعل * تراه معد الخلاف كانه * برد على اهل الصواب موكل * فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال انت ومالك لابيك * فهذا الحديث يدل على ان للاب حق التملك فى مال ولده لان ظاهره وان دل على ثبوت حقيقة الملك له لكنه لما تخلف بالاجماع وبقوله عليه السلام * الرجل احق بماله من والده وولده والناس اجمعين * ثبت به حق التملك له فى ماله فيتملكه

والى قوله عليه
السلام انت ومالك
لابيك وقوله

وحمله وفصاله ثلثون شهرا سيق لاثبات منة الوالدة على الولد وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر اذا رفعت مدة الرضاع وهذا القسم هو الثابت بعينه

عندالحاجة بغير عوض أن كانت من الحوايج الاصلية وبعوض ان لم يكن كذلك وان له تأويلا فى نفسه فلا يعاقب باتلاف ولده كما لا يعاقب باتلاف عبده وقد عرف تحقيقه فى موضعه فالنص المذكور باشارته ايد هذا الحديث وآزره لان موافقة الحديث الكتاب من دلائل صحة الحديث لقوله عليه السلام* وماوافق فاقبلوه *فهذا معنى قوله واشار الى قوله انت ومالك لابيك قوله(تعالى وحمله وفصاله) المراد بيان مدة الرضاع لا الفطام ولكن عبر عن الرضاع به لان الرضاع يليه الفصال ويلابسه لانه ينتهى به والغرض هو الدلالة على الرضاع التام المنتهى بالفصال ووقته * ثم المراد من الحمل ان كان هو الحمل بالايدى اذ الطفل يحمل باليد فى هذه المدة غالبا فالمدة المذكورة للحمل والفصال جميعا ولا تعرض للحمل فى البطن حينئذ فى الاية فلا يكون الاشارة المذكورة ثابتة فيها ويكون الآية حجة لابى حنيفة رحمه الله فى ان اكثر مدة الرضاع ثلثون شهرا * ويحمل على هذا التقدير قوله تعالى* حولين كاملين* وفصاله فى عامين * على بيان مدة وجوب اجر الرضاع على الاب دفعا للتعارض* وان كان المراد منه الحمل فى البطن كما ذهب اليه الجمهور وهو الظاهر فالاشارة ثابتة ولا يمكن التمسك لابى حنيفة بها فى تلك المسئلة بل تمسك له بالمعقول وهو ان اللبن كما يغذى الصبى قبل الحولين يغذيه بعدهما والفطام لا يحصل فى ساعة واحدة بل يفطم درجة فدرجة حتى ييبس اللبن ويتعود الصبى الطعام فلا بد من زيادة على حواين لمدة الفطام فاذا وجبت الزيادة قدرنا تلك الزيادة بادنى مدة الحمل وذلك ستة اشهر اعتبارا للانتهاء بالابتداء كذا فى المبسوط * ثم هذا النص مسوق لبيان منة الوالدة لانه تعالى امر بالاحسان الى الوالدين ثم بين السبب فى جانب الام بقوله* حملته امه كرها* اى ذات كره على الحال او حملا ذا كره على الصفة للمصدر والكره المشقة * ثم زاد فى البيان بقوله* وحمله وفصاله ثلثون شهرا * اى مشقة الحمل لم يكن مقتصرة على زمان قليل بل هى مع مشقات الرضاع ممتدة هذه المدة * وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر كما قال على او ابن عباس رضى الله عنهم فيما روى ان امرأة ولدت لستة اشهر من وقت التزوج فرفع ذلك الى عمر وفى رواية الى عثمان رضى الله عنهما فهم برجمها فقال على او ابن عباس رضى الله عنهم اما انها لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم اى غلبتكم فى الخصومة قال الله تعالى * وحمله وفصاله ثلثون شهرا * وقال عز اسمه * والوالدات يرضعن اولادهن حولين* كاملين * فبقى ستة اشهر لحملها فاخذ عمر بقوله واثنى عليه ودرأ عنها الحد * قال ابو اليسر رحمه الله وهذه اشارة غامضة وقف عليها عبدالله بن عباس بدقة فهمه وقد اختفى هذا الحكم على الصحابة فلما اظهره قبلوا منه * ولا يقال لابد فى الاشارة من لفظ يدل على المشار اليه وليس ذلك فيما ذكرت بل هو من قبيل بيان الضرورة كما سيأتى بيانه ان شاء الله تعالى لانا نقول قوله ثلثون يشمل افراده مطابقة فيكون الستة بعض مدلوله فيكون ثابتا بالنظم ولا منافاة بين بيان الضرورة والاشارة فليكن بيان ضرورة ايضا

واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا ولا استنباطا مثل قوله تعالى ولا تقل لهما اف هذا قول معلوم بظاهره معلوم بمعناه وهو الاذى

(فان قيل) العادة المستمرة فى مدة الحمل تسعة اشهر فكان المناسب فى مقام بيان المنة ذكر الاكثر المعتاد لا ذكر الاقل النادر كما فى جانب الفصال (قلنا) قد قيل نزلت الآية فى ابى بكر رضى الله عنه حملته امه بمشقة ثم وضعته على تمام ستة اشهر وقيل نزلت فى الحسن او الحسين رضى الله تعالى عنهما وضعته امه على ما ذكر من المدة كذا فى شرح التأويلات فاذا كان كذلك لا يستقيم ذكر ماوراءها لئلا يؤدى الى الكذب * ولان هذه المدة اقل مدة الحمل اذ الانسان لا يعيش اذا ولد لاقل من ستة اشهر فيكون مشقة الحمل فى هذه المدة موجودة لا محالة فى حق كل مخاطب فيكون اعتبار ما هو المتيقن به لكونه ملزما للمنة لا محالة ادخل فى باب المناسبة بخلاف الفصال لانه لا حدّ لجانب القلة فيه بل لا تيقن فى نفس الرضاع اذ يجوز ان يعيش الانسان بدون ارتضاع من الام فلا جرم اعتبر فيه الاكثر لانه هو الغالب فيه اذ الرضاع اختيارى والشفقة حاملة على تكميل المدة فصار فى التقدير كانه قيل قد حملته ستة اشهر لا محالة ان لم تحمله اكثر منها وارضعته سنتين فوجب عليه الاحسان اليها * دلالة النص هى فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده *وقيل هى الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوى * ويسمّيها عامة الاصوليين فحوى الخطاب لان فحوى الكلام معناه كذا فى الصحاح * وفى الاساس عرفت فى فحوى كلامه اى فيما تنسّمت من مراده بما تكلم به مأخوذ من الفحاء وهو ابزار القدر * ويسميها بعض اصحاب الشافعى مفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ فى محل السكوت موافق لمدلوله فى محل النطق قوله (بمعنى النص لغة) اى بمعناه اللغوى لا بمعناه الشرعى * ولغة تميز * لا اجتهادا ولا استنباطا ترادف وهذا نفى كونه قياسا * واعلم ان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرف ان المقصود من تحريم التأفيف والنهر كف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم فى الضرب والشتم بطريق التنبيه وكما عرف ان الغرض من تحريم اكل مال اليتيم فى قوله تعالى* ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما* ترك التعرض لها فيثبت الحكم فى الاحراق والاهلاك ايضا ولولا هذه المعرفة لما لزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذا امره بقتل ملك منازع له لا تقل له اف ولكن اقتله لكون القتل اشد فى دفع محذور المنازعة من التأفيف ويقول الرجل والله ما قلت لفلان اف وقد ضربه ووالله ما اكلت مال فلان وقد احرقه فلا يحنث * ثم ان كان ذلك المعنى المقصود معلوما قطعا كما فى تحريم التأفيف فالدلالة قطعية وان احتمل ان يكون غيره هو المقصود كما فى ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فهى ظنية * ولما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى ولابد فى معرفته من نوع نظر ظن بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى وغيرهم ان الدلالة قياس جلى فقالوا لما توقف على ما ذكرنا وقد وجد اصل كالتأفيف مثلا وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كدفع الاذى يكون قياسا اذ لا معنى للقياس الا ذلك الا انه لما كان ظاهرا سميناه جليا * وليس كما ظنوا

على ماذهب اليه الجمهور لان الاصل فى القياس لايجوز ان يكون جزأ من الفرع بالاجماع وقد يكون فى هذا النوع ماتخيلوه اصلا جزأ مما تخيلوه فرعا كما لو قال السيد لعبده لاتعط زيدا ذرة فانه يدل على منعه من اعطاء مافوق الدرة مع ان الذرة المنصوصة داخلة فيمازاد عليها ولانه كان ثابتا قبل شرع القياس فعلم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس * ولهذا اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبتى القياس ونفاته الامانقل عن داود الظاهرى لفهم المعنى منه على سبيل القطع او الظن قوله (وهذا معنى يفهم منه لغة) اى الاذى يفهم من التأفيف لغة لارأيا كمعنى الايلام من الضرب يعنى اذا قيل اضرب فلانا اولاتضربه يفهم منه لغة ان المقصود ايصال الالم بهذا الطريق اليه او منعه عنه ولهذا لو حلف لايضربه فضربه بعد الموت لايحنث ولو حلف ليضربنه فلم يضربه الابعد الموت لم يبر فكذلك معنى الاذى من التأفيف * ثم تعدى حكمه اى حكم التأفيف وهو الحرمة الى الضرب والشتم بذلك المعنى للتيقن بتعلق الحرمة به لابالصورة حتى ان من لايعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم هذا فى لغتهم اكرام لم يثبت الحرمة فى حقه * ولما تعلق الحكم بالايذاء فى التأفيف صار فى التقدير كأن قيل لاتؤذهما فثبت الحرمة عامة * ولايقال ينبغى ان يحرم التأفيف للوالدين وان لم يعرف المتكلم معناه او استعمله بجهة الاكرام لان العبرة للمنصوص عليه فى محل النص لاللمعنى كما فى اداء نصف صاع من تمر قيمته نصف صاع من بر عن نصف صاع من بر بطريق القيمة فى صدقة الفطر فانه لايجوز لماذكرنا * لانا نقول ذلك فيما اذا كان المعنى ثابتا بالاجتهاد فيكون ظنيا وانه لايظهر فى مقابلة القطع فاما اذا كان المعنى ثابتا بالنص وعرف قطعا ان الحكم متعلق به فالحكم يدور على هذا المعنى لاغير كطهارة سؤر الهرة لما تعلقت بالطوف فى قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة الحديث كان سؤر الهرة الوحشية نجسا مع قيام النص لعدم الطوف * وحاصل فرق المصنف ان المفهوم بالقياس نظرى ولهذا شرط فى القايس اهلية الاجتهاد بخلاف مانحن فيه لانه ضرورى او بمنزلته لانا نجد انفسنا ساكنة اليه فى اول سماعنا هذه اللفظة ولهذا شارك اهل الرأى غيرهم فيه فلايكون قياسا لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط قوله (وانه يعمل عمل النص) اى هذا النوع وهو دلالة النص يثبت به عند المصنف مايثبت بالنصوص حتى الحدود والكفارات وكذا عند من جعله قياسا من اصحاب الشافعى لانها تثبت بالقياس عندهم فاما عند من جعله قياسا من اصحابنا فلا يثبت به الحدود والكفارات لانها لاتثبت بالقياس عندنا فهذا هو فائدة الخلاف واليه اشار المصنف فيمابعد * وسمعت عن شيخى قدس الله روحه وهو كان اعلى كعبا من ان يجازف او يتكلم من غير تحقيق انها تثبت بمثل هذا القياس عندهم كما تثبت بالقياس الذى علته منصوصة فعلى هذا لايظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظيا * ويؤيده ماذكر الغزالى فى المستصفى وقد اختلفوا فى تسمية هذا القسم قياسا وبعد تسميته قياسا لانه لايحتاج فيه الى فكرة واستنباط علة ومن سماه قياسا اعترف بانه مقطوع به ولا مشاحة فى الاسامى فمن كان القياس عنده

وهذا معنى يفهم منه لغة حتى شارك فيه غير الفقهاء اهل الرأى والاجتهاد كمعنى الايلام من الضرب ثم يتعدى حكمه الى الضرب والشتم بذلك المعنى فمن حيث انه كان معنى لاعبارة لم نسمه نصا ومن حيث انه ثبت به لغة لا استنباطا يسمى دلالة وانه يعمل عمل النص *

عبارة عن نوع من الالحاق يشمل هذه الصورة ولامشاحة فى عبارة قوله (واما الثابت باقتضاء النص الى آخره) الاقتضاء الطلب ومنه اقتضى الدين وتقاضاه اى طلبه * قيل فى تفسير المقتضى هو ما اضمر فى الكلام ضرورة صدق المتكلم ونحوه * وقيل هو الذى لايدل عليه اللفظ ولايكون منطوقا لكن يكون من ضرورة اللفظ * وقال القاضى الامام هو زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه ولايلغو وهذه العبارات تؤدى معنى واحدا ولابد من زيادة قيد فى التعريف على مذهب من جعل المحذوف قسما اخر وهو ان يقال هو ماثبت زيادة على النص لتصحيحه شرعا * واعلم ان الشرع متى دل على زيادة شئ فى الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه فالحامل على الزيادة وهو صيانة الكلام هو المقتضى والمزيد هو المقتضى ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لايصح الابالزيادة هو الاقتضاء كذاذكر بعض المحققين * وقيل الكلام الذى لايصح شرعا الابالزيادة هو المقتضى وطلبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى وماثبت به هو حكم المقتضى * ومثاله المشهور قولك لغيرك اعتق عبدك عنى بالف فنفس هذا الكلام هو المقتضى لعدم صحته فى نفسه شرعا وطلبه مايصح به اقتضاء ومازيد عليه وهو البيع مقتضى وماثبت بالبيع وهو الملك حكم المقتضى وسيأتى الكلام فيه ان شاء الله تعالى * واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من لفظة الثابت ان كان المقتضى لانه هو الثابت باقتضاء النص فمعنى قوله واما الثابت باقتضاء النص واما المقتضى * والضمير المستكن فى لم يعمل والبارز فى عليه راجعان الى النص * ويقرأ بشرط تقدم على الاضافة ويكون التنوين فى تقدم عوضا عن المضاف اليه وهو الضمير العائد الى ما اى بشرط تقدمه كما يقتضيه هذا المقام وكذا ذكر المصنف فيمابعد وذلك وهذا اشارتان الى الثابت * والمقتضى بالفتح فى قوله بواسطة المقتضى بمعنى الاقتضاء لان زنة المفعول من اوزان المصادر فى المنشعبات * واللام فيه بدل الاضافة * والفاء فى فان اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدمه عليه * وهى فى فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى * وتقدير الكلام واما المقتضى فالشئ الذى لم يعمل النص اى لم يفد شيئا ولم يوجب حكما الابشرط تقدم ذلك الشئ على النص وانما سمى هذا الشئ بالمقتضى لانه امر اقتضاه النص وانماشرط تقدمه عليه لان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ماتناول النص اياه فتكون صحة النص متوقفة عليه توقف المشروط على الشرط فيقدم لامحالة ولما اقتضى النص ذلك الشئ لصحته صار ذلك الشئ مضافا الى النص بواسطة اقتضاء النص اياه * ويؤكد هذا الوجه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله المقتضى عبارة عن زيادة على المنصوص بشرط تقديمه ليصير المنظوم مفيدا او موجبا للحكم وبدونه لايمكن اعمال المنظوم * ورأيت فى بعض الشروح واما الثابت بطلب النص لنفسه فشئ لم يعمل النص بدون تقدمه

واما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل الا بشرط تقدم عليه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ماتناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضى وكان كالثابت بالنص

على النص فان النص اقتضاه ليكون متناوله صحيحا فصار متناول النص مضافا الى النص لكن بواسطة المقتضى اذ لو لم يكن المقتضى لما صح ما تناوله النص واذا لم يصح لا يكون مضافا الى النص كقوله عليه السلام* شراء القريب اعتاق* اضاف الاعتاق الى الشراء بواسطة مقتضاه وهو الملك هو الذى يوجب العتق فى القريب لا الشراء ولولا المقتضى لما صح اضافة الاعتاق الى الشراء فجعل هذا الشارح اسم الاشارة راجعا الى ما فى ما تناوله وهذا وجه حسن ايضا وان كان المراد من الثابت حكم المقتضى كان المراد من الثابت الحكم فيما تقدم فالاقتضاء بمعنى المقتضى ويقرأ بشرط بالتنوين والجملة بعده صفة له * وذلك اشارة الى الشرط وهذا الى الثابت * والمقتضى بمعنى المفعول * والفاء فى فان للاشارة الى تعليل التقدم لا غير * وهى فى فصار للاشارة الى كون اضافة الحكم نتيجة للاقتضاء * وتقديره واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فى اثباته اى لم يوجبه الا بشرط تقدم على النص وانما تقدم ذلك الشرط لانه امر اقتضاه النص لصحة متناوله ولما كان مثبت ذلك الحكم مضافا الى النص لان النص اقتضاه صار الحكم مضافا الى النص ايضا بواسطته فلا يكون ثابتا بالرأى واليه اشار بقوله فكان كالثابت بالنص اى الحكم الثابت بالمقتضى او المقتضى على الوجه الاول كالثابت بالنص * قال شمس الائمة فعرفنا ان الثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس * ويؤيد هذا الوجه ما قال صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما ثبت بشئ زايد على النص اقتضاه النص فيكون الحكم ثابتا بالنص لان المقتضى ثابت بالنص والحكم ثبت بالمقتضى فيكون المقتضى مع حكمه ثابتين بالنص قوله (وعلامته الى اخره اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا وجميع اصحاب الشافعى وجميع المعتزلة جعلوا ما يضمر فى الكلام لتصحيحه ثلاثة اقسام* ما اضمر ضرورة صدق المتكلم كقوله عليه السلام *رفع عن امتى الخطاء الحديث* وما اضمر لصحته عقلا كقوله تعالى اخبارا* واسئل القرية* وما اضمر لصحته شرعا كقول الرجل اعتق عبدك عنى بالف وسموا الكل مقتضى ولهذا قالوا فى تحديده هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وهو مذهب القاضى الامام ابى زيد * ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى القول بجواز العموم فى الاقسام الثلاثة وهو مذهب الشافعى وبعضهم الى القول بعدم جوازه فى جميعها وهو مذهب القاضى الامام * وخالفهم المصنف وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان فى ذلك فاطلقوا اسم المقتضى على ما اضمر لصحة الكلام شرعا فقط وجعلوا ما وراءه قسما واحدا وسموه محذوفا او مضمرا وقالوا بجواز العموم فى المحذوف دون المقتضى الا ابا اليسر فانه لم يقل بعموم المحذوف ايضا وان سلم انه غير المقتضى وسيأتيك الكلام فيه مشروحا ان شاء الله عز وجل فلما كان كذلك اراد الشيخ ان يفرق بين المقتضى والمحذوف ببيان العلامة *

وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره ويصلح لما اريد به فاما قوله تعالى واسئل القرية فان الاهل غير مقتضى لانه اذا ثبت لم يتحقق فى القرية ما اضيف اليه بل هذا

فقال وعلامته اى علامة المقتضى ان يصح به اى بالمقتضى المذكور اى يصير مفيدا لمعناه وموجبا لما تناوله * وفى بعض النسخ ولا يلغى عند ظهوره اى لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به كذا قيل بل يبقى كما كان قبله * ويصلح بنصب الحاء اى المذكور لما اريد به من المعنى اى لا يتغير معناه ايضا * وبمجموع ما ذكر يقع الفرق بينه وبين المحذوف لان بالمحذوف وان كان يصح المذكور الا انه ربما يتغير به ظاهر الكلام عن حاله واعرابه كما فى قوله واسأل القرية وربما لم يتغير ولكنه لا يبقى صالحا لما اريد به لتغير معناه كما لو تزوج عبد بغير اذن سيده فاخبر المولى فقال طلقها لا يثبت الاجازة اقتضاء وان كان يصح المذكور به ولا يتغير ظاهره عن حاله لكنه لا يبقى صالحا لما اريد به لان دلالة حال العبد وهو تمرده على مولاه بهذا التزوج يدل على ان غرض المولى رد العقد والمتاركة فانه يسمى طلاقا لا ابقاء النكاح وانه فى ولايته فيصح الامر فلو ثبتت الاجازة اقتضاء لم يبق قوله طلقها صالحا لما اريد به وهو ايجاب المتاركة بل يصير امرا للعبد بالطلاق وليس فى ولايته ذلك فلا يصح الامر * بخلاف ما اذا زوجه فضولى فبلغه الخبر فقال طلقها حيث يثبت الاجازة اقتضاء لانه يبقى الكلام صالحا لما اريد به كما كان لانه يملك التطليق بعد الاجازة كما كان يملكه قبلها فيملك الامر به ايضا * وان قرئ ولا يصلح بالرفع ويجعل الضمير عائدا الى المقتضى مع انه يلزم منه انتشار الضمير فمعناه ويصلح المقتضى لما اريد به من تصحيح الكلام وذلك بان يمكن اثباته تبعا للمقتضى * قال ابو اليسر رحمه الله الشئ انما يثبت بطريق الاقتضاء اذا كان تابعا للمصرح لان المقتضى يصير تابعا للمصرح فى الثبوت فينبغى ان يكون تابعا فى الجملة حتى يصلح ان يصير تابعا له فى الثبوت او يكون مثله لان الشئ قد يستتبع مثله ولا يجوز ان يكون اصلا له البتة ولهذا قلنا لو قال لامرأته يدك طالق لا يقع الطلاق ولا يقتضى ذكر اليد ذكر النفس وان كان الطلاق لا يقع على اليد الا بعد وقوعه على النفس لان النفس اصل اليد فلا يجوز ان تصير تابعة لها فى الذكر والثبوت لانه يؤدى الى ان يصير الاصل تبعا والتبع اصلا وكذا حكم النكاح والبيع وهذا بلا خلاف بيننا وبين الشافعى الا ان عنده يقع الطلاق باضافته الى اليد بطريق آخر وانما الاختلاف فى عمومه هذا لفظه وعن هذا قلنا اذا قال لعبده كفر بهذا العبد عن يمينك لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا تثبت تبعا* وكذلك قلنا ان الكفار لا يخاطبون بالشرائع اذ لو خوطبوا بها لثبت الايمان مقتضى تبعا لها ولا يصح اذ جميع الاحكام الشرعية تبع للايمان *وكذلك ذكر فى دعوى الجامع اذا ادعى على اخر انك اخى لابى وامى فان كان يدعى عليه حقا صحت الدعوى وقبلت الشهادة على ذلك والا فلا لان الاخوة حق يبتنى على البنوة على الغائب وذلك اصل وهذا تابع له فلم يجز ان يصير ذلك مقتضى هذا فبقى هذا حقا على غائب فلم يسمع فان ادعى حقا مقصودا صارت الاخوة والبنوة مقتضاه وتبعا له فوجب القضاء به غير مقتضى

وان كان يشبه المقتضى من وجه لانه اى لان الاهل اذا ثبت اى صرح به ماضيف اليه اى السؤال الذى نسب الى القرية وتعلق بها * والضمير فى اليه راجع الى القرية على تأويل المذكور او المسؤل هذا هو المشهور فى مثل هذا الضمير ولكن التحقيق فيه ان التأنيث انما يجب مراعاة حقه اذا كان مرتبا على المذكر بزيادة حرف على صيغة التذكير كضارب وضاربة او بصيغة غير صيغة التذكير اى يكون له مذكر فى الجملة فاذا كان كذلك يلزم مراعاة حق التذكير والتأنيث واذا لم يكن كذلك سقط اعتباره لعدم الترتيب وتعذر المراعاة كما فى لفظ المعرفة والنكرة مثلا فان تأنيثهما لما لم يكن مرتبا على التذكير اذ ليس لهما مذكر لا بنقصان حرف التأنيث ولا بصيغة اخرى استوى فيهما التذكير والتأنيث سواء وصفت به نحو اسم معرفة واسم نكرة او جعلته خبرا نحو زيد معرفة والرجل معرفة بخلاف المعرّفة والمنكّرة لان تأنيثهما مرتب فامكن المراعاة ونظيرهما لفظا اسم وشئ فتقول هذا اسم وهذه اسم وهذا شئ وهذه اسم وكذا الفعل والحرف تقول ضربت فعل وضرب فعل وربت حرف ومن حرف فلا تقول هذا اسم وهذه اسمة وهذا شئ وهذه شيئة وضرب فعل وضربت فعلة ومن حرف وربت حرفة فتبين ان التذكير والتأنيث اذا لم يكونا مرتبين لم يراع حقهما كذا فى المحصل فى شرح المفصل * ولهذا قال جار الله فى المفصل فى المضمرات والضمير فى قولهم ربه رجلا نكرة مبهم ولم يقل مبهمة ولما كان تأنيث القرية غير مرتب استوى فيه التذكير والتأنيث * وليكن هذا على ذكر منك فانك تحتاج اليه فى هذا الكتاب كثيرا قوله (من باب الاضمار) جعله من باب الاضمار ها وسماه فيما بعد محذوفا والاضمار ماله اثر فى اللفظ كقوله وبلدة اى ورب بلدة وقوله الله لافعلن بالجر والحذف بخلافه كقوله تعالى * واختار موسى قومه * اى من قومه وقول الرجل الله لافعلن بالنصب وماذكر من النظير من هذا القبيل فكان تسميته بالمحذوف اولى وماذكره ههنا توسع * ومثاله اى مثال المقتضى الامر بالتحرير وهو قوله تعالى فتحرير رقبة لانه فى معنى الامر اى فحرروا رقبة مقتض للملك لان تحرير الحر لا يتصور وكذا تحرير ملك الغير عن نفسه فصار التقدير فعليه تحرير رقبة مملوكة له ثم اذا قدر مذكورا لم يتغير موجب الكلام وبقى صالحا لما اريد به وهو التكفير * وذكر السيد الامام ابو القاسم رحمه الله والثابت مقتضى نحو قوله تعالى * وصاحبهما فى الدنيا معروفا * ولا يتحقق المصاحبة الا بالانفاق وترك القتل فيثبت حرمة القتل ووجوب الانفاق مقتضاه سابقا عليه * هذا اشارة الى ماسبق من قوله الخاص كذا الى ما انتهى اليه * وبيان ترتيبها اى فى البعض لانه لم يتبين الترتيب فى الكل * والفصل الرابع اى من البيان فكانه جعل بيان معانيها لغة فصلا وبيان معانيها شرعا فصلا وبيان ترتيبها عند التعارض فصلا وبيان الاحكام رابع الفصول والله اعلم

من باب الاضمار لان صحة المقتضى انما يكون لصحة المقتضى ومثاله الامر بالتحرير للتكفير مقتض للملك ولم يذكر هذا لبيان معرفة تفسير هذه الاصول لغة وتفسير معانيها وبيان ترتيبها والفصل الرابع فى بيان احكامها والله اعلم بالصواب

باب معرفة احكام الخصوص

الباب النوع ومنه قوله عليه السلام *من تعلم بابا من العلم* اى نوعا منه قوله (يتناول المخصوص) اى مدلوله * قطعا تمييز اى على وجه انقطع ارادة الغير عنه * ويقينا اى ثبوتا فى ذاته من غير شك * واليقين العلم وزوال الشك فعيل من يقن الامر يقنا لازم ومتعد * بلا شبهة تأكيد آخر ببيان النتيجة لانه اذا ثبت فى ذاته وانقطع عنه ارادة الغير لا تبقى فيه شبهة لا محالة * والغرض من التأكيد مرتين المبالغة فى نفى قول من قال انه ليس بقطعى لبقاء الاحتمال ولهذا قدم قطعا على يقينا وان كان من قضية الكلام تقديم اليقين على القطع لان المنازعة لم تقع فى ثبوت موضوعه بل هى وقعت فى قطع الاحتمال فكان هذا هو الغرض الاصلى فلهذا قدمه * لما اريد به اى لاجل ما اريد بالمخصوص من الحكم الشرعى * ومن للبيان وذلك كلفظة الثلاثة يتناول مخصوصها وهو الافراد المعلومة لما اريد به من تعلق وجوب التربص به * يوضحه ماقال شمس الائمة رحمه الله حكم الخاص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به فيما هو موضوع له لغة لانه عامل فيما وضع له بلا شبهة * وهذا على مذهب المصنف ومن لم يعتبر نفس الاحتمال قادحا فى اليقين فاما عند من اعتبره كذلك فهو يوجب العمل بظاهره ولكن لا يوجب اليقين * لا يخلو الخاص عن هذا اى عن تناول المخصوص بطريق القطع فى اصل الوضع لانه وضع لذلك * وفيه اشارة الى ان دلالة الخاص على المخصوص باعتبار اصل الوضع لا باعتبار الحقيقة والمجاز لانهما من باب الاستعمال والخصوص من باب الوضع والوضع مقدم على الاستعمال وان احتمل التغير اى قبل ان يراد به غير موضوعه مجازا اذا قام الدليل * فان قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال قلنا لما لم يقم عليه دليل الحق بالعدم فلا يمتنع القطع به الا يرى انه لم يمتنع احد من دخول المسقف مع احتمال السقوط ثابت جزما لكنه لما لم يقم عليه دليل الحق بالعدم هذا هو المسموع من الثقات * وتحقيقه ان الاحتمال صفة اللفظ وهو صلاحيته لان يراد به غير الموضوع له وارادة الغير هو المحتمل فقولنا قطعا راجع الى المحتمل لا الى الاحتمال بيانه ان لفظ الاسد الموضوع للحيوان المخصوص فى قولك رأيت اسدا من غير قرينة يقبل ان يراد به الشجاع مجازا فهذا هو الاحتمال وارادة الشجاع هى المحتمل فاذا قلنا المراد منه موضوعه قطعا فالمراد بالقطع قطع المحتمل لان ثبوته متوقف على قيام الدليل ولم يوجد فيكون منقطعا لا محالة لا قطع الاحتمال اذ صلاحية اللفظ باقية حتى لو انقطع الاحتمال ايضا يسمى محكما فثبت ان القطع يجتمع مع الاحتمال قوله (لكن لا يحتمل التصرف) استدراك من قوله واحتمل التغير بطريق البيان * وذلك ان البيان اما اثبات الظهور وهو حقيقته او ازالة الخفأ وهى لازمته فلو احتمل التصرف بطريق البيان مع كونه بينا يلزم اثبات الثابت او نفى المنفى وكلاهما فاسد * من ذلك اى من الخاص الذى ذكرنا ان

باب معرفة احكام الخصوص اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعا ويقينا بلا شبهة لما اريد به من الحكم ولا يخلو الخاص عن هذا فى اصل الوضع وان احتمل التغير عن اصل وضعه لكن لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه بينا لما وضع له

العمل يجب بموجبه ولايحتمل البيان قوله تعالى *والمطلقات الآية *و قوله قلنانحن جملة مستأنفة لامحل لها من الاعراب قوله ء تعالى والمطلقات يتربصن* خبر فى معنى الامر اى وليتربص المطلقات المدخول بهن من ذوات الاقراء * ثلاثة قروء اى مضى ثلاثة قروء على انها مفعول به كقولك المحتكر يتربص الغلاء * او مدة ثلاثة قروء على انها ظرف * و المراد بالقروء الحيض عندنا وهو مذهب الخلفاء الراشدين وابى الدرداء رضى الله عنهم وعند الشافعى المراد بها الاطهار وهو مذهب زيد بن ثابت و عبدالله بن عمر وعايشة رضى الله عنهم واللفظ يحتملها بالاتفاق والشان فى الترجيح فقلنا لو حمل اللفظ على الاطهار انتقص العدد عن الثلاثة لانه اذا طلقها فى الطهر وان كان فى اوله ينتقص ذلك الطهر فى حق العدة لامحالة اذا المراد من الطهر هو الطهر الشرعى المتخلل بين دمى ترك بالاتفاق لامسمى الطهر اذلو كان كذلك لانقضت العدة فى طهر واحد او اقل ولما انقضت عدة المستحاضة ثم هو محسوب من العدة عند من حمل القرؤ على الاطهار فيصير العدة قرءين وبعض قرء والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لايحتمل غيره سواء كان اقل منه او اكثر فلا يجوز ان يراد بالخمسة الاربعة ولا الستة مع ان اطلاق اسم الكل على البعض وبالعكس جائز وذلك لان اسماء الاعداد اعلام ولهذا يقال ستة ضعف ثلاثة واربعة نصف ثمانية من غير انصراف للعلمية والتأنيث والنقل لايجرى فى الاعلام بخلاف ما اذا حملنا على الحيض لانه لو طلقها فى الحيض لاتحتسب تلك الحيضة بالاتفاق فيكمل الاقراء لامحالة فيكون عملا بهذا اللفظ الخاص وهو الثلاثة فيكون الحمل على وجه يوافق الكتاب اولى من الحمل على وجه يخالفه * و لايلزم عليه قوله تعالى * الحج اشهر معلومات* حيث اريد شهران و بعض الثالث وهو عشر ذى الحجة مع ان اقل الجمع ثلاثة لان الاشهر اسم عام فيجوز ان يذكر و يراد به البعض كما اريد من قوله تعالى *واذ قالت الملائكة يامريم* جبريل عليه السلام ومن قوله عز اسمه* فقد صغت قلوبكما * قلبا كما فاما اسماء الاعداد فاعلام فلا يجوز فيها ذلك ولهذا جاز اذا رأى رجلين ان يقول رأيت رجالا ولا يجوز ان يقول رأيت ثلاثة رجال ﴿ فان قيل ﴾ فى الحمل على الحيض مخالفة للنص من وجهين * احدهما انه يلزم منه ازدياد الحيض على الثلاثة لانه اذا طلقها فى الحيض لايحتسب تلك الحيضة بالاجماع فيجب التربص حينئذ بثلاثة اقراء وبعض الرابع واسم الثلاثة كما لايحتمل النقصان لايحتمل الزيادة * و الثانى ان الهاء علامة التذكير فى مثل هذا العدد يقال ثلاثة رجال وثلاث نسوة والحيضة مؤنثة والطهر مذكر فدلت العلامة فى الثلاثة على ان المراد من القروء الاطهار ﴿ قلنا ﴾ الجواب عن الاول ان ذلك الازدياد ثبت ضرورة وجوب التكميل فلايعبأ به وذلك لان الحيضة الواحدة لاتقبل التجزية ولهذا قلنا لو قال لامرأته انت طالق اذا حضت نصف حيضة لاتطلق حتى تطهر كما لو قال حيضة وقد وجب تكميل الاولى بالرابعة فوجب بتمامها ضرورة عدم

من ذلك ان الله تعالى قال و المطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قرؤ قلنا المراد به الحيض لانا اذا حملنا على الاطهار انتقص العدد عن الثلثة فصارت العدة قرئين وبعض الثالث واذا حملنا على الحيض كانت ثلثة كاملة والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لايحتمل غيره كالفرد لايحتمل العدد والواحد لايحتمل الاثنين فكان هذا بمعنى الرد والابطال

﴿ التجزؤ ﴾

التجزؤ والعدة قد تحتمل مثل هذه الزيادة احترازا عن النقصان كما ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة بالاجماع ثم جعلت قرئين وفيه زيادة نصف القرء كذا فى الاسرار * وعن الثانى ان الحيضة وان كانت مؤنثة فالقرء المضاف اليه الثلاثة مذكر ولا استبعاد فى تسمية شئ واحد باسم التذكير والتأنيث كالبر والحنطة والذهب والعين فلما اضيف الى المذكر روعى علامة التذكير * ومما يؤكد ان المراد من القروء الحيض قوله عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرائك وقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ولم يقل طهران وقوله تعالى* واللائى يئسن من المحيض* الاية فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار وان الغرض الاصيل فى العدة استبرآء الرحم والحيض هو الذى يستبرأ به الارحام دون الطهر ولذلك كان الاستبرآء من الامة بالحيضة بالاتفاق ويقال اقرأت المرأة اذا حاضت كذا فى الكشاف قوله (والواحد لايحتمل المثنى) تأكيد لقوله كالفرد لايحتمل العدد وانما اكد به لان الفرد يطلق على الاعداد التى ليست بزوج كما يطلق على الواحد يقال ثلاثة عدد فرد واربعة عدد زوج فلما احتمل الفرد العدد ازال الابهام بقوله والواحد لايحتمل المثنى ومعناه لفظ الفرد لايتناول العدد واسم الواحد لايتناول المثنى* فكان هذا اى الحمل على الاطهار بمعنى الرد والابطال اى بموجب الكتاب لان الكتاب يقتضى التكميل والتنقيص ضده قوله (ومن ذلك) اى ومن الخاص الذى لايحتمل التصرف بطريق البيان قوله تعالى *واركعوا *قيل هو امر لليهود بالركوع اى اقيموا صلوة المسلمين وزكاتهم واركعوا مع الراكعين منهم وذلك لان اليهود لاركوع فى صلوتهم * ويجوز ان يراد بالركوع الصلوة كما يعبر عنها بالسجود ويكون امرا بان يصلى مع المصلين يعنى فى الجماعة كأنه قيل واقيموا الصلوة وصلوها مع المصلين لامنفردين كذا فى الكشاف فعلى هذا فرضية الركوع بهذه الاية ثابتة علينا بطريق الاشارة او الدلالة فانه تعالى لما اوجب الركوع عليهم متابعة لنا فيكون ذلك علينا اوجب * وايراد قوله تعالى اركعوا* واسجدوا* لاثبات فرضية الركوع كما اورده شمس الائمة احسن * وقوله اركعوا خاص فى حق المأمور به وان كان عاما فى حق المأمور قوله (وهو الميلان عن الاستواء) يقال ركعت النخلة اذا مالت وركع البعير اذا طأطأ راسه وركع الشيخ اذا انحنى قامته من الكبر * بما يقطع اسم الاستوآء حتى لو طأطأ رأسه قليلا ثم رفع رأسه ان كان الى القيام اقرب منه الى الركوع لم يجزه لعدم انقطاع الاستوآء وان كان الى الركوع اقرب جاز * وفى المبسوط قدر الركن من الركوع ادنى الانحطاط على وجه يسمى له فى الناس راكعا * فلا يكون الحاق التعديل وهو الطمانينة فى الركوع والسجود واتمام القيام بين الركوع والسجود والقعدة بين السجدتين * به اى بالركوع او بقوله تعالى* واركعوا * بخبر الواحد وهو حديث تعليم الاعرابى على وجه يكون فرضا كالركوع * بيانا صحيحا لان من شرط الحاق خبر

ومن ذلك قوله تعالى واركعوا مع الراكعين والركوع اسم لفعل معلوم وهو الميلان عن الاستواء بما يقطع اسم الاستواء فلا يكون الحاق التعديل به على سبيل الفرض حتى تفسد الصلوة بتركه بياناً صحيحاً لانه بين بنفسه بل يكون رفعا لحكم الكتاب بخبر الواحد لكنه يلحق به الحاق الفرع بالاصل ليصير واجباً ملحقا بالفرض كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب

الواحد بيانا بالكتاب ان يكون فيما التحق به اجمال لانه لولم يكن كذلك يلزم نسخ
الكتاب بخبر الواحد وقد عدم هنا لانه بين بنفسه فلم يصح لعدم شرطه * وقوله لكنه
استدراك من مفهوم هذا الكلام وتقديره ان الحاقه بالنص على وجه التسوية فاسد فلا
يلحق لكنه اى التعديل يلحق بالنص او بالركوع الحاق الفرع بالاصل وذلك بان لايؤدى
الى ابطال الاصل * ليصير واجبا ملحقا بالفرض حتى ينتقص الصلوة بدونه ويأثم
هو بتركه ولكن لاتبطل لان الحكم يثبت على حسب الدليل * كما هو منزلة خبر
الواحد وذلك بان يكون تبعا للكتاب لامبطلاله قوله (ومن ذلك) اى
ومن الخاص الذى ذكرنا قوله تعالى *وليطوفوا * اى طواف الزيارة وطاف وتطوف بمعنى
بالبيت العتيق اى من الجبابرة والغرق لانه رفع الى السماء وقت الطوفان او الكريم
وكرمه وشرفه ظاهر * او القديم لانه اول بيت وضع للناس * وهذا فعل* اى الطواف
الذى هو مداول وليطوفوا وتسميته فعلا توسع اذ المراد منه لفظ الطواف بدليل قوله
وضع لكذا * قال شمس الائمة الطواف موضوع لغة لمعنى معلوم * فلايكون وقفه
اى الحكم بان الطواف متوقف على الطهارة كما قال الشافعى رحمه الله * عملا بالكتاب
لانه ساكت عن اشتراطها * ولا بيانا لانه ليس فيه اجمال *وذكر فى الاسرار انما
يقال انه بيان اذا كان النص يحتمله بوجه والامر بالطواف لايحتمل الطهارة* بل كان
نسخا محضا* لان الكتاب يقتضى جواز الطواف مع الحدث واشتراط الطهارة ينفيه فيكون
نسخا محضا فلايصح بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الالايطوفن بهذا البيت محدث ولا
عريان وقوله عليه السلام الطواف صلوة الا انه ابيح فيه الكلام * لكنه اى شرط الطهارة
يزاد على الطواف واجبا وهو الصحيح بدليل ايجاب الدم عند تركه وكان ابن شجاع يقول انه
سنة كذا فى المبسوط ﴿ فان قيل ﴾ النص مجمل لان نفس الطواف ليس بمراد بالاجماع
فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ من غيره لا
يعتد بذلك القدر حتى ينتهى الى الحجر وكذا يلزم اعادة طواف الجنب والعريان والطواف
المنكوس فثبت انه مجمل لمعنى زائد ثبت شرعا عليه كالربوا فيجوز ان يلتحق خبر الطهارة
بيانا به ﴿ قلنا ﴾ اما التقدير بسبعة اشواط فقد ثبت بالاحاديث المتواترة فكان كالمنصوص
فى القرآن فيجوز الزيادة بها ولهذا قال الشافعى رحمه الله لايجوز النقصان عن هذا
العدد كالحدود الا ان علماءنا رحمهم الله قالوا يحتمل ان يكون التقدير به للاكمال ويحتمل
ان يكون للاعتداد به فيثبت القدر المتيقن وهو ان يجعل ذلك شرط الاتمام ولئن كان
شرط الاعتداد فالاكثر منه يقوم مقام الكل لترجح جانب الوجود فيه على جانب العدم
كالنية قبل انتصاف النهار فى الصوم المتعين وكما ان المعظم من افعال الحج يقوم مقام الكل
فى حق الخروج عن عهدة الامر حتى لم يفسد الحج بعد عرفة بوجه كأنه اتى بالكل *
واما الابتداء من غير الحجر فمن اصحابنا من يقول بانه معتد به ولكنه مكروه * ولئن

ومن ذلك قوله تعالى
وليطوفوا بالبيت
العتيق وهذا فعل
خاص وضع لمعنى
خاص وهو الدوران
حول البيت فلايكون
وقفه على الطهارة
عن الحدث حتى
لاتنعقد الابها عملا
بالكتاب ولا بياناً بل
نسخا محضا فلايصح
بخبر الواحد لكنه
يزاد عليه واجبا ملحقا
بالفرض كما هو منزلة
خبر الواحد من
الكتاب ليثبت الحكم
بقدر دليله

سلمنا انه غير معتد به كما ذكر محمد رحمه الله فى الرقيات فذلك لماروى ان ابراهيم قال
لاسماعيل عليهما السلام ائتنى بحجر اجعله علامة افتتاح الطواف فاتاه بحجر فالقاه ثم بالثانى
ثم بالثالث فناداه قد اتانى بالحجر من اغنانى عن حجرك ووجد الحجر الاسود فى موضعه
فعرفنا ان ابتداء الطواف منه فما اداه قبل الافتتاح به لايكون معتدا به كذا ذكر فى المبسوط *
ولكن لاتزول الشبهة به لان هذه زيادة على النص بخبر الواحد ايضا * والاشبه ان يقال
انه ليس بمجمل فى نفسه ولكنه فى حق المبالغة وابتداء الفعل مجمل لان الامر صدر بصيغة
التطوف وتاء التفعل للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث
الاسراع فى المشى فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا به لانه يصلح لبيان اجماله فاما خبر الطهارة فلا
يصلح للبيان لما ذكرنا ان الطواف لايحتمل الطهارة بل هو شرط زائد فلا يثبت بخبر الواحد*
ونظيره مسح الرأس فانه لما كان فى حق المقدار مجملا التحق فعل النبى عليه السلام بيانا به
لانه يبين اجماله دون خبر التثليث لان اللفظ لايحتمله * واما وجوب اعادة طواف الجنب
والعريان والطواف المنكوس فليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة
الصلوة التى اديت مع الكراهة ولهذا ينجبر بالدم اذا رجع من غير اعادة انجبار نقصان
الصلوة بالسجدة قوله (ومن ذلك) اى ومن الخاص الذى تقدم ذكره والفاء فى فانما
اشارة الى تعليل كون مفهوم الاية من هذا الباب * وهما لفظان خاصان لمعنى معلوم اى
كل واحد منهما لمعنى كما فى قول المتنبى (شعر) حشاى على جمر ذكىّ من الهوى *وعيناى
فى روض من الحسن ترتع * اى كل واحدة والمعنى المعلوم الاسالة للغسل والاصابة
للمسح * فلايكون شرط النية كما قاله الشافعى * فى ذلك اى فى الوضوء بقوله عليه السلام
الاعمال بالنيات او بالقياس على التيمم لان اشتراطها فى البدل يدل على اشتراطها فى الاصل
لان البدل لايخالف الاصل فى الشروط *عملا بالكتاب لانه ساكت* ولا بيانا لانه بين *
والواو فى وهو للحال * والنية عنده ان يقصد بقلبه عند غسل الوجه ازالة الحدث
او استباحة الصلوة او فرض الوضوء حتى لو توضأ للتبرد او للتعليم او نوى غير مقارن لغسل
الوجه لايعتد بذلك الوضوء عنده * بل اضراب عن مفهوم الكلام * على الوصف
الذى ذكرنا اى الحاق الفرع بالاصل وذلك بان يجعل واجبا او سنة على حسب اقتضاء
الدليل لافرضا كما قاله الخصم * ولايلزم على ماذكرنا اشتراط النية فى التيمم مع انه خاص
لان ذلك ثبت باشارة النص اذ التيمم القصد * وبطل شرط الولاء وهو ان يتابع فى الافعال
ولايفرق والذى يقطع التتابع جفاف العضو مع اعتدال الهواء * وانما شرطه مالك وابن
ابى ليلى والشافعى فى قوله القديم بفعل النبى عليه السلام واظب على الموالاة قالوا فلو
جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز * قال ابن ابى ليلى ان اشتغل بطلب الماء اجزأه لان ذلك
من عمل الوضوء وان اخذ فى عمل آخر غير ذلك وجف اعاد ماجف وجعله قياس اعمال
الصلوة اذا اشتغل فى خلالها بعمل اخر كذا فى المبسوط* والترتيب وهو ان يراعى النسق

ومن ذلك قوله تعالى
ياايها الذين آمنوا اذا
قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وجوهكم
فانما الوضوء غسل
ومسح وهما لفظان
خاصان لمعنى معلوم
فى اصل الوضع فلا
يكون شرط النية فى
ذلك عملا به ولا بيانا له
وهو بين لما وضع له
بل يجب ان يلحق به
على الوصف الذى
ذكرنا وبطل شرط
الولاء والترتيب
والتسمية كما ذكرنا

المذكور فى كتاب الله تعالى وقد شرطه الشافعى رحمه الله بقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه او قال ذراعيه وحرف ثم للترتيب * والتسمية وهى ان يسمى الله تعالى فى ابتداء الوضوء ومختار المشايخ بسم الله العظيم والحمد لله على الاسلام * وانما شرط التسمية اصحاب الظواهر وقيل هو قول مالك ايضا بقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم * لما ذكرنا انه ليس بعمل بالكتاب ولا بيان له بل هو نسخ لموجبه بخبر الواحد ﴿ فان قيل ﴾ فهلا قلتم بوجوب النية واخواتها كما قلتم بوجوب التعديل فى الصلوة والطهارة فى الطواف (قلنا) للمانع من القول بالوجوب وهو لزوم المساواة بين التبعين مع ثبوت التفرقة بين الاصلين وذلك لان الوضوء احط رتبة من الصلوة لانه فرض لغيره اذ هو شرط والشروط اتباع ولهذا تسقط بسقوط المشروط من غير عكس والصلوة فرض لعينه فلو قلنا بالوجوب فى مكمل الوضوء كما قلنا بالوجوب فى مكمل الصلوة يلزم التسوية اذ يصير كل واحد منهما واجبا لغيره فقلنا بالسنة فى مكمل الوضوء اظهارا للتفاوت بينهما كذا قالوا وشبهوا هذا بان غلام الوزير لا بد من ان يكون ادون حالا من غلام الامير لكون الوزير ادنى رتبة من الامير قلت والاقرب الى التحقيق ان ذلك لتفاوت درجات الدلائل فان الادلة السمعية انواع اربعة * قطعى الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة * وقطعى الثبوت ظنى الدلالة كالايات المأولة * وظنى الثبوت قطعى الدلالة كاخبار الاحاد التى مفهومها قطعى وظنى الثبوت والدلالة كاخبار الاحاد التى مفهومها ظنى فبالاول يثبت الفرض وبالثانى والثالث يثبت الوجوب وبالرابع يثبت السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله * فخبر التعديل من القسم الثالث لانه عليه السلام امر الاعرابى بالاعادة ثلاثا فقال له كل مرة ارجع فصل فانك لم تصل ثم علمه ومثله لو كان قطعى الثبوت يثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال عنه فاذا كان ظنى الثبوت يثبت به الوجوب ولهذا قال ابو حنيفة فيه اخشى ان لا تجوز صلوته يعنى اذا تركه * وكذا خبر الطهارة وهو قوله عليه السلام لا يطوفن بهذا البيت محدث لتأكده بالنون المؤكدة * فاما قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فمن القسم الرابع لان معناه اما ثواب الاعمال او اعتبار الاعمال على ما استعرفه فيكون مشترك الدلالة * وكذا خبر التسمية لانه معارض بقوله عليه السلام من توضأ وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء فلم يبق قطعى الدلالة كيف واستعمال مثله فى نفى الفضيلة شايع * وكذا دليل الموالاة لان المواظبة لا تدل على الركنية فانه عليه السلام كان يواظب على المضمضة والاستنشاق كما كان يواظب على غسل الوجه * وخبر الترتيب ايضا معارض بما روى انه عليه السلام نسى مسح الرأس فى وضوءه فتذكر بعد فراغه فمسحه ببلل فى كفه فلما كانت هذه الدلائل ظنية الثبوت والدلالة يثبت بها السنة لا الوجوب قوله (وصار مذهب المخالف غلطا من وجهين) لانه لما سوى بينهما فى الرتبة حيث اثبت بخبر الواحد ما اثبت بالكتاب لزم حط درجة الكتاب بالنظر الى رتبة الخبر او رفع درجة الخبر بالنظر الى رتبة الكتاب كمن

وصار مذهب المخالف فى هذا الاصل غلطا من وجهين احدهما انه حط منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته والثانى انه رفع حكم الخبر الواحد فوق منزلته

(سوى)

سوّى بين شريف ومن هو ادنى منه فى المكان يلزم رفع درجة الادنى ان اجلسه فى مكان الشريف او حط درجة الشريف ان اجلسه فى مكان الادنى * ولكنهم يقولون انما يلزم ذلك لو قلنا بان ما ثبت بخبر الواحد ثابت علما وعملا ونحن لا نقول به بل نقول ما ثبت بالكتاب قطعى موجب للعلم والعمل وما ثبت بخبر الواحد موجب للعمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده كما قال ابو حنيفة رحمه الله بفرضية الوتر وفرضية الترتيب بين الفوائت فانى يلزم ما ذكرتم وجوابه سيأتى فى باب العزيمة والرخصة قوله (ومن ذلك) اى ومن الخاص الذى ذكرنا * اعلم ان الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا فى مسئلة الهدم وصورتها مشهورة فقال عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضى الله عنهم وطئ الزوج الثانى يهدم حكم ما مضى من الطلقات واحدا كان ام ثلاثة وبه قال ابراهيم وابو حنيفة وابو يوسف رحمهم الله وقال عمر وعلى وابى بن كعب وعمران بن الحصين وابو هريرة رضوان الله عليهم لا يهدم ما دون الثلاث وبه قال محمد وزفر والشافعى رحمهم الله * ومبنى المسئلة على ان الزوج الثانى اى اصابته فى الطلقات الثلاث مثبت حلا جديدا ام هو غاية للحرمة الثابتة بها فقط فعند الاولين هو مثبت للحل وعند الاخرين هو غاية * تمسك الفريق الاخر بان الله تعالى جعل الزوج الثانى غاية للحرمة بقوله جل ذكره * فان طلقها * اى الطلقة الثالثة * فلا تحل له من بعد اى بعد ذلك التطليق * حتى تنكح اى تتزوج * زوجا غيره اى رجلا اجنبيا وسماه زوجا باعتبار العاقبة كتسمية العنب خمرا وكلمة حتى للغاية وضعا ولا تأثير للغاية فى اثبات ما بعدها بل هى منهية فقط فاذا انتهى المغيا ثبت الحكم فيما بعد بالسبب السابق كما فى الايمان الموقتة ينتهى الحرمة الثابتة بها بالغاية ثم يثبت الاباحة بالسبب السابق وكما فى الصوم ينتهى حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بعد بالاباحة الاصلية وكذا الحكم فى تحريم البيع الى قضاء الجمعة وتحريم الاصطياد على المحرم الى انتهاء الاحرام والظهار الموقت التكفير فكذا ههنا باصابة الزوج الثانى ينتهى الحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن اسباب الحرمة * ولا يقال قد اضمحل الحل الاول بضده فلا بد من ان يثبت حل آخر يضمحل به الحرمة لاستحالة عود الحل الاول * لانا نقول نحن لا ننكر ذلك ولكنه انما يثبت بالسبب الذى يثبت به الاول وهو انها من بنات آدم لا بالزوج الثانى الذى هو غاية لان اضافة الحكم الى السبب الذى ظهر اثره مرة اولى من اضافته الى سبب لم يظهر اثره اصلا كمن آجر داره فخرجت المنافع عن ملكه ثم انتهت الاجارة صارت المنافع مملوكة له بملك جديد غير الاول لزوال الاول بالتمليك وعدم ارتفاع سبب الزوال ولكن بالسبب السابق وهو ملك الدار لا بانتهاء الاجارة * فمن جعل الزوج الثانى مثبتا حلا جديدا لم يكن ذلك عملا بالكتاب لانه لا يقتضى ذلك بل يقتضى كونه غاية فقط * بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضى ان يكون الزوج الثانى غاية وكونه غاية يقتضى ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضى

ومن ذلك قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره قال محمد والشافعى رحمهما الله قوله حتى تنكح كلمة وضعت لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية فمن جعله محدثا حلا جديدا لم يكن ذلك عملا بهذه الكلمة ولا بيانا لانها ظاهرة فيما وضعت له بل كان ابطالا ولكنها تكون غاية ونهاية والغاية والنهاية بمنزلة البعض لما وصف بها وبعض الشئ لا ينفصل عن كله فيلغو قبل وجود الاصل

خلافه فيكون ابطالا * ولماثبت ان الزوج الثانى غاية لم يكن له عبرة قبل الثلاث لان غاية الشئ بمنزلة البعض لذلك الشئ لتوقف صيروتهـا غاية عليه توقف البعض على الكل وبعض الشئ لاينفصل عن كله اذلو انفصل لم يبق بعضـا حقيقة * فتلغو بالتاء اى الغاية قبل وجود الاصل وهو المغيا كرجل حلف لايكلم فلانا فى رجب حتى يستشير اياه فاستشاره قبل دخول رجب لم يكن معتبرا فى حق اليمين حتى لو كلمه فى رجب قبل الاستشارة حنث لان اليمين اوجبت تحريم الكلام بعد دخول رجب الى غاية الاستشارة فالاستشارة وعدمها قبل دخول رجب بمنزلة * ولايقال النص متروك الظاهر لانه يقتضى ان يكون نفس التزوج غاية كماذهب اليه سعيد بن المسيب وليس كذلك اذ الاصابة بعده شرط للحل بالاجماع وقول سـعيد مردود حتى لو قضى القاضى به لاينفذ فلايستقيم التمسك به * لانانقول قدزيد على النص الاصابة بالحديث المشهور حتى صار كالمنصوص عليه فلايمنع ذلك كون الحرمة موقتة وكون الزوج الثانى مع الاصابة غاية فكأنه قيل هذه الحرمة مغياة الى التزوج والاصابة فيصح التمسك به * فمن جعله الضمير البارز راجع الى الزوج المفهوم من الكلام الاول والتقدير كلمة حتى وضعت لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية فيكون الزوج الثانى غاية فمن جعل الزوج * ولكنها استدراك من حيث المعنى ايضا كماذكرنا * والهاء راجعة الى كلمة حتى والمراد الزوج او نكاحه بطريق التوسع لان حتى لايكون غاية بل الغاية مادخل عليه حتى * والتقدير فمن جعله محدثا حلا جديدا لايكون عملا بل يكون ابطالا فلايكون الزوج محدثا حلا جديدا لكنه يكون غاية ونهاية * والنهاية تأكيد للغاية ووقع فى محله لانه فى بيـان الخلاف كمامر مثله قوله (والجواب الى آخره) اتفق العلماء سوى سعيد بن المسيب على اشتراط الوطئ للتحليل لكنهم اختلفوا فى انه ثابت بالكتاب او بالسنة المشهورة فذهب الجمهور منهم الى انه ثابت بالسنة وذهب طائفة منهم الى انه ثابت بالكتاب متمسكين بان النكاح حقيقة فى الوطئ فيحمل على حقيقته الا انه اسند الى المرأة ههنا باعتبار التمكين كما اسند الزنا الذى هو الوطئ الحرام اليها بهذا الاعتبار فيكون الاسناد مجازا كمايقال نهارك صائم وليلك قائم * ولايصح ان يحمل على النكاح لان قوله زوجا يأبى ذلك لان المرأة لاتزوج نفسها زوجها فصار معناه على هذا التقدير حتى تمكن من وطئها زوجا فكان ذكر الزوج اشـتراطا للعقد وذكر النكاح اشتراطا للوطئ * قالوا وفيه تقليل المجاز الذى هو خلاف الاصل لانه لم يبق الا فى الاسناد فيجب اعتباره * وتمسك الجمهور بان النكاح وان كان حقيقة فى الوطئ الا انه اريد به العقد ههنا بدليل اضافته الى المرأة والنكاح المضاف الى المرأة ليس الا العقد يقال نكحت اى تزوجت وهى ناكح فى بنى فلان اى هى ذات زوج منهم كذا فى الصحاح وانما يجوز ارادة الوطئ منه اذا اضيف الى الرجل لان الوطئ يتصور منه فاما المرأة فلايجوز اضافة الوطئ اليها البتة لانه لم يسمع فى كلامهم اضافة

والجواب ان النكاح يذكر ويراد به الوطؤ وهو اصله ويحتمل العقد على ما يأتى فى موضعه وقد اريد به العقد هنـا بدلالة اضافته الى المرأة لانها فى فعل مباشرة العقد مثل الرجـل فصحت الاضافة اليها واما فعـل الوطئ فلا يضاف اليها مباشرته ابدا لانهـا لاتحتمل ذلك وانمـا ثبت الدخول بالسنة على ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تتهمه بالعنـة وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبى هذا فقال صلى الله عليه وسلم اتريدين ان تعودى الى رفاعة فقالت نعم فقال النبى صلى الله عليه وسلم لا حتى تذوقى من عسيلته ويذوق من عسيلتك

الوطئ والنكاح الذى بمعناه الى المرأة ولوجاز ان تسمى واطئة بالتمكين لجاز ان يسمى المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهى خلاف اللغة * واما اضافة الزنا اليهـا فليس بطريق المجاز بل لانه اسم للتمكين الحرام من المرأة كما هو اسم للوطئ الحرام من الرجل ولهذا لايصح نفى الزنا عنهـا اذا زنت كما لايصح نفى التمكين عنها * ولئن سلمنا ان النكاح ههنا بمعنى التمكين فلايحصل المقصود لان الحل متعلق بالوطئ الذى هو فعل الزوج ولا يلزم الوطئ من التمكين لامحالة فثبت انه ثابت بالسنة * ثم فى هذا الطريق اعمال السنة والكتاب جميعا فكان اولى مما قالوا لان فيه اعمال احدهما وفيه عمل بالحقيقة من وجه لان الوطئ انما سمى بالنكاح لمعنى الضم وفى العقد ضم كلام الى كلام شرعا * واعلم ان الشيخ انما اختار هذه الطريقة بعد كونها اولى بالاعتبار من الاولى لان كلام الفريق الاول لايتضح الابان يجعل الوطئ مثبتا للحل ولو ثبت الوطئ بالكتاب كما ذكروا لايحصل المقصود اذ ليس فيه دليل على المطلوب ويتأكد كلام الخصوم حينئذ * وانما ثبت الدخول بالسنة وهى ماذكره الشيخ فى الكتاب * والمرأة هى تميمة بنت ابى عبيد القرظيـة * وقيل عايشة بنت عبد الرحمن بن عتيك النضيرية * ورفاعة هو ابن وهب بن عتيك ابن عمهـا * وقيل ابن سموأل * والزبير بفتح الزاى لاغير واتهامهـا له بالعنة قولهـا مامعه الا مثل هدبة الثوب وهو نظير ما حكت امرأة عن عنين فقالت حلت منه بواد غير ذى زرع * والعسيلتان كنايتان عن العضوين لكونهما مظنتى الالتذاذ * وصغرت بالهاء لان الغالب على العسل التأنيث وان كان يذكر ايضا * ويقال انما انث لانه اريد به العسـلة وهى القطعة منه كما يقال للقطعة من الذهب ذهبة * والتأكيد بالتعرض للجانبين اشارة الى انه هو المقصود فى باب التحليل * وقوله تذوقى ويذوق اشـارة الى ان الشبع وهو الانزال ليس بشرط * وكذا التصغير اشارة الى ان القدر القليل كاف وراوى الحديث عايشة رضى الله عنهـا وكذا روى ابن عمر وانس بن مالك رضى الله عنهم من غير قصة رفاعة * وفى عامة الروايات ان ترجعى مقام ان تعودى وكلاهما واحد * وفى بعض الروايات انها جاءت بعد ذلك وقالت كان غشينى فقال عليه السلام لها كذبت فى قولك الاول فلن اصدقك فى الاخر فلبثت حتى قبض النبى عليه السلام ثم اتت ابابكر رضى الله عنه فقالت ءارجع الى زوجى الاول فان زوجى الاخر قد مسنى فقال ابو بكر قد عهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال لك ماقال فلاترجعى اليه فلما قبض ابو بكر اتت عمر رضى الله عنهما فقال لها لئن اتيتنى بعد مرتك هذه لارجمنك فمنعها كذا فى التيسير قوله (وفى ذكر العود) اضافة المصدر الى المفعول اى وفى ذكر رسول الله العود وتركه لفظ الانتهاء الذى هو مدلول الكتاب بان لم يقل اتريدين ان تنتهى حرمتك اشارة الى ان ذوق العسيلة تحليل وذلك انه غيى عدم العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق يثبت العود لامحالة لان حكم مابعد الغاية يخالف ماقبلها وهو امر حادث لانه

وفى ذكر العود دون الانتهاء اشارة الى التحليل وفى حديث اخر

لم يكن قبل ولابدله من سبب وقدثبت بعدالدخول فيضاف اليه بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة وسببه كونهامن بنات ادم الاان حكمه تخلف باعتراض الحرمة فاذا انتهت امكن ان يقال ثبت الحل بالسبب السابق فاما العود فلم يكن ثابتا قبل ذلك وقدحدث بعدالاصابة فيكون حادثابه * وعبارة بعض الشروح ان العودهو الردالى الحالة الاولى وفى الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقاولم يبق فيكون فعل الزوج الثانى مثبتا للحل الذى عدم لانه حدث بعده وهو معنى ماقال شمس الائمة رحمه الله فى اشتراط الوطئ للعود اشارة الى السبب الموجب للحل قوله (لعن الله المحلل والمحلل له) سماه محللا والمحلل حقيقة من يثبت الحل كالمحرم من يثبت الحرمة والمبيض من يثبت البياض فيثبت له هذه الصفة بعبارة النص كذا قيل * والاوجه انه اشارة ايضالان الكلام لم يسق له بل لاثبات اللعن الاان هذه اشارة ظاهرة والاولى غامضة * والحاق اللعن به لايمنع الاستدلال لان ذلك ليس للتحليل بل لشرط فاسدالحقه بالنكاح وهوذكر الشرط الفاسدان تزوجها بشرط التحليل اولقصده تغيير المشروع ان لم يشترط لانه مشروع للتناسل والبقاء وهوانما قصد غيره ويدل عليه قوله عليه السلام ان الله لايحب كل ذواق مطلاق * واماالحاق اللعن بالمحلل له فلانه مسبب لمثل هذا النكاح والمسبب شريك المباشر فى الاثم والثواب * والاشبه ان الغرض من اللعن اظهار خساسة المحلل بمباشرة مثل هذا النكاح والمحلل له بمباشرة ماينفر عنه الطباع من عودها اليه بعدمضاجعة غيره اياها واستمتاعه بها لاحقيقة اللعن اذهو الاليق بكلام الرسول صلى الله عليه وسلم فى حق امته لانه عليه السلام مابعث لعانا ويدل عليه قوله عليه السلام الاانبئكم بالتيس المستعار وعلى هذا قوله عليه السلام لعن الله السارق يسرق البيضة فيقطع يده ثم هذا الحديث وان كان من الاحادلكنه لما لم يكن مخالفا للكتاب ولم يلزم منه نسخه يجب العمل به وذلك لان الكتاب اثبت كون الزوج الثانى غاية ولم ينف كونه مثبتاللحل وليس ذلك من ضرورات كونه غاية ايضا اذلامنافاة بين كونه غاية وبين كونه مثبتاللحل لان انتهاء الشئ كمايكون بنفسه يكون بثبوت ضده كمافى قوله تعالى * ولا جنبا الاعابرى سبيل حتى تغتسلوا * فالاغتسال مثبت للطهارة ومنه للجنابة لانه لماثبتت الطهارة لم تبق الجنابة وكمافى قوله تعالى حتى تستأنسوا اى تستأذنوا والاستيذان منه لحرمة الدخول باثبات الحل ابتداء والحديث اثبت كونه مثبتاللحل فيجب العمل به ولما ثبت الحل لماذكرنا لم يزل الابثلاث تطليقات كالحل الاول (فان قيل) المثبت للحل رافع للحرمة ضرورة والرافع للشئ لايكون غايةله كالطلاق للنكاح (قلنا) مايرفع الشئ قصدا فهو قاطع له ولايطلق عليه اسم الغاية كالطلاق فاما مايثبت حكما آخر من ضرورة ثبوته انتفاء الثابت لتضاد بينهما فهوغاية لما كان ثابتا لماذكرنا ان الشئ ينتهى بضده كالليل بالنهار وعكسه ومسئلتنا من هذا القبيل (فان قيل) سلمنا انه مثبت للحل ولكنه يقتضى عدم الحل لان اثبات الثابت محال الاترى انه لوتزوج منكوحته

لعن الله المحلل و المحلل له

لم ينعقد لان الحل ثابت فلايملك اثباته ثانيا وههنا الحل ثابت بكماله غير منتقص لان زواله معلق بالثلاث فقبله لايثبت شئ من الحكم لان اجزاء الحكم لاتتوزع على اجزاء الشرط والعلة قلنا السبب اذا وجدوامكن اظهار فائدته لابد من اعتباره وقدوجد السبب وفى اعتباره فائدة وهى ان لاتحرم عليه الابثلاث تطليقات مستقبلات فيجب اعتباره كاليمين بعد اليمين والظهار بعدالظهار منعقد وان تم المنع عن الفعل باليمين الاولى والحرمة بالظهار الاول لان فى الانعقاد فائدة وهى تكرر التكفير وكذااذا اشترى ماله من المضارب قبل ظهور الربح اوضم ماله الى مال الغير فاشتراهما يصح لانه يفيدملك التصرف اوجواز العقد فى مال الغير ﴿ فان قيل ﴾ فعلى هذا وجب ان يملك اربعا اوخمسا من التطليقات ثلثا بهذا الحادث وواحدة اوثنتين بالاول ﴿ قلنا ﴾ اذاوجب اثبات الحل بهذا السبب الثانى لما فيه من الفائدة اقتضى انتفاء الاول اذلم يبق فيه فائدة فينتفى به اقتضاء كمااذا عقدا البيع بالف ثم جدداه بانقص اواكثر يصح الثانى وينفسخ الاول اقتضاء * اويقال لما عرفنا الثلاث محرمًا للمحل بالنص حكمنا بتاثيره فى الحلين فيرفعهما جميعا الاول بالطلقة اوالطلقتين لتمام علة زوال الاول والثانى بالباقى كماقلنا فى تداخل العدتين وهو مشهور قوله (فثبت الدخول زيادة) اى على النص وانماتركه لكونه مفهوما * بخبر مشهور وهو حديث امرأة رفاعة * يحتمل * الضمير راجع الى المفهوم من قوله زيادة وهو النص * وماثبت اى لم يثبت الدخول * بدليله وهو الحديث الابصفة التحليل * وثبت شرط الدخول به اى بالحديث * بالاجماع فان المتقدمين اتفقوا على انه ثابت بالحديث واثباته بالكتاب تخريج بعض المتأخرين * ومن صفته اى صفة الدخول التحليل * ويجوز ان يكون الواو فى قوله وثبت وقوله ومن صفته للحال اى والحال ان الدخول ثبت بالحديث موصوفا بصفة التحليل * وانتم ابطلتم هذا الوصف وهو التحليل * عن دليله وهو الحديث حيث قلتم باشتراط الدخول وانكرتم صفة التحليل * عملا اى لاجل العمل بماهو ساكت وهونص الكتاب عن هذا الحكم فكان الطعن عائدا عليكم * قال القاضى الامام ابوزيد رحمه الله متى نظرت الى السنة كان الامر ماقاله ابو حنيفة رحمه الله ومتى نظرت الى موجب نص الآية اشكل وانه اولى الامرين قولا بظاهر كلمة حتى ومسئلة اختلف فيها كبار الصحابة رضى الله عنهم يصعب الخروج عنها والله التوفيق قوله (ومن ذلك) اى ومن الخاص الذى مر ذكره قوله تعالى * الطلاق مرتان اى التطليق الشرعى تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة * ولم يرد بالمرتين التثنية ولكن التكرير كقوله تعالى *فارجع البصر كرتين* اى كرة بعدكرة ونحوه قولهم لبيك وسعديك وحنانيك * وقوله جل ذكره *فامساك بمعروف اوتسريح باحسان* تخيير لهم بعد ان علمهم كيف يطلقون بين ان يمسكوا النساء بحسن العشرة والقيام بواجبهن وبين ان يسرحوهن السراح الجميل الذى علمهم * وقيل معناه الطلاق الرجعى مرتان لانه لارجعة بعد الثلاث فيكون

فثبت الدخول زيادة بخبر مشهور يحتمل الزيادة بمثله وماثبت الدخول بدليله الابصفة التحليل وثبت شرط الدخول بالاجماع ومن صفته التحليل وانتم ابطلتم هذا الوصف عن دليله عملا بماهو ساكت وهونص الكتاب عن هذا الحكم اعنى الدخول باصله ووصفه جميعا ومن ذلك قوله تعالى الطلاق مرتان الاية

المراد بالمرتين حقيقة التثنية والى هذا الوجه مال المصنف * ويدل عليه قوله تعالى * فامساك بمعروف * اى رجعة برغبة لا على قصد اضرار او تسريح باحسان بان لا يراجعها حتى تبين بالعدة او بان لا يراجعها مراجعة يريد بها تطويل العدة عليها او ضرارها * وقيل بان تطلقها الثالثة فى الطهر الثالث * وقوله تعالى * فان خفتم * اى علمتم او ظننتم وهو خطاب للحكام * ان لا يقيما اى الزوجان * حدود الله اى حقوق الزوجية بما يحدث من نشوزها او نشوزهما فلا جناح عليهما اى لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها اى لا يكون دفعها اسرافا واخذه ظلما * هذا تفسير الاية * ثم اعلم بان الخلع طلاق عندنا وهو مذهب عامة الصحابة واكثر الفقهاء رضى الله عنهم وقال الشافعى رحمه الله فى قوله القديم هو فسخ وهو قول ابن عمر وابن عباس واحدى الروايتين عن عثمان رضى الله عنهم * وفائدة الخلاف تظهر فى انتقاص عدد الثلاث به تمسك الشافعى بانه عقد محتمل للفسخ فانه يفسخ بخيار عدم الكفاءة وخيار العتق وخيار البلوغ عندكم فينفسخ بالتراضى وذلك بالخلع قياسا على البيع فالشيخ رحمه الله تمسك فى اثبات كونه طلاقا بالنص على ماذكره فى الكتاب قوله (ذكر الطلاق مرة) يعنى بقوله عز اسمه * والمطلقات يتربصن * وذكره مرتين بهذه الاية * واعقبهما الضمير البارز راجع الى المرة والمرتين لا الى المرتين فحسب اى اعقب المرة باثبات الرجعة بقوله وبعولتهن والمرتين بقوله فامساك بمعروف ليعلم ان الرجعة مشروعة بعد تطليقتين كما هى مشروعة بعد تطليقة كذا قيل * والاظهر ان مراده من الذكر مرة ومرتين الذكر فى هذه الاية لا غير اذ السوق يدل عليه لانه فى بيان قوله تعالى * الطلاق مرتان * ودلالته على ان الخلع طلاق لا فى بيان قوله عز ذكره * والمطلقات يتربصن * اذ لا حاجة له الى التمسك به * وانما يحسن ذلك التفسير لو قال ومن ذلك قوله تعالى * والمطلقات يتربصن * وقوله الطلاق مرتان الله تعالى ذكر الطلاق مرة ومرتين ولم يقل كذلك * ويدل على ماذكرنا بيان وجه التمسك ايضا * والغرض من ضم المرة الى المرتين مع ان المقصود يتم بدونه الاشارة الى ان التثنية وان كانت مقصودة كما ذكرنا فالتفريق فيها مقصود ايضا حتى لا يحل ارسال التطليقتين لانه تعالى قال مرتان وارسالهما جمعا لا يسمى مرتين كمن اعطى فقيرا درهمين لا يقال اعطاه مرتين الا ان يفرق فعلى ماذكرنا يكون معنى قوله ومرتين اى مع الاولى لا بدونها كما يقال نصحتك مرة ومرتين فلم تسمع واتيت بابك مرة ومرتين فما صادفتك ويراد مع الاولى لانه نصح ثلاث مرات واتاه ثلاث مرات * ويجوز ان يكون الضمير فى واعقبهما راجعا الى المرة والمرتين كما ذكرنا وان يكون راجعا الى المرتين فحسب وعلى التقديرين اثبات الرجعة بقوله فامساك بمعروف لا غير فافهم قوله (فانما بدأ بيان وجه التمسك) اى بدأ الله تعالى فى اول الآية بذكر فعل الزوج وهو الطلاق ثم زاد فعل المرأة وهو الافتداء * وتحت الافراد اى افراد المرأة بالذكر تخصيصها بالافتداء

فالله تعالى ذكر الطلاق مرة ومرتين واعقبهما باثبات الرجعة ثم اعقب ذلك بالخلع بقوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فانما بدأ بفعل الزوج وهو الطلاق ثم زاد فعل المرأة وهو الافتداء وتحت الافراد تخصيص المرأة به وتقرير فعل الزوج على ماسبق فاثبات فعل الفسخ من الزوج بطريق الخلع لا يكون عملا به بل يكون رفعا

اى لا يكون الافتداء الا من جانبها الا انها هى المحتاجة الى الخلاص ويصير تقدير الكلام فلا جناح عليهما فيما اختصت هى به وهو الافتداء * وفيه اى فى الافراد تقرير فعل الزوج على الوصف الذى سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما فى قوله ان لا يقيما ثم خص جانبها مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعله هو الذى سبق فى اول الآية وهو الطلاق ومثل هذا البيان فى حكم المنطوق كما فى قوله عز اسمه * وورثه ابواه فلامه الثلث * فصار كانه صرح بان فعله فى الخلع طلاق * فمن جعل فعله فى الخلع فسخا لا يكون ذلك عملا بهذا الخاص المنطوق حكما وهو الطلاق بل يكون رفعا (فان قيل) ذكر فى اول الآية الطلاق لا فعل الزوج صريحا فيثبت بالبيان السكوتى هذا القدر ويصير فى التقدير كانه قيل فان خفتم ان لا يقيما حدود الله ولا يطلقها مجانا فلا جناح عليهما فيما افتدت به لتحصيل الطلاق فيكون الاية بيان الطلاق على مال لا بيان الخلع وكلامنا فى الخلع (قلنا) بل هى بيان الخلع بدليل سبب النزول فانها نزلت فى جميلة بنت عبد الله بن ابى كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس وكان يحبها فتخاصما الى النبى صلى الله عليه وسلم وطلبت التفريق فقال ثابت قد اعطيتها حديقة فلترد على فقال عليه السلام اتردين عليه حديقته وتملكين فقالت نعم وازيده فقال عليه السلام لا بل حديقته فقط ثم قال يا ثابت خذ منها ما اعطيتها وخل سبيلها ففعل فكان اول خلع فى الاسلام (فان قيل) لو كان الخلع طلاقا صارت التطليقات اربعا فى سياق الآية (قلنا) المراد بقوله تعالى الطلاق مرتان بيان الشرعية لا بيان الوقوع بدليل انه تعالى ذكر الطلاق فى مواضع ولا يقتضى ذلك ان يكون الطلاق متعددا بتعدد الذكر فكذلك ههنا كذا ذكر فى بعض الشروح واما قول الشافعى انه يحتمل الفسخ فغير مسلم فان النكاح بعد تمامه لا يقبل الفسخ الا يرى انه لا ينفسخ بالهلاك قبل التسليم وان الملك الثابت به ضرورى لا يظهر الا فى حق الاستيفاء اما الفسخ بعدم الكفاءة فسخ قبل التمام فكان فى معنى الامتناع من الاتمام وكذلك فى خيار العتق والبلوغ فاما الخلع فانما يقع بعد تمام العقد والنكاح فلا يمكن ان يجعل فسخا فيجعل قطعا للنكاح فى الحال فيكون طلاقا قوله (ومن ذلك قوله تعالى)فان طلقها الاية الصريح يلحق البائن عندنا وعند الشافعى لا يلحقه وانما يتحقق الخلاف فى المختلعة والمطلقة على مال اذ لا بينونة فيما سواهما عنده هكذا سمعت من الثقات واليه يشير لفظ التهذيب فقد ذكر فيه اذا طلق امرأته طلاقا رجعيا ثم طلقها فى العدة يقع لان احكام النكاح باقية وان حرم الوطئ اما المختلعة اذا طلقها زوجها فى العدة فلا يلحقها لانها صارت اجنبية منه بالخلع * ورأيت فى بعض الشروح ان عند الشافعى يقع الطلاق بعد الطلاق على مال فلو صح هذا لم يبق الخلاف الا فى المختلعة وماذكرته اولا اصح * قال لان الطلاق مشروع لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده كما بعد انقضاء العدة * واستدل الشيخ بالاية

ومن ذلك قوله تعالى بعد هذا فان طلقها فلا تحل له من بعد والفاء حرف خاص لمعنى مخصوص وهو الوصل والتعقيب وانما وصل الطلاق بالافتداء بالمال فاوجب صحته بعد الخلع فمن وصله بالرجعى وابطل وقوعه بعد الخلع لم يكن عملا به ولا بيانا

فقال وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع بحرف الفاء وهو للوصل والتعقيب فيكون
هذا تنصيصا على صحة ايقاع الطلقة الثالثة بعد الخلع متصلا به وصار معنى الاية فان
طلقها بعد الخلع * فمن وصله اى الطلاق اوقوله فان طلقها بالرجعى يعنى باول الاية
لايكون وصله عملا بالفاء ولابيانا * واعلم ان ماذكره الشيخ مشكل فانه ذكر فى شرح
التأويلات هذه الاية رجعت الى الاية الاولى وهى قوله الطلاق مرتان اى فان طلقها
بعد التطليقتين تطليقة اخرى * وذكر فى الكشاف فان طلقها الطلاق المذكور الموصوف
بالتكرار فى قوله الطلاق مرتان واستوفى نصابه اوفان طلقها مرة ثالثة بعد المرتين فوصلاه
بالاية الاولى وكذا فى عامة التفاسير * ثم المراد من قوله فان طلقها اما بيان مباشرة
الطلقة الثالثة ان كانت شرعيتها ثابتة بقوله تعالى اوتسريح باحسان على ماروى
ابورزين العقيلى رضى الله عنه ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن الطلقة
الثالثة فقال اوتسريح باحسان او بيان الشرعية كما ذهب اليه اكثر اهل التأويل وعلى
الوجهين يجب وصله باول الاية لابالخلع فلايبقى التمسك به فى المسئلة كيف والترتيب فى
الذكر لايوجب الترتيب فى الحكم والمشروعية لانه لو وجب ذلك لماتصور شرعية الطلقة
الثالثة قبل الخلع عملا بالفاء وانها ثابتة بالاجماع وكذا الخلع متصور ومشروع قبل الطلقتين
فعرفنا ان موجب حرف الفاء ساقط وانها لمطلق العطف ولانه لواعتبر الترتيب
والوصل كما هو موجب حرف الفاء لصار عدد الطلاق اربعا لانه يصير الطلقة الثالثة
مرتبة على الخلع والخلع مرتبا على الطلقتين وذلك خلاف النص والاجماع * واجاب الامام
البرغرى فى طريقته عن هذا بان بيان الطلقة الثالثة فى قوله فان طلقها فلا تحل لافى
قوله اوتسريح باحسان وان قوله فيما افتدت به ينصرف الى الطلقتين المذكورتين فى اول
الاية لانه بيان طلقة اخرى لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج فكانه قيل فلا
جناح عليهما فيما افتدت فى الطلاقين المذكورين ثم رتب على الافتداء الثالثة فلايلزم منه
ان يكون الطلاق اكثر من الثلاث ويبقى النص حجة من الوجه الذى ذكرنا والى هذا
اشار القاضى الامام فى الاسرار ايضا الا انه مع بعده عن سياق النظم ومخالفته لاقوال
المفسرين لايستقيم ههنا لانا لو حملناه على هذا الوجه لم يبق حجة فى المسئلة الاولى وقد
بينا فى تلك المسئلة ان المراد منه الخلع لا الطلاق على مال بدليل سبب النزول فاذاً كان
الاولى ان يتمسك فى المسئلة بما رواه ابوسعيد الخدرى رضى الله عنه وغيره عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق مادامت فى العدة وبالمعانى
الفقهية المذكورة فى المبسوط وغيره قوله (قوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم اى
سوى هؤلاء المحرمات ان تبتغوا مفعول له بمعنى بين لكم مايحل مما يحرم ارادة ان يكون
ابتغاؤكم باموالكم * ويجوز ان يكون ان تبتغوا بدلا مما وراء ذلكم * والاموال
المهور * محصنين فى حال كونكم ناكحين غير زانين لئلا تضيعوا اموالكم وتفقروا

ومن ذلك قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم محصنين فانما احل الابتغاء بالمال والابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الطلب والطلب بالعقد يقع فمن جوز تراخى البدل عن الطلب الصحيح الى المطلوب وهو فعل الوطئ كان ذلك منه ابطالا فبطل به مذهب الخصم

انفسكم فيما لايحل لكم فتخسروا دنياكم ودينكم * ومفعول ان تبتغوا مقدر وهو النساء *
فالله تعالى احل الابتغاء اى الطلب بالمال والباء للالصاق فيقتضى ان يكون
الطلب ملصقا بالمال والطلب بالعقد يقع لا بالاجارة والمتعة وغيرهما لقوله تعالى
* غير مسافحين * فيجب المال عند العقد اما تسمية واما وجوبا بايجاب الشرع * وقوله عن
الطلب الصحيح احتراز عن النكاح الفاسد لانه لايجب فيه المهر بنفس العقد بالاجماع بل
بتراخى الى الوطئ قوله (فى المفوضة) بكسر الواو وبفتحها * واعلم ان التفويض
هو التزويج بلا مهر وهو عنده صحيح وفاسد فالصحيح هو ان تأذن المرأة المالكة لامرها ثيبا كانت
اوبكرا لوليها ان يزوجها بلا مهر اوتقول زوجنى ولاتذكر المهر فتزوجها وليها
ويقول زوجتكها بلا مهر اويسكت عن ذكر المهر اوالسيد يزوج امته بلا مهر اويسكت
عن ذكره فيصح النكاح ولايجب المهر بالعقد على الصحيح من المذهب * ولو دخل بها
وجب لها مهر المثل ولها مطالبته بالفرض ولو طلقها قبل المسيس والفرض لامهر لها *
والفاسد هو ان يزوج الاب الصغيرة او المجنونة مفوضة اوالاب زوّج البكر البالغة دون
رضاها مفوضة ففى انعقاد النكاح قولان اصحهما يصح ويجب مهر المثل بالعقد كذا فى
التهذيب للامام محيى السنة رحمه الله * ثم فى التفويض الصحيح يجوز ان تسمى المرأة
المالكة لامرها مفوضة بكسر الواو لانها فوضت اى اذنت فى التزويج بلا مهر ومفوضة
بفتحها لان وليها فوضها اى زوجها بلا مهر والامة المزوجة بلا مهر لاتسمى الا مفوضة بالفتح
فهذا معنى فتح الواو وكسرها * فاما ماذكر فى بعض الشروح ان المفوضة بالكسر هى التى
زوجت نفسها بغير مهر وبالفتح هى الصغيرة التى زوجها وليها بلا مهر فغير صحيح لان نكاح
الاولى فاسد عنده لعدم الولى فلايكون من باب التفويض وفى نكاح الثانية يجب المهر بالعقد
كما ذكرنا فلايتأتى الخلاف * وذكر فى الطريقة المنسوبة الى الصدر الحجاج قطب الدين رحمه الله
ان التمسك بهذه الاية من اصحابنا لايستقيم فى المفوضة لان فيه دليلا على كونه مشروعا بمال
وليس فيه نفى كونه مشروعا بلا مال بل هو مسكوت عنه موقوف الى قيام الدليل
وقد قام الدليل على كونه مشروعا بلا عوض وهو قوله تعالى * فانكحوا ماطاب لكم
وانكحوا الايامى منكم * فانه باطلاقه يدل على ماذكرنا والمطلق يجرى على اطلاقه
والمقيد على تقييده * قلت المطلق يحمل على المقيد فى الحكم الواحد فى الحادثة الواحدة
بالاتفاق كما فى كفارة اليمين وههنا كذلك فيجب حمل المطلق على المقيد بالمال الا يرى انه
شرط فيه الاشهاد مع ان اطلاقه لايدل عليه فكذا يشترط المال (قوله تعالى قد علمنا ما
فرضنا عليهم) اى قد علم الله مايجب فرضه على المؤمنين فى الازواج والاماء كذا فى
الكشاف وقيل النفقة والكسوة والمهر * وفى التيسير اى ما اوجبنا من المهور فى امتك
فى ازواجهم ومن العوض فى امائهم واحللنا لك الواهبة نفسها من غير مهر واطلقنا لك
الاصطفاء من الغنيمة ماشئت * فعلى هذا القول استدل الشيخ فى تقدير المهر فقال الفرض

فى مسئلة المفوضة ومثله قوله تعالى قد علمنا مافرضنا عليهم فى ازواجهم والفرض لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التقدير فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا وكذلك الكناية فى قوله تعالى مافرضنا لفظ خاص يراد به نفس المتكلم

لفظ خاص لمعنى مخصوص وهو التقدير فيقتضى ان يكون المهر مقدرا بحيث لا يجوز النقصان عنه الا انه فى تعيين المقدار مجمل فالتحق السنة بيانا به وهى ماروى جابر بن عبدالله رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة فصارت العشرة تقديرا لازما فمن لم يجعله مقدرا كان مبطلاله لا عاملا به * ولكن للخصم ان يقول لا اسلم ان الفرض خاص فى المعنى الذى ذكرت بل الفرض الجز فى الشئ ومنه قيل فرض القوس للجز الذى يقع فيه الوتر * والمفرض للحديدة التى يجز بها * والفريض للسهم المفروض الذى فرض فوقه وفرضة النهر لثلمته التى منها يستقى * والفرض الايجاب ايضا وهو مشهور * والفرض البيان ايضا قال تعالى *سورة انزلناها * وفرضناها اى بيناها فى قول غير واحد من المفسرين * وقال *قد فرض الله لكم * فيما فرض الله له * اى بين فى قول جماعة * والفرض التقدير كما ذكرت فيكون مشتركا لا خاصا * او هو خاص فى القطع حقيقة فيه على ماقال صاحب الكشاف فى اول سورة النور اصل الفرض القطع وكذا قال غيره من ائمة اللغة ثم نقل الى الايجاب والتقدير لان الواجب مقطوع به وكذا المقدر مقطوع عن الغير فكان مجازاً فيهما ثم على التقديرين حمله على معنى الايجاب ههنا بقرينة وماملكت ايمانهم اولى من حمله على التقدير لان معنى الايجاب يستقيم فى حق الاماء كما يستقيم فى حق الازواج لان مابه قوامهن من النفقة والكسوة واجب لهن عليهم كوجوبه ووجوب المهر للازواج عليهم ولهذا فسره عامة اهل التأويل بالايجاب ههنا فاما معنى التقدير فلا يستقيم فى حق الاماء لانه لم يقدر على الموالى للاماء شئ ويدل ايضا على ان الايجاب هو المراد ههنا كلمة على فانها صلة الايجاب لا صلة التقدير يقال فرض عليه اى اوجب ولا يقال فرض عليه بمعنى قدر فاذا ثبت ان حمله على الايجاب اولى لا يكون ترك القول بالتقدير فى المهر ابطالا قوله (فدل ذلك) اى مجموع قوله فرضنا على ان صاحب الشرع هو المتولى للايجاب بالاضافة الى ذاته * والتقدير بلفظ الفرض وان تقدير العبد امتثال به قيل معناه ان مهور النساء مقدرة معلومة عندالله تعالى ولكنها غيب عنا فباصطلاح الزوجين على مقدر يظهر ذلك المقدر المعلوم لانهم يقدرون ماليس بمقدور اعتبر هذا بقيم الاشياء فانها مقدرة معلومة عند الله تعالى ثم تظهر بتقويم المقومين ونظيره كفارة اليمين فان الواجب فى حق كل احد معلوم عند الله تعالى مستور عنا ويظهر فى ضمن الفعل ولكن فيه بعد لان الغرض اثبات تقدير المهر وانه معلوم قبل الفعل ليتحقق الامتثال كتقدير نصاب السرقة وماذكروه لا يفيد هذا الغرض ويلزم منه انهما لو اصطلحا على الخمسة يكون ذلك اظهارا للمقدر ايضا كما لو اصطلحا على العشرين * والذى يخطر ببالى ان هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لو كان المهر مقدرا بما ذكرتم ينبغى ان لا يجوز الزيادة عليه كما لا يجوز النقصان عنه اعتبارا باعداد الركعات ولما جازت الزيادة جاز النقصان ايضا فلا يكون المهر مقدرا * فاجاب بانه من المقادير التى تمنع النقصان دون الزيادة كمقادير الزكوات

فدل ذلك على ان صاحب الشرع هو المتولى للايجاب والتقدير وان تقدير العبد امتثال به فمن جعل الى العبد اختيار الايجاب والترك فى المهر والتقدير فيه كان ابطالا لموجب هذا اللفظ الخاص لا عملا به ولا بيانا له لانه بين

الا يرى انه تعرض لجانب القلة بالنفى فقال لا مهر اقل من عشرة دون الكثرة اذ لم يقل ولا اكثر منها فيكون التزام الاكثر امتثالا بهذا التقدير لا محالة كالتزام الزيادة فى الزكوة بخلاف جانب النقصان لانه ترك للامتثال به فلا يجوز فهذا معنى قوله وان تقدير العبد امتثال به اى بتقدير الشرع * فمن جعل الى العبد اختيار الايجاب والترك فى المهر اى اثبات المهر وتركه كما جعله مالك وعلى بن ابى هريرة من اصحاب الشافعى حيث قالا ان شاء اوجب المهر فى العقد او سكت فيجب المهر ويصح العقد وان شاء نفاه فيصح نفيه ايضا ويؤثر فى فساد العقد كنفى الثمن عن البيع يصح ويفسد البيع * والتقدير فيه اى فى المهر كما جعله الشافعى حيث قال ايجاب اصله بالعقد وبيان مقداره مفوض الى رأى الزوجين كان ابطالا * ويجوز ان يكون التقدير منصوبا عطفا على الاختيار وان يكون مجرورا عطفا على الايجاب اى من جعل الى العبد اختيار الايجاب واختيار التقدير قوله (ومن ذلك) اى ومن الخاص المذكور قوله تعالى *والسارق والسارقة الاية *رفعهما على الابتداء والخبر محذوف كانه قيل وفيما فرض عليكم السارق والسارقة اى حكمهما او الخبر فاقطعوا ايديهما ودخول الفاء لتضمنهما معنى الشرط * ايديهما يديهما ونحوه فقد صغت قلوبكما اكتفى بتثنية المضاف اليه عن تثنية المضاف * واريد باليدين اليمينان بدليل قرأة عبدالله والسارقون والسارقات فاقطعوا ايمانهم جزاء ونكالا *مفعول لهما كذا فى الكشاف * وذكر فى التيسير انما جمع الايدى لان السارق اسم جنس وكذا السارقة واريد بهما الجمع فلذلك قال الايدى لانها افراد مضافة الى الجمع وقال ايديهما على التثنية ولم يقل ايديهم لظاهر اللفظ وهذا جمع بين اعتبار اللفظ واعتبار المعنى فى كلام واحد وهو شايع لغة كالجمع بين تذكير المعنى وتأنيث اللفظ * وفى عين المعانى وقرأ ابن عباس والسارقون والسارقات فاقطعوا ايمانهما والصواب ايمانهم الا انه اراد ايمان اثنين منهم والعضوان يجمع من اثنين لانهما اثنان من اثنين * واعلم بان عندنا حكم السرقة قطع ينفى الضمان عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع او بعده او استهلكه لا يضمن كما لو اتلف خمرا وهو ظاهر المذهب * وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يضمن اذا استهلكه وقال الشافعى رحمة الله عليه القطع لا ينفى ضمان العين عنه بل العين فى حق الضمان كما لو لم يكن قطع وكذا الحكم فى السرقة الكبرى وحد الزنا قال لان الله تعالى امر بالقطع بقوله فاقطعوا ايديهما ولم ينف الضمان صريحا ولا دلالة لان القطع اسم لفعل معلوم وهو الابانة ولا دلالة له على انتفاء الضمان وانقطاع العصمة اصلا ولا هو من ضروراته ايضا لانهما مختلفان * اسما وهو ظاهر ومقصودا لان احدهما شرع جبرا للمحل والآخر شرع زاجرا بطريق العقوبة ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة * وسببا لان سبب احدهما الجناية على حق الله تعالى وسبب الآخر الجناية على حق العبد واستحقاقا فان مستحق القطع هو الله تعالى ومستحق الاخر العبد واذا

ومن ذلك قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا وقال الشافعى رحمه الله القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص فانى يكون ابطال عصمة المال عملا به فقد وقعتم فى الذى ابيتم

اختلفا من كل وجه لا يقتضى ثبوت احدهما ثبوت الآخر ولا انتفاءه وقد دل الدليل على ثبوته وهو العمومات الموجبة للضمان كقوله تعالى * وجزاء سيئة سيئة مثلها * وكقوله عز اسمه * فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم * وكقوله عليه السلام * على اليد ما اخذت حتى ترد * فيجب القول به فمن قال بان القطع يوجب انتفاء الضمان وابطال العصمة لا يكون هذا عملا بهذا اللفظ الخاص بل يكون زيادة عليه بالرأى او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام * لا غرم على سارق بعد ما قطعت يمينه * وقد ابيتم ذلك وفيه ترك العمل بالعمومات الموجبة للضمان ايضا وقوله * انى بمعنى كيف وهو استفهام بمعنى النفى اى لا يكون ابطال عصمة المال عملا به ﴿ والجواب ﴾ ان ذلك اى ابطال العصمة ثبت بنص يشير الى ابطالها * مقرون بقوله والسارق والسارقة وقد يجوز ان يتغير النص بدليل يقترن به كقولك انت حر نص فى اثبات الحرية فاذا اتصل به الاستثناء او الشرط تغير موجبه فكذلك ههنا غيرنا هذا النص الذى لم يوجب سقوط عصمة المحل وهو قوله تعالى * فاقطعوا ايديهما * بدليل زائد اقترن به وهو قوله جزاء * وفى قوله مقرون به اشارة الى نوع من التشنيع على الخصم وهو انه غفل عن الدليل القطعى المتصل بهذا الكلام من غير فصل ولم يطلع على اشارته ثم طعن من غير روية فيكون الطعن عائدا عليه * ثم بيان اشارته الى ماذكرنا ان الجزاء قد اطلق ههنا والجزاء اذا اطلق فى معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة افعال العباد فتبين به ان وجوب القطع حق الله تعالى على الخلوص ولهذا لم يتقيد بالمثل وما يجب حقا للعبد يتقيد به مالا كان او عقوبة كالغصب والقصاص ولهذا لا يملك المسروق منه الخصومة بدعوى الحد واثباته ولا يملك العفو بعد الوجوب ولا يورث عنه وما يجب لله تعالى على الخلوص انما يجب بهتك حرمة هى لله تعالى على الخلوص ليكون الجزاء وفاقا وذلك بان يثبت الحرمة لمعنى فى ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا لا لحق العبد لانه يصير حراما لغيره مباحا فى ذاته بالاباحة الاصلية ومثل هذه الحرمة لا يوجب الجزاء لله تعالى كشرب عصير الغير والوطئ فى حالة الحيض * ثم ان الله تعالى جعل هذا المال قبل السرقة محترما لحق العبد على الخلوص ولم يستبق لذاته حقا حتى صح بذل العبد واباحته ويجب الضمان له باتلاف ولا يجب لله تعالى ضمان ثم اوجب الجزاء وهو القطع بسرقته حقا لنفسه خالصا فعرفنا ضرورة انه استخلص الحرمة لنفسه واذا استخلصها لذاته وهى حرمة واحدة لا تبقى للعبد ضرورة كالعصير اذا تخمر وصار محترما حقا لله تعالى لا يبقى حقا للعبد وكالارض تتخذ مسجدا وصارت لله تعالى لا يبقى للعبد وكما لا يبقى للبائع اذا ثبت للمشترى بالبيع فهذا معنى قول الشيخ ومن ضرورته تحويل العصمة اليه * وظهر من هذا ان معنى قوله ابطال العصمة ابطالها على العبد بنقلها الى الله تعالى لا ابطالها مطلقا ﴿ فان قيل ﴾ لا نسلم ان الحرمة واحدة بل المال محترم لحق الله تعالى لوجود النهى فيجب القطع ومحترم ايضا لحق العبد

والجواب ان ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو قوله تعالى جزاء بما كسبا لان الجزآء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد وان يجب حقا لله تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزآء واقعة على حقه ومن ضرورته تحول العصمة اليه ولان الجزاء يدل على كمال المشروع لما شرع له مأخوذ من جزى اى قضى وجزاء بالهمزة اى كفى وكماله يستدعى كمال الجناية ولا كمال مع قيام حق العبد فى العصمة لانه يكون حراما لمعنى يكون فى غيره

كما كان لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان كما فى قتل الصيد المملوك فى الحرم او الاحرام وشرب خمر الذمى عندكم وكوجوب الدية مع الكفارة (قلنا) بل الحرمة واحدة لانا لا نجد القطع يجب الا بمال محترم حقا للعبد وقد اوجب الله تعالى القطع به لنفسه تحقيقا لصيانته على العبد وانتقلت تلك الحرمة اليه كما ذكرنا فلم يبق معنى للعبد يضاف وجوب الضمان اليه بخلاف جزاء الصيد لانه لم يجب بالجناية على حق العبد فى الصيد بل بالجناية على الاحرام او الحرم بدليل انه يجب فى الصيد الذى ليس بمملوك واذا لم يصر حقه مقضيا به وجب الضمان * وكذلك وجوب الكفارة بالجناية على حق الله تعالى لا لحق العبد فانها تجب فى قتل المسلم الذى لم يهاجر الينا وان لم يكن حقه مضمونا بالدية * وكذلك شرب خمر الذمى لان الحد بشربها لم يجب لحق العبد فانه لو شرب خمر نفسه يجب الحد ايضا واذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان * ثم استدل الشيخ رحمه الله بوجه آخر فقال ولان الجزاء يدل يعنى لغة * على كمال المشروع وهو القطع فى مسئلتنا مثلا * لما شرع له وهو السرقة او الزجر * والضمير المستكن راجع الى المشروع والبارز الى ما * يعنى تسمية الشئ جزاء يدل على انه كامل وتام فى المقصود الذى شرع له لانه مأخوذ من جزى بالياء اى قضى والقضاء الاحكام والاتمام قال * وعليهما مسرودتان قضاهما * داود او صنع السوابغ تبع * اى احكمهما واتمهما كذا قيل * فعلى هذا اصله جزاى بالياء الا انها قلبت همزة لوقوعها بعد الالف كالقضاء اصله قضاى * وجزء بالهمز اى كفى والشئ انما يكون كافيا اذا كان تاما وكاملا فعلى هذا يكون الهمزة اصلية والاول اظهر لانه مصدر جزى يجزى يقال جزيته بما صنع جزاء فاما كونه مهموزا فما وجدته فى كتب اللغة التى عندى ولعل الشيخ وقف عليه * واذا دل لفظ الجزاء على الكمال لغة استدعى كمال الجناية لان كمال الشئ باعتبار كمال سببه وذلك بان يكون الفعل حراما لعينه ومع بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الفعل حراما لعينه بل لغيره وهو حق المالك فيبقى مباحا بالنظر الى ذاته وذلك اعظم شبهة فى سقوط الحد فلا يجب معها الحد كما لا يجب بالغصب * والفرق بين النكتتين ان الاولى استدلال باطلاق لفظ الجزاء والثانية استدلال بمعناه اللغوى وحاصلهما يرجع الى معنى واحد وهو الاستدلال بكمال الجزاء على كمال الجناية لان الاطلاق يدل على الكمال ايضا * واستدل شمس الائمة رحمه الله فى المبسوط بوجه آخر فقال فى لفظ الجزاء اشارة الى الكمال فلو اوجبنا الضمان معه لم يكن القطع جميع موجب الفعل فكان نسخا لما هو ثابت بالنص قوله (ولا يلزم ان الملك لا يبطل) جواب سؤال وهو ان يقال الملك شرط لانعقاد السرقة موجبة للقطع كالعصمة ولهذا لا يقطع النباش عندكم باعتبار شبهة فى الملك ثم لم يقتض وجوب القطع نقل الملك الى الله تعالى بل بقى للعبد كما كان حتى يثبت له ولاية الاسترداد ان كان قائما بعينه فكذلك لا يقتضى نقل العصمة حتى يثبت له ولاية

ولا يلزم ان الملك لا يبطل لان محل الجناية العصمة وهى الحفظ ولا عصمة الا بكونه مملوكا

التضمين ان كان هالكا * فاجاب وقال اشتراط الملك ليس بعينه وانما هو لتحقيق العصمة التى هى محل الجناية وذلك لان القطع لم يجب جزاء على الجناية على المحل بوصف كونه مملوكا بل بكونه معصوما متقوما الا ان العصمة لا يتحقق بدون الملك لان ماليس بمملوك للعبد ليس بمعصوم فثبت ان اشتراطه لتحقيق العصمة لا لذاته فلا يلزم من انتقال العصمة انتقاله لان الضرورة وهى تحقق الجناية الكاملة قد اندفعت به وذلك كالعصير اذا تخمر بقى الملك لصاحبها وان انتقلت عصمتها الى الله تعالى وكالشاة اذا ماتت بقى ملك صاحبها فى الجلد وان صارت محرمة العين حقا لله تعالى قوله (قوله فاما تعين المالك فشرط) جواب سؤال آخر يرد على هذا الجواب وهو ان يقال لما كان الملك شرطا لغيره والاصل هو العصمة فى تحقق الجناية وقد انتقلت الى الله تعالى حتى صار كالخمر على ماقلتم ينبغى ان لا يشترط فيه دعوى المالك ويثبت بالبينة من غير دعوى كالزنا وشرب الخمر وسائر محارم الله تعالى * فقال تعين المالك ليس بشرط لعينه ايضا بل ليظهر السبب بخصومته عند الامام فان السرقة هى الجناية على مال الغير ولا يتصور الجناية موجبة للحد الا بذلك المحل وهو المال المتقوم المحرز ومال الغير لا يثبت الا بخصومة الغير واثباته فكانت الدعوى شرطا لاثبات محل الجناية لا غير كذا فى الاسرار ولهذا لو وجد الخصم بلا ملك كان كافيا عندنا كالمكاتب ومتولى الوقف والغاصب والمستعير والمستودع والعبد المستغرق بالدين والمضارب والمرتهن * ووجه آخر لتقرير الجواب وهو ان يقال انما لا يبطل الملك لان محل الجناية العصمة ولا عصمة الا بكون المسروق مملوكا للعبد لان ماهو ملك الله تعالى خالصا لا يوصف بالعصمة بل يوصف بالاباحة فلو قلنا بانتقال الملك اليه لبطلت العصمة اصلا وفى بطلانها بطلان الجناية والمقصود من النقل تحققها لا ابطالها فامتنع القول بانتقال الملك بخلاف العصمة * وقوله ولذلك تحولت العصمة دون الملك متصل باول الكلام ومعناه على التقرير الاول فلكون العصمة محل الجناية دون الملك انتقلت العصمة دون الملك وعلى التقرير الثانى فلعدم امكان انتقال الملك تحولت العصمة دون الملك * والوجه الثانى اوفق لظاهر اللفظ (فان قيل) قد ذكر الشيخ انه لا عصمة الا بكونه مملوكا وقد وجدت العصمة بدون الملك فانه اذا سرق مال الوقف من المتولى يجب القطع ولا ملك فيه لاحد لانه اذا تم الوقف خرج من ملك الواقف ولم يدخل فى ملك الموقوف عليه (قلنا) الفتوى على ان الملك باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه والغلة مملوكة للموقوف عليه ان كان اهلا للملك وان لم يكن اهلا له كالمسجد والرباط يبقى على ملك الواقف ايضا تبعا لاصله كذا ذكر الامام العلامة استاذ الائمة حميد الملة والدين رحمه الله فى فوائده وقوله حجة وان كان مخالفا لظاهر الرواية * وذكر الامام فخر الدين البرغرى فى طريقته فى جواب سرقة مال الوقف وسرقة التركة المستغرقة بالدين فانها توجب القطع ولا ملك فيها لغريم ولا وارث ان الملك ما شرط لعينه وانما شرط لمكان الخصومة فانها شرط لظهور

فاما تعين المالك فشرط ليصير خصمه متعينا لا لعينه حتى اذا وجد الخصم بلا ملك كان كافيا كالمكاتب ومتولى الوقف ونحوهما فلذلك تحولت العصمة دون الملك الا ترى ان الجناية تقع على المال والعصمة صفة للمال مثل كونه مملوكا فاما الملك الذى هو صفة للمالك كيف يكون محلا للجناية لينتقل

السرقة وفيما ذكرنا ان عدم الملك فاليد ثابتة وهى كافية للخصومة * ثم استوضح الفرق بين العصمة والملك فقال الا ترى الى آخره اى النقل انما ثبت ضرورة تكامل الجناية وانها واقعة على المال فينتقل ماهو من اوصاف المال وهو العصمة فاما الملك فصفة للمالك وذلك لا يتصور ان يكون محلا للجناية فكيف ينتقل اى لا ينتقل * وهكذا ذكر ابو اليسر فقال الجزاء انما يجب بالجناية على المال لا على المالك والملك صفة المالك لانه عبارة عن القدرة وهو من اوصاف القادر لا من اوصاف المال فجاز ان لا يسقط الملك فاما العصمة وهى الاحترام فوصف المحل وهذه جناية على المحل فجاز ان يسقط كما فى الخمر ﴿ فان قيل ﴾ العصمة صفة للعاصم لا للمال كالملك صفة للمالك ولهذا يقال مال معصوم ولا يقال مال عاصم كما يقال مال مملوك لا مالك فانى يستقيم هذا الفرق ﴿ قلنا ﴾ تقريره يحتاج الى زيادة كشف وهو ان الفعل المتعدى كالضرب مثلا له تعلق بالفاعل وهو تعلق التأثير وتعلق بالمفعول وهو تعلق التأثر ولهذا يوصف كل واحد منهما بذلك الفعل فيقال زيد الضارب وعمرو المضروب فاذا وصف به الفاعل فمعناه ان الفعل المؤثر قام به واذا وصف به المفعول فمعناه ان التأثر بذلك الفعل قام به والمصدر الذى دل عليه كل واحد منهما لغة مناسب له لا محالة فمصدر الضارب ضرب بمعنى التأثير ومصدر المضروب ضرب بمعنى التأثر * ثم قد يكون المقصود تعلقه بالفاعل من غير نظر الى جانب المفعول كما فى قولك فلان يعطى ويمنع اى سجيته الاعطاء والمنع وقد يكون المقصود تعلقه بالمفعول دون الفاعل كما اذا بنى الفعل للمفعول * ثم المقصود من شرع العصمة التعلق بالمفعول وهو المال لا بالفاعل لان العصمة هى الحفظ والمقصود منه صيرورة المال محفوظا لا اتصاف الفاعل به وان كان ذلك من ضروراته والمقصود من الملك عكسه وهو تعلقه بالفاعل واتصافه به من غير نظر الى جانب المفعول وان كان ذلك من ضروراته ايضا لان الغرض اتصاف العبد بالمالكية لا اتصاف المال بالمملوكية فلهذا جعل الشيخ العصمة صفة المال والملك صفة المالك قوله (وكيف ينتقل وهو غير مشروع) يعنى لو كانت الجناية متصورة الوقوع على الملك لا يمكن القول بانتقاله فكيف اذا لم يتصور وذلك لانا لم نعهد فى الشرع انتقال ملك العبد الى الله لانه لا سائبة فى الاسلام كيف وانه يستلزم اثبات الثابت اذ جميع الاشياء ملكه ولهذا لا يجوز ان يقال هذا مملوك العبد لا مملوك الله تعالى اذ العبد وما فى يده لمولاه فاما العصمة التى تثبت للعبد فقد عهد فى الشرع انتقالها الى الله تعالى كالعصير اذا تخمر ولهذا يجوز ان يقال هذا معصوم للعبد لا لله تعالى فلهذا قلنا بانتقال العصمة دون الملك * واعلم بان انتقال العصمة عندنا انما يثبت حال انعقاد السرقة موجبة للقطع لمساس الحاجة الى الحفظ فى تلك الحالة وليصير الفعل فيها مضمونا بالعقوبة الزاجرة ولكن انما يتقرر هذا بالاستيفاء لان ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء فكان حكم الاخذ مراعى ان استوفى القطع تبين ان حرمة المحل قد كانت لله تعالى فلا يجب الضمان للعبد وان

وكيف ينتقل الملك وهو غير مشروع فاما نقل العصمة فمشروع كما فى الخمر والله اعلم

تعذر الاستيفاء تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان له وبهذا يندفع كثير من الاسئلة * ثم هذا الانتقال ضرورى لما ذكرنا انه لتحقق الجناية فلا يظهر فى حق غيره حتى لو وهب المسروق منه العين المسروقة للسارق او باعها منه او من غيره صح ولو اتلفه غير السارق يضمن وكذا لو اتلفه السارق بعد القطع فى رواية الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله لان الاستهلاك فعل آخر غير السرقة فيظهر حكم التقوم فى حق هذا الفعل * ولا يقال ينبغى ان لا يظهر الانتقال فى حق الضمان ايضا لان الضرورة قد اندفعت باثباته فى حق وجوب القطع * لانا نقول قد بينا ان العصمة شئ واحد وقد ظهر انتقالها وابطالها فى حق احد الضمانين فلا يمكن اعتبارها فى حق الضمان الاخر لئلا يؤدى الى تكرار الضمان بازاء شئ واحد بسبب واحد ولهذا قلنا اذا استهلكه لا يضمن فى ظاهر الرواية لان الاستهلاك اتمام للمقصود بالسرقة فيظهر سقوط حق العبد فى حقه ايضا بخلاف البيع والهبة فانه ليس باتمام للمقصود بالسرقة بل هو تصرف آخر ابتداء كذا فى المبسوط ﴿ فان قيل ﴾ لو انتقلت العصمة الى الله تعالى كما فى الخمر يلزم ان لا يجب القطع كما فى سرقة الخمر ﴿ قلنا ﴾ انما لا يجب القطع فى الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق معصوما حقا للعبد قبل السرقة ولهذا لا يجب فى صيد الحرم وحشيشه والخمر ليست كذلك فعدم الحكم لعدم شرطه فاما المال المسروق فقد كان معصوما قبل السرقة حقا للعبد مفتقرا الى الصيانة فوجب القطع لوجود شرطه ﴿ فان قيل ﴾ القطع شرع لصيانة حق العبد وفى القول بسقوط العصمة وبطلان الضمان ابطال حقه فيمتنع القول به ﴿ قلنا ﴾ ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه لانه لما لم يمكن الجمع بينهما لان الحرمة واحدة كما ذكرنا كان القطع انفع من الضمان لان فيه تحقيق الحفظ حالة السرقة بجعل المحل محرم التناول لحق الله تعالى فيصير تناوله مضمونا بالقطع فيتحقق معنى الحفظ وهذا خير له من حفظ ماله بايجاب الضمان له كما ان ايجاب القصاص خير له من ايجاب الدية لان الزجر وصيانة النفس فيه اتم ولهذا سمى حيوة فكذلك هذا * واعلم ان ما ذكرنا من سقوط الضمان فى الحكم فاما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتى بالضمان فيما رواه هشام عن محمد رحمهما الله لان المسروق منه قد لحقه النقصان والخسران من جهته بسبب هو متعد فيه ولكن تعذر على القاضى القضاء بالضمان لما اعتبر المالية والتقوم فى حق استيفاء القطع فلا يقضى بالضمان ولكن يفتى برفع النقصان والخسران الذى الحق به فيما بينه وبين ربه كذا فى المبسوط والله اعلم قوله (ومن هذا الاصل) اى ومن القسم الذى نحن فى بيانه وهو الخاص

ومن هذا الاصل

﴿ باب الامر ﴾

﴿ باب الامر ﴾

ذكر الشيخ رحمه الله فى اول الباب لفظة ذلك وهو للاشارة الى البعيد ولما طال الكلام

وبعد ذكر الاصل ذكر لفظ هذا وهو للاشارة الى القريب وكذا ذكر قبيل باب النهى وكان عكسه اولى الا انه ذكر فى شرح التأويلات ان ما لا يحس بالبصر فالاشارة اليه بلفظ ذلك وهذا سواء لانه من حيث لا يحس بالبصر اشبه المحسوس الغائب ومن حيث هو مدرك بالعقل او بالسمع اشبه المحسوس الحاضر فصح فيه استعمال اللفظين وذلك كما يقال دخل الامير البلدة فيقول السامع سمعت هذا او سمعت ذلك كان صحيحا لانه اشارة الى الاخبار عن دخول الامير وهو مما لا يحس بالبصر * ولهذا قال مجاهد ومقاتل وابن جريج والكسائى والاخفش وابو عبيدة ان معنى قوله تعالى * ذلك الكتاب * هذا الكتاب * واعلم ان عبارات القوم اختلفت فى تعريف الامر الذى بمعنى القول ولهذا لم يذكر الشيخ تعريفه كما ذكر تعريف الاقسام المتقدمة * فقيل هو القول المقتضى طاعة المأمور باتيان المأمور به * وفيه تعريف الامر بالمأمور والمأمور به المتوقف معرفتهما على معرفة الامر لاشتقاقهما منه * وبالطاعة المتوقفة معرفتها على معرفة الامر ايضا لانها لا تعرف الا بموافقة الامر وعلى التقديرين يلزم الدور * وقيل هو قول القائل لمن دونه افعل ونحوه وهو غير مطرد لصدقه على التهديد والتعجيز والاهانة ونحوها * وقيل هو اللفظ الداعى الى تحصيل الفعل بطريق العلو ويلزم على اطراده واطراد الاول ايضا ان صيغة الامر لو صدرت من الاعلى نحو الادنى على سبيل التضرع والشفاعة لا تسمى امرا * وعلى انعكاسهما انها لو صدرت من الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء تسمى امرا ولهذا ينسب قائلها الى الحمق وسوء الادب * وقيل هو اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء واحترز بلفظ الاستعلاء عن الالتماس والدعاء وهذا اقرب الى الصواب واختار بعض المتأخرين ان الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء فاراد بالاقتضاء ما يقوم بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجازا * وبقوله فعل غير كف احترز عن النهى * وبقوله على جهة الاستعلاء عن الالتماس والدعاء كما ذكرنا * وذكر فى القواطع ان حقيقة الكلام معنى قائم فى نفس المتكلم والامر والنهى كلام فيكون قوله افعل ولا تفعل عبارة عن الامر والنهى ولا يكون حقيقة الامر والنهى ولكن لا يعرفه الفقهاء وانما يعرفون قوله افعل حقيقة فى الامر وقوله لا تفعل حقيقة فى النهى قوله (فان المراد) الفاء فى فان اشارة الى تعليل كون الامر من هذا الاصل وهو الخاص * المراد بالامر اى الوجوب لان عندنا وعند هؤلاء المخالفين لا موجب له الا الوجوب * يختص بصيغة لازمة اى لازمة مختصة بذلك المراد فان اللازم قد يكون خاصا وقد يكون عاما والمراد هو الخاص هنا لما نشير اليه * ثم اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة وقد يكون على العكس كبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كما فى الالفاظ المتباينة فالشيخ بالتعرض للجانبين اشار الى انه من القسم الاخير * والغرض من تعرض جانب اللفظ وهو قوله بصيغة لازمة هو اثبات كونه من هذا الاصل لانه فى بيان خصوص اللفظ

فان المراد بالامر يختص بصيغة لازمة عندنا ومن الناس من قال ليس للمراد بالامر صيغة لازمة وحاصل ذلك ان افعال النبى عليه السلام عندهم موجبة كالامر وهو قول بعض اصحاب مالك والشافعى رحمهما الله

ولايلزم من خصوص المعنى خصوص اللفظ فلابد من ذكره ليستقيم التعليل * ومن التعرض
لجانب المعنى وهو قوله المراد بالامر يختص هو الاشارة الى ان الخلاف الذى يذكر بعد فى
خصوص المعنى لافى خصوص اللفظ فانهم لم يخالفونا فى ان صيغة افعل خاصة فى الوجوب
ولكنهم قالوا انه يستفاد من غير الصيغة ايضا كما يستفاد منها * ولهذا قدم ذكره لانه هو المقصود
الكلى من هذا الباب لابيان كونه من الخاص * وهذا هو الغرض من العدول عن لفظة
المخصوصة الى لفظة اللازمة ايضا لان الصيغة لما كانت لازمة له لايوجد بدونها فكانت هذه
اللفظة ادل على المقصود ويحتمل ان الشيخ جعل الامر من الخاص باعتبار اختصاص المعنى
بالصيغة من غير نظر الى جانب اختصاص اللفظ بالمعنى وهو الذى يدل عليه ظاهر اللفظ فعلى
هذا كان ذكر اللازمة فى قوله يختص بصيغة لازمة تأكيدا اذ اللزوم يستفاد من الاختصاص
بالصيغة اما ذكرها فى قوله ليس للمراد بالامر صيغة لازمة فلازم اذ لو لم يذكر اللازمة ههنا لم
يفهم نفى اختصاص الوجوب بالصيغة من هذا الكلام وهو المقصود منه فيختل الكلام *
واعلم ان المخالفين وافقونا على ان الامر اسم لما هو موجب وان الايجاب لايستفاد الا بالامر
فصارا متلازمين وان الصيغة المخصوصة تسمى امرا حقيقة فيحصل بها الايجاب ولكن
الاختلاف فى ان الفعل هل يسمى امرا حقيقة حتى يحصل به الايجاب فعندنا لايسمى امرا
على الحقيقة فلا يستفاد منه الايجاب وعندهم يسمى امرا بطريق الحقيقة فيفيد الايجاب
فهذا معنى قول الشيخ وحاصل ذلك اى حاصل هذا الاختلاف ان افعال النبى عليه السلام
عندهم اى عند ذلك البعض الذى دل عليه قوله من الناس موجبة كالامر اى كالامر
المتفق عليه وهو صيغة افعل * وصورة المسئلة انه اذا نقل الينا فعل من افعاله عليه السلام
التى ليست بسهو مثل الزلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا هى من خصايصه مثل
وجوب الضحى والسواك والتهجد والزيادة على الاربع ولا بيان لمجمل مثل قطعه
يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى * فاقطعوا ايديهما * وتيممه الى المرفقين فانه بيان
لقوله جل ذكره * فامسحوا بوجوهكم وايديكم * هل يسعنا ان نقول فيه امر النبى عليه السلام
بكذا وهل يجب علينا اتباعه فى ذلك ام لا * فعند مالك فى احدى الروايتين عنه وابى
العباس بن شريح وابى سعيد الاصطخرى وابى على بن ابى هريرة وابى على بن خيران من
اصحاب الشافعى يصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة ويجب علينا الاتباع فيه *
وعند عامة العلماء لايصح اطلاقه عليه بطريق الحقيقة ولا يجب الاتباع * واما اذا كان
بيانا لمجمل فيجب الاتباع بالاجماع ولا يجب فى الاقسام الآخر بالاجماع * ثم اختلفوا
فقال بعضهم لفظ الامر مشترك بين الصيغة المخصوصة والفعل بالاشتراك اللفظى كاشتراك
لفظ العين بين مسمياته * وقال بعضهم هو مشترك بالاشتراك المعنوى كاشتراك الحيوان
بين الانسان والفرس * والحاصل ان الايجاب مع حقيقة الامر متلازمان يثبت كل واحد
بثبوت الاخر وينتفى بانتفائه فيلزم من انحصار الايجاب على الصيغة انتفاء الاشتراك فى لفظ

الامر ومن ثبوته بغير الصيغة ثبوت الاشتراك فلهذا يتعرض فى الدلائل تارة لنفى
الاشتراك واثباته وتارة لنفى الوجوب عن غير الصيغة واثباته فافهم * واحتج من قال بالاشتراك
اللفظى بالكتاب وهو قوله تعالى * وما امر فرعون برشيد * اى فعله وطريقته لانه وصفه بالرشد
والفعل انما يوصف به لا القول * وقوله عز ذكره * وامرهم شورى بينهم * اى فعلهم * وقوله
جل ثناؤه * تنازعتم فى الامر * اى فيما تقدمون عليه من الفعل * وقوله عز اسمه اخبارا * اتعجبين
من امر الله * اى صنعه فاطلق لفظ الامر فى هذه الايات على الفعل والاصل فى الاطلاق
الحقيقة فهذا هو المشهور من وجه التمسك فى هذا المقام وماذكر الشيخ راجع اليه ايضا
وقوله ولو لم يكن الامر اى معنى الامر وهو الطلب او الايجاب مستفادا بالفعل اى حاصلا
به ومفهوما منه لما سمى الفعل بالامر اى لما اطلق عليه لفظ الامر لانه يصير اذ ذاك لغوا من
الكلام * واذا ثبت ان معنى الامر مستفاد منه ولا يجوز ان يكون ذلك بطريق المجاز لانه
لا اتصال بينهما صورة بلا شبهة ولا معنى لان معنى الامر الطلب ومعنى الفعل تحقيق الشئ
ولا اتصال بينهما بوجه ثبت انه بطريق الحقيقة واذا ثبت كونه حقيقة فى الفعل ثبت
كون الفعل موجبا لانه من لوازم حقيقة الامر * ولئن سلمنا جواز الاطلاق بطريق المجاز
فالحمل على الحقيقة اولى لانها هى الاصل * وبالسنة وهى ماروى انه عليه السلام شغل
عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة وقال * صلوا كما رأيتمونى اصلى * وماروى
انه عليه السلام قال فى حجة الوداع * خذوا عنى مناسككم فانى امرؤ مقبوض * فجعل المتابعة
لازمة فثبت بالتنصيص ان فعله موجب وان لم يكن موجبا لذاته كما ثبت بالتنصيص وهو قوله
تعالى * اطيعوا الله واطيعوا الرسول * ان قوله موجب وان لم يصلح ان يكون موجبا لذاته لانه
بشر مثلنا وبان اختلاف الجمع فى لفظ واحد باعتبار معنيين مختلفين يدل على انه حقيقة
فى كل واحد منهما فان العود بمعنى الخشب يجمع على عيدان وبمعنى اللهو على اعواد وقد جمع
الامر بمعنى الفعل على امور وبمعنى القول على اوامر فيكون الامر حقيقة فيهما * واحتج
من قال بالاشتراك المعنوى بان القول المخصوص والفعل مشتركان فى عام كالشيئية والشان فيجب
جعل اللفظ المطلق عليهما وهو الامر للمشترك بينهما دفعا للاشتراك اللفظى والمجاز لان كل واحد
منهما خلاف الاصل * واحتج الجمهور فى نفى الاشتراك اللفظى بان الامر لو كان مشتركا
بين القول المخصوص والفعل لما سبق احدهما الى الفهم دون الاخر لان تناول المشترك
للمعانى على السواء والامر بخلافه * وبانه حقيقة فى القول المخصوص فوجب ان لا
يكون حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك * وفى نفى الاشتراك المعنوى بانه لو كان مشتركا بالاشتراك
المعنوى لما فهم منه احدهما عينا عند الاطلاق لان مسماه ح اعم من كل واحد منهما ولا
دلالة للاعم على الاخص كما لادلالة للحيوان على الانسان هذا هو المشهور المذكور فى عامة
الكتب وهو تعرض لنفى الاشتراك عن الامر وانتفاء الايجاب عن الفعل من لوازمه ولكن
الشيخ رحمه الله تعرض فيما ذكر من الدليل لنفى الايجاب من غير الصيغة على عكس ما

واحتجوا بقوله
تعالى وما امر فرعون
برشيد اى فعله ولو لم
يكن الامر مستفادا
بالفعل لما سمى به وقال
عليه السلام صلوا
كما رايتمونى اصلى
فجعلوا المتابعة لازمة

ذكروا ليطابق ماذكره فى اول الباب * فقال واحتج اصحابنا بان العبارات انما وضعت دلالات على المعانى المقصودة فكانه اراد بذكر كلمة انما حصر الدلالة على العبارات وان كان لا يتقادله اللفظ واراد بالمعانى مدلولات الالفاظ يعنى الموضوع للدلالة على المعانى التى قصد المتكلم القاءها الى السامع واردان يبينها له هى العبارات لاغير * ولا يجوز قصور العبارات عن المعانى اى ولا يجوز عقلا ان يوجد معنى بلا لفظ فيحتاج فى الدلالة عليه الى شئ اخر لان المهملات اكثر من المستعملات وكذا فى المترادفات كثرة فاما وقوع المشترك فى اللغة فليس من قبيل قصور العبارة الا يرى ان لكل معنى من المشترك اسما على حدة اذا ضم الى المشترك صارا مترادفين * وكانه جواب سؤال وهو ان يقال قد سلمنا ان العبارات هى الموضوعة للدلالة على المعانى الا ان العبارات قاصرة عنها لانها متناهية لتركبها من حروف متناهيات والمعانى غير متناهية فلابد من ان يكون غير العبارة دالا عليها ايضا ضرورة فقال ليس كذلك لانا نجد المهملات اكثر من المستعملات ولا نجد معنى لا يمكن التعبير عنه بلفظ عند الحاجة اليه ولا نسلم ان المعانى التى تعقلها الذهن واحتيج الى التعبير عنها غير متناهية لاستحالة تعقل الذهن ما لا يتناهى واليه اشار بقوله المعانى المقصودة * واذا ثبت ان الوضع للدلالة على المعانى المقصودة محصور على العبارات وانها لا تقصر عن المعانى لا يكون للفعل دلالة على معنى الامر ولا يستفاد ذلك منه اصلا لانه لو استفيد منه لم يبق الحصر فى العبارات وقد تم الاستدلال * ولكن الشيخ ادرج دليلا آخر للتوضيح فقال وقد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضى والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها مثل ضرب ويضرب وسيضرب * قالوا وهذا على مذهب الفقهاء فان عندهم صيغة المضارع للحال واذا انضم اليه سوف او السين صارت للاستقبال وقد تعرف ذلك فى شرح الجامع الصغير للمصنف * ولكن لا حاجة الى هذا التأويل ههنا لانه فى بيان خصوص المعنى لا فى بيان خصوص اللفظ وانما يحتاج اليه فى خصوص اللفظ وهو ان يقال ضرب مختص بالماضى ويضرب بالحال وسيضرب بالاستقبال واراد بقوله مختصة بعبارات ان معنى الماضى مختص بالصيغة الموضوعة له وكذا معنى الحال والاستقبال نفيا للترادف الذى هو خلاف الاصل فوجب ان يكون معنى الامر وهو الطلب او الايجاب مختصا بالعبارة الموضوعة له كذلك لانه من اعظم المقاصد اذ الثواب والعقاب مبنيان عليه وثبوت اكثر الاحكام به فهو بالاختصاص بالصيغة اولى * الا ترى انه لو لم يختص بالصيغ وثبت بالفعل كما يثبت بالصيغة لزم منه الاشتراك فى لفظ الامر وهو خلاف الاصل واذا ثبت اختصاصه بالصيغة لم يثبت بالفعل * ويحتمل ان يكون كلمة انما للتأكيد لا للحصر ولهذا لم يذكر فى بعض النسخ ويكون الكل دليلا واحدا * وتقريره ان العبارات وضعت دلالات على المعانى المقصودة والعبارة غير قاصرة عنها لما بينا ان المهملات اكثر من المستعملات فيكون للمعنى الثابت بالامر صيغة موضوعة لا محالة لانه معنى مقصود بل هو اعظم المقاصد واذا كان له صيغة موضوعة

واحتج اصحابنا رحمهم الله بان العبارات انما وضعت دلالات على المعانى المقصودة ولا يجوز قصور العبارات عن المقاصد والمعانى وقد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضى والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها فالمقصود بالامر كذلك يجب ان يكون مختصا بالعبارة وهذا المقصود اعظم المقاصد فهو بذلك الاولى

كان هو مختصا بها لانا وجدنا كل مقاصد الفعل مختصة بالعبارات الموضوعة لها فوجب ان يكون معنى الامر مختصا بالعبارة الموضوعة له لانه اعظم المقاصد واذا صار مختصا بها لا يثبت بالفعل قوله (واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة) يعنى واذا ثبت ان لهذا المعنى عبارة موضوعة فى اصل اللغة وهى صيغة افعل مثلا كانت حقيقة فى هذا المعنى لا محالة فتكون لازمة له * والضمير فى كان ويكون عائد الى اصل الموضوع * وانما قال لازمة دون لازما لان الاصل الموضوع هو الصيغة المخصوصة فانث على تأويل الصيغة واذا كانت الصيغة التى هى اصل الموضوع لازمة لهذا المعنى لا يوجد بدونها فيمتنع ثبوته بالفعل ضرورة قوله (الا بدليل) اى لزوم الصيغة المخصوصة لهذا المعنى ثابت نظرا الى اصل الوضع الا ان يقوم دليل انه قد يستفاد بغير الصيغة كما يستفاد بها فح ينتفى اللزوم ويثبت بدون الصيغة على خلاف الاصل * ثم تعرض الشيخ لنفى الاشتراك عن لفظ الامر المستلزم لنفى الايجاب عن الفعل بطريق التوضيح فقال الا ترى الى آخره وهو ظاهر * قال المصنف فى شرح التقويم الفعل لا يصلح ان يكون موجبا لان الامر لطلب الوجود من الغير والفعل تحقيق الوجود وليس فيه دليل طلب الوجود فلا يكون سببا لطلب الوجود وان دام على ذلك لان ما لا يدل على طلب الوجود اصلا لا يدل عليه وان كثر الا انه يدل على كونه مرضيا محمودا عنده قوله (وقد قال النبى عليه السلام) هذه معارضة لما تمسكوا به من السنة وهى ماروى عن عبدالله بن مسعود رضى الله عنه انه قال خلع النبى صلى الله عليه وسلم نعليه وهو يصلى فخلع من خلفه فقال ما حملكم على خلع نعالكم فقالوا رأيناك خلعت فخلعنا قال ان جبريل اخبرنى ان فى احديهما قذرا فخلعتهما لذلك فلا تخلعوا نعالكم كذا فى شرح الاثار وفى رواية ابى سعيد الخدرى رضى الله عنه بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما عن يساره فلما رأى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك فقال ان جبريل عليه السلام اتانى فاخبرنى ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى فى نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما كذا فى المصابيح * وما روى انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال وايكم مثلى يطعمنى ربى ويسقينى ففى انكار النبى عليه السلام عليهم دليل واضح على ان فعله ليس بموجب اذ لو كان موجبا كالامر لم يكن لانكاره معنى كما لو كان امرهم بذلك وامتثلوا به * قال الغزالى رحمه الله انهم لم يتبعوه فى جميع افعاله فكيف صار اتباعهم للبعض دليلا ولم يصر مخالفتهم فى البعض دليلا * وقوله عليه السلام يطعمنى ربى ويسقينى يجوز ان يكون ذلك حقيقة الطعام والشراب كما ثبت ذلك لمن دونه من الاولياء بطريق الكرامة * ويجوز ان يكون ذلك كناية عما تقوى به الروح من القربة والمشاهدة والانس بذكره وطاعته وغير ذلك قال بعضهم * وذكرك للمشتاق خير شراب * وكل شراب دونه كسراب

واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة فتكون لازمة الا بدليل الا ترى ان اسماء الحقايق لا تسقط عن مسمياتها ابدا واما المجاز فيصح نفيه يقال للاب الاقرب اب لا ينفى عنه بحال ويسمى الجد ابا ويصح نفيه ثم ههنا صح ان يقال ان فلانا لم يأمر اليوم بشئ مع كثرة افعاله واذا تكلم بعبارة الامر لم يستقم نفيه وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم حين خلع نعليه فخلع الناس نعالهم منكرا عليهم مالكم خلعتم نعالكم وانكر عليهم الموافقة فى وصال الصوم فقال انى ابيت عند ربى يطعمنى ربى ويسقينى فثبت ان صيغة الامر لازمة

قوله (ولاننكر تسميته مجازا) جواب عن تمسكهم بقوله تعالى* وما امرفرعون برشيد *فقال انالاننكر تسمية الفعل بالامر مجازا لان الفعل يجب بالامر فيجوز ان يسمى بالامر اطلاقا لاسم السبب على المسبب * وفى الاقليد شبه الداعى الذى يدعو الى الفعل من يتولاه بامره به فقيل له امر تسمية للمفعول به بالمصدر كأنه قيل مأمور به كما قيل شان وهو مصدر شأنت اى قصدت سمى به المشؤن اى المطلوب واليه اشار شمس الائمة ايضا على انه قدقيل ان المراد من الامر فى الآية المذكورة القول بدليل قوله *فاتبعوا امر فرعون* اى اطاعوه فيما امرهم والرشد الصواب وقد يوصف القول به* وفى المطلع فاتبعوا امر فرعون هوما امرهم به من عبادته واتخاذه الها وماامر فرعون برشيد اى بذى رشد بل هوغى وضلال وقيل بمرشد قوله (والنبى عليه السلام دعاالى الموافقة بلفظ الامر) جواب عن تمسكهم بقوله عليه السلام صلوا اى المتابعة انما وجبت بقوله صلوا لا بالفعل ولوكان الفعل موجبا بنفسه لمااحتيج الى قوله صلوابعد قوله تعالى* اطيعوا الله واطيعوا الرسول* كمالايحتاج قوله افعلوا كذا الى شئ آخر يوجب الامتثال به* قال الغزالى فى جوابه وجواب امثاله ان قوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى اصلى وخذوا عنى مناسككم وهذا وضوئى ووضوء الانبياء من قبلى* بيان من النبى صلى الله عليه وسلم ان شرعه وشرعهم فيه سواء ففهموا وجوب الاتباع بذلك لابمجرد حكاية الفعل * واما قولهم اختلاف الجمع يدل على اختلاف المسمى فلا تمسك لهم فيه لان الامور جمع الامر بمعنى الشان والصفة لابمعنى الفعل والاعواد والعيدان كلاهما جمع عود مطلقا كذا فى الصحاح واما الاوامر فقد ذكر فى المعتمد انها جمع آمرة لاجمع امر وهوحق لان فواعل فى الثلاثى جمع فاعل اسما ككواهل اوفاعلة اسما وصفة ككواثب وضوارب فاما فعل فلم يجمع على فواعل البتة لكنه قيل اوامر جمع آمرة مجازا كأن صيغة افعل جعلت آمرة وجمعت على اوامر كما جمع نهى على نواهى بهذا التأويل ولهذا يقال ماله ناهية اى نهى * واما قولهم هومتواطئ اى مشترك معنوى ففاسد ايضا لان ذلك يؤدى الى رفع المجاز والاشتراك اصلا لان الاشتراك فى امر عام قديوجد بين كل مشتركين وكل مجاز وحقيقة * وقولهم المجاز والاشتراك خلاف الاصل قلنا كل ماهو خلاف الاصل يصير موافقا له اذا دل عليه الدليل وقدقام الدليل على المجاز ههنا كماذكرنا والله اعلم قوله(ومن ذلك) اى ومن الخاص

ولاننكر تسميته مجازا لان الفعل يجب به فسمى به مجازا والنبى عليه السلام دعاالى الموافقة بلفظ الامر بقوله صلوا كما رأيتمونى فدل ان الصيغة لازمة ومن ذلك

(باب موجب الامر)

باب موجب الامر

اى حكم الامر *الباب المتقدم فى بيان لزوم الصيغة للمراد بالامر بحيث لايوجد ذلك المراد بدونها وبيان اختصاص ذلك المعنى بالصيغة ولكن ليس فيه بيان ذلك المراد صريحا

وهذا الباب فى بيان المراد انه متعدد ام واحد * متعين او مبهم قوله (واذا ثبت خصوص الصيغة) اى لزومها للمعنى واختصاصها به ثبت خصوص المراد اى انفراد المعنى وتعينه فى اصل الوضع لانه لولم يكن معناه منفردا اومتعينامع ان الصيغة المخصوصة لازمة له يلزم الاشتراك اوالاجمال فى الصيغة وكلاهما خلاف الاصل وهذا لان الغرض من وضع الالفاظ الافهام للسامع والاشتراك والاجمال يخلان به الاان الاشتراك والاجمال وقعا لعوارض قد ذكرنا وسنذكرها ايضاان شاء الله تعالى (فان قيل) انه فى بيان خصوص اللفظ ولهذا قال الخاص لفظ وضع لكذا وماذكر فى هذا الباب من اقسام خصوص المعنى فكيف يستقيم ان يجعل من اقسام الخاص اللفظى (قلنا) لايتم خصوص اللفظ الابيان خصوص المعنى اعنى تفرده لانه قال فى تحديد الخاص لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد فلابد من التعرض لجانب خصوص المعنى ليتم خصوص اللفظ فلهذا جعله من اقسام الخاص* واعلم ان صيغة الامر استعملت لوجوه والمشهور منها ثمانية عشروجها* للوجوب كقوله تعالى* اقيموا الصلوة واتوا الزكوة * وللندب كقوله تعالى فكاتبوهم * وللارشاد الى الاوثق كقوله تعالى* واشهدوا اذاتبايعتم* والفرق بين الارشاد والندب ان الندب لثواب الآخرة والارشاد للتنبيه على مصلحة الدنيا ولاينقص ثواب بترك الاشهاد فى المداينات ولايزيد بفعله * وللاباحة كقوله تعالى* فكلوا مماامسكن عليكم * وللاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين * وللامتنان كقوله تعالى كلوا ممارزقكم الله * وللاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم * وللتسوية كقوله تعالى اصبروا اولاتصبروا * وللتعجب كقوله تعالى اسمع بهم وابصر* اى مااسمعهم وماابصرهم * وللتكوين وكمال القدرة كقوله تعالى* كن فيكون *وللاحتقار كقوله تعالى القوا ماانتم ملقون * وللاخبار كقوله تعالى* فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا *وللتهديد كقوله تعالى* اعملوا ماشئتم واستفزز من استطعت * ويقرب منه الانذار كقوله تعالى* قل تمتعوا* وان كان قدجعلوه قسما آخر * وللتعجيز كقوله تعالى* فأتوا بسورة من مثله * وللتسخير كقوله تعالى* كونوا قردة خاسئين * وللتمنى كقول الشاعر الاايها الليل الطويل الاانجلى * وللتأديب كقوله عليه السلام لابن عباس رضى الله عنهما* كل ممايليك* وهو قريب من الندب اذالادب مندوب اليه * وللدعاء كقولك اللهم اغفرلى * اذاعرفت هذا فنقول اتفقوا على ان صيغة افعل ليست حقيقة فى جميع هذه الوجوه لان معنى التسخير والتعجيز والتسوية مثلا غير مستفاد من مجرد الصيغة بل انمايفهم ذلك من القرائن * انما الذى وقع الخلاف فيه امور اربعة الوجوب والندب والاباحة والتهديد فقال بعض الواقفية الامر مشترك بين هذه الوجوه الاربعة بالاشتراك اللفظى كلفظ العين ونقل ذلك عن الاشعرى فى بعض الروايات وابن شريح من اصحاب الشافعى وبعض الشيعة والى هذا القول اشار الشيخ حيث جعل التوبيخ من مواجبه * وقيل هو مشترك بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظى وقيل

واذاثبت خصوص الصيغة ثبت خصوص المراد فى اصل الوضع وهو قول عامة الفقهاء ومن الناس من قال انه مجمل فى حق الحكم لايجب به حكم الابدليل زائد

واحتجوا بان صيغة الامر استعملت فى معان مختلفة للايجاب مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة وللندب مثل قوله وابتغوا من فضل الله و للاباحة مثل قوله واذا حللتم فاصطادوا وللتقريع مثل قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم وللتوبيخ مثل قوله تعالى ومن شاء فليؤ من ومن شاء فليكفر واذا اختلفت وجوهه لم يجب العمل به الا بدليل

بالمعنوى وهوان يكون حقيقة فى الاذن الشامل للثلاثة وهومذهب المرتضى من الشيعة فعلى هذين القولين يكون فى التهديد مجازا * وقيل هو مشترك فى الايجاب والندب لفظا وهو منقول عن الشافعى * وقيل معنى بان يجعل حقيقة فى معنى الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك * وقال ابو الحسن الاشعرى فى رواية والقاضى الباقلانى والغزالى ومن تبعهم لايدرى انه حقيقة فى الوجوب فقط او فى الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك فعلى قول هؤلاء جميعا لاحكم له اصلا بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق لانه محتمل لازدحام المعانى فيه وحكم المجمل التوقف الا ان التوقف عند البعض فى نفس الموجب وعند البعض فى تعيينه * وقال مشايخ سمرقند رئيسهم الشيخ ابو منصور رحمهم الله ان حكمه الوجوب عملا لا اعتقادا وهو ان لا يعتقد فيه بندب ولا ايجاب بطريق التعيين بل يعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى منه من الايجاب والندب فهو حق ولكن يؤتى بالفعل لامحالة حتى انه اذا اريد به الايجاب يحصل الخروج عن العهدة وان اريد به الندب يحصل الثواب فهذا بيان اقوال الواقفية * فاما عامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين فقالوا انه حقيقة فى واحد هذه المعانى عينا من غير اشتراك ولا اجمال الا انهم اختلفوا فى تعيينه فذهب الجمهور من الفقهاء وجماعة من المعتزلة كابى الحسين البصرى والجبائى فى احد قوليه الى انه حقيقة فى الوجوب مجاز فيما عداه * وذهب جماعة من الفقهاء والشافعى فى احد قوليه وعامة المعتزلة الى انه حقيقة فى الندب مجاز فيما سواه * وذهب طائفة الى انه حقيقة فى الاباحة ونقل ذلك عن بعض اصحاب مالك رحمه الله قوله (واحتجوا) اى الطائفة الاولى من الواقفية بان صيغة الامر استعملت فى معان مختلفة وهى ما ذكر فى الكتاب من غير ان يثبت ترجيح احدها على الباقى والاصل فى الاستعمال الحقيقة فيثبت الاشتراك الذى هو من اقسام الاجمال عندهم فلا يجب العمل به الا بدليل زائد يرجح احد المعانى على سائرها لاستحالة ترجيح احد المتساويين بلا مرجح * والتقريع التعجيز والافحام والتوبيخ التهديد والفرق بينهما ان فى التقريع لا يكون المأمور قادرا على اتيان المأمور به ولهذا يلحق به افعل كذا ان استطعت كقوله تعالى * فأتوا بسورة من مثله * فأت بها من المغرب * والمراد منه النفى اى الاتيان بالسورة او الشمس من المغرب ليس بموجود ومقدور اصلا وفى التوبيخ يكون المأمور قادرا على اتيان المأمور به كقوله تعالى * فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر * اعملوا ما شئتم * فان المأمور قادر على الكفر والايمان جميعا الا ان المأمور به فى التوبيخ ليس بمطلوب بل المراد النهى منه اى لا تفعل هذا فانك ان فعلته ستلحق بك عقوبته ولهذا يلحق به افعل فانك تستحق به العقاب * ثم قوله تعالى * واستفزز * اى استخف واستزل وهيج من استطعت منهم على المعاصى بوسوستك ودعائك الى الشر من قبيل التهديد لا من قبيل التقريع الذى ذكره الشيخ كذا فى الكشاف والمطلع وعين المعانى وعامة التفاسير والتقويم واصول شمس الائمة

ولعامة العلماء ان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل وكان العبارات لا تقصر عن المعانى فكذلك العبارات فى اصل الوضع مختصة بالمراد ولا يثبت الاشتراك الا بعارض فكذلك صيغة الامر

واصول ابى اليسر وغيرها الا ترى ان اللعين قادر على الوسوسة والدعاء الى الشر وان لم يكن قادرا على الاضلال والاغواء فانى يكون هذا من باب التقريع * ولا حاجة الى ذكر التقريع ههنا وان ذكر فى بعض الكتب لانه فى بيان المعانى الاصلية ليثبت الاشتراك على زعم الخصم وهذا من المعانى المجازية بالاتفاق فلا حاجة الى ذكره * وما ذكرنا هو المتمسك للباقين من القائلين بالاشتراك اللفظى الا انهم قالوا حمله على الاباحة او التهديد الذى هو المنع بعيد لانا ندرك التفرقة فى اللغات كلها بين قوله افعل وقوله لا تفعل وبين قوله ان شئت فافعل وان شئت لا تفعل حتى اذا قدرنا انتفاء القرائن كلها وقدرنا هذه الصيغة منقولة عن غائب لا فى فعل معين من قيام او قعود او صلوة او صيام حتى يتوهم فيه قرينة دالة بل فى الفعل مطلقا سبق الى فهمنا اختلاف معانى هذه الصيغ وعلمنا قطعا انها ليست بالفاظ مترادفة على معنى واحد كما انا ندرك التفرقة بين قولهم قام زيد ويقوم زيد فى ان الاول للماضى والثانى للمستقبل وان كان قد يعبر بالماضى عن المستقبل وبالعكس لقرائن تدل * وكما ميزوا الماضى عن المستقبل ميزوا الامر عن النهى وقالوا الامر قوله افعل والنهى لا تفعل وانهما لا ينبئان عن معنى قوله ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل وهذا امر نعلمه بالضرورة من اللغات فعلم بما ذكرنا ان قوله افعل يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك والتهديد الذى هو المنع خلافه وكذا قوله ابحت لك ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل يرفع الترجيح فبقى الاشتراك بين الندب والوجوب * ومن قال انه مشترك بالاشتراك المعنوى قال جعله حقيقة فى الاذن المشترك بين الثلاثة او الطلب المشترك بين الوجوب والندب اولى دفعا للاشتراك والمجاز * ثم الواقفية انما قالوا بوجوب الصلوة بقوله تعالى * اقيموا الصلوة * بقرينة * ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا * وبما ورد من التهديدات فى ترك الصلوة وما ورد من تكليف الصلوة فى حال شدة الخوف والمرض الى غير ذلك * واما فى الزكوة فقد اقترن بقوله واتوا الزكوة قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة * الآية * واما فى الصوم فبقوله * كتب عليكم الصيام * وقوله عز اسمه * فعدة من ايام اخر * وايجاب تداركه على الحايض وكذلك الزنا والقتل وغيرهما من المحرمات وردت فيها تهديدات ودلالات تواردت على طول مدة النبوة لا تحصى قوله (ولعامة العلماء) اى الذين قالوا بان للامر موجبا متعينا ان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل * والاولى ان يقال صيغة الامر احد تصاريف الفعل كما قال شمس الائمة لان النزاع وقع فى خصوصه فلا يستقيم ان يجعل مقدمة الدليل * وكما ان العبارات لا تقصر عن المعانى حتى كانت كافية فى الدلالة على المعانى ولم يحتج الى شئ آخر على ما بيناه فى الباب المتقدم فكذلك العبارات مختصة بالمعانى اى كل عبارة مختصة بمعنى فى اصل الوضع والمراد بالمراد الجنس * ولا يثبت الاشتراك اى فى العبارة الا بعارض لما ان الغرض من وضع الكلام افهام المراد للسامع والاشتراك يخل به

فلم يكن اصلا ولكنه قد يقع بعارض وهو تعدد الوضع مع غفلة الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية وذلك بان كان الواضع نسى وضعه الاول وقد اشتهر ذلك او كان الواضع متعددا وقد غفل كل واحد عن وضع صاحبه واشتهر الوضعان بين الاقوام * او الابتلاء ان كانت توقيفية وقدم بيانه فكذلك صيغة الامر لابد ان تكون مختصة بمعنى خاص فى اصل الوضع * واللام فى لمعنى اشارة الى اختصاص الصيغة بالمعنى * ثم الاشتراك يثبت بضرب من الدليل المغير كسائر الفاظ الخصوص * السائر بمعنى الجميع يقال سائر الناس اى جميعهم كذا فى الصحاح * او بمعنى الباقى كما هو اصله فقد ذكر فى الفائق انه اسم فاعل من سأر اذا بقى ومنه السؤر وهذا مما يغلط فيه الخاصة فيضعه موضع الجميع والمصدر بمعنى الفاعل والتشبيه متعلق بقوله لمعنى خاص اى صيغة الامر لمعنى خاص ولا يثبت الاشتراك والتغير فيها عن الوضع الاصلى الا بعارض كجميع الالفاظ الخاصة او باقيها فانها لمعان خاصة ولا يثبت الاشتراك والتغير فيها الا بدليل مغير كما قلنا * ويجوز ان يكون معناه كسائر الالفاظ التى يحصل بها الخصوص فى العام فيكون اضافة الالفاظ الى الخصوص اضافة السبب الى المسبب كقولك وقت الظهر والتشبيه متعلقا بقوله بضرب من الدليل المغير والى هذا الوجه اشار شمس الائمة فقال فلابد من ان يكون صيغة الامر لمعنى خاص فى اصل الوضع ولا يثبت الاشتراك فيه الا بعارض مغير بمنزلة دليل الخصوص فى العام * ويجوز انه لم يرد بالاشتراك الاشتراك الحقيقى المصطلح وانما اراد به الاشتراك الصورى الذى يحدث للالفاظ بسبب الاستعارة بين المعنى الحقيقى والمجازى فان لفظ الاسد باعتبار ظاهر الاستعمال مشترك بين الحيوان المخصوص وبين الشجاع وهذا الاشتراك لا يمنع خصوص اللفظ وانما يثبت بعدما ثبت خصوص اللفظ فى معناه الموضوع له بدليل يقترن باللفظ انه غير عن موضوعه الاصلى واريد به هذا المعنى الاخر ولهذا لا يخل هذا الاشتراك بالفهم لان قيام الدليل الذى يسمونه قرينة لازم له فيدل على المراد لا محالة بخلاف الاشتراك الحقيقى فانه لا يثبت معه الخصوص ويثبت بالاستعمال الخالى عن القرينة ولهذا يخل بالفهم الا ترى انك اذا قلت رأيت اسدا يفهم منه الهيكل المخصوص لا غير واذا قلت رأيت اسدا يرمى يفهم منه الانسان الشجاع لا غير فاما اذا قلت رأيت عينا فلا يفهم منه شئ معين * ثم الخصوم لما استدلوا باستعمال الامر فى المعانى المختلفة انه مشترك حقيقى نظرا الى ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة واستدل الشيخ على انه خاص بان الاصل فى الكلام الخصوص دون الاشتراك اجاب عما تمسكوا به فقال بعدما ثبت خصوص الصيغة بما ذكرنا من الدليل واليه اشار بقوله * ثم قد يثبت الاشتراك الصورى اى المجاز بالدليل المغير وهو القرينة كسائر الالفاظ الخاصة تصرف الى المجاز بالقرائن المنضمة اليها فيثبت بالاستعمال الذى تمسكتم به بعدما ثبت الخصوص هذا النوع من الاشتراك لا الاشتراك الحقيقى لانه لا يجتمع مع الخصوص * والحاصل ان الاستعمال يدل على الاشتراك وعلى المجاز فحمله على المجاز اولى لانه لا يخل بالفهم قوله (واما الذين قالوا

لمعنى خاص ثم الاشتراك انما يثبت بضرب من الدليل المغير كسائر الفاظ الخصوص ثم الفقهاء سوى الواقفية اختلفوا فى حكم الامر قال بعضهم حكمه الاباحة وقال بعضهم الندب وقال عامة العلماء حكمه الوجوب

بالاباحة قالوا الفاء فى جواب اما لازم لكن المشايخ قد يتركونها كثيرا لان نظرهم كان الى المعنى لا الى اللفظ كذا كان يقول شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين نور الله مضجعه * قالوا ان ما ثبت كونه امرا اى الذى ثبت كونه امرا من الصيغ الموضوعة * وقيل هو احتراز عن السؤال والدعاء والتوبيخ ونحوها فان الصيغة فى هذه المعانى ليست بامر على الحقيقة باتفاق هؤلاء كان مقتضيا وجبه لا محالة * فيثبت ادناه اى ادنى ما يصح ان يثبت بالامر وهو الاباحة كما اذا وكل رجلا فى ماله يثبت به الحفظ لانه ادنى ما يراد بهذا اللفظ وهو متيقن * وفى التقويم قالوا الامر لطلب وجود المأمور به ولا وجود له الا بالائتمار فدل ضرورة على انفتاح طريق الائتمار عليه وادناه الاباحة * واما النادبون فقالوا لا يجوز ان يكون موجبه الاباحة لان الامر لطلب الفعل ولابد فيه من ان يكون جانب ايجاد الفعل راجحا على جانب الترك وليس فى الاباحة ذلك لان كليهما فيها سواء ولما لم يكن بد من الترجح ولا يحصل ذلك الا بالوجوب او الندب يثبت ادناهما للتيقن به ولا يثبت الزيادة لان معنى الطلب قد تحقق فلا معنى لاثبات صفة زائدة بعد من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح بالندب لاقتضائه كون الفعل احسن من الترك وتعلق الثواب به * قال الشيخ رحمه الله الا ان هذا اى القول بالندب مع دليله فاسد * حسه بالحكم بالفساد دون القول الاول لان دليل النادبين قد تضمن افساد القول الاول فلا حاجة الى التعرض له قوله (لانه) الضمير للشان اذا ثبت ان الامر موضوع لمعناه المخصوص وهو طلب الفعل بما ذكر من الدليل كان الكمال اصلا فى ذلك المعنى لان الناقص ثابت من وجه دون وجه وكماله بالوجوب لا بالندب لان استحقاق العقاب لما ترتب على تركه كترتب الثواب على فعله دل ان الفعل مطلوب الآمر من كل وجه فيثبت به كمال الطلب من جانبه وكذا المطلوب وهو الفعل يحصل به من جانب المأمور غالبا فاما الندب ففيه نقصان فى جانب الطلب لعدم ترتب العقاب على تركه وكذا لا يؤدى الى وجود المطلوب غالبا واذا كان كمال الطلب فى الوجوب وجب القول به اذ لا قصور فى دلالة الصيغة على الطلب لانها موضوعة لذلك ولا فى ولاية الامر لانه مفترض الطاعة يملك الالزام * وكأن قوله لا قصور فى دلالة الصيغة احتراز عن صيغة اقترن بها ما يمنع صرفها الى الايجاب مع كمال ولاية المتكلم كقوله تعالى * اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير * فكان قصور الصيغة عبارة عن عدم دلالتها على موضوعها وهو الايجاب * وقوله ولا فى ولاية المتكلم احتراز عما اذا اقترن بالمتكلم ما يمنع صرفها الى الايجاب مع كمال دلالتها عليه كما فى الدعاء والالتماس * قال ابو اليسر الامر لفظ فكان المراد به خاصا كاملا لان الاصل فى الاشياء الكمال والنقصان بعارض والكمال انما يكون بالوجوب لان الوجوب يحمله على الوجود فكان الوجود بواسطة الوجوب مضافا الى الامر السابق فمن جعل الامر للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال بعارض وهذا قلب القضية * ولا حجة للنادبين فى قوله عليه السلام * اذا امرتكم

اما الذين قالوا بالاباحة قالوا ان ما ثبت امرا كان مقتضيا لموجبه فيثبت ادناه وهو الاباحة والذين قالوا بالندب قالوا لابد مما يوجب ترجيح جانب الوجود وادنى ذلك معنى الندب الا ان هذا فاسد لانه اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به كان الكمال اصلا فيه فثبت اعلاه على احتمال الادنى اذ لا قصور فى الصيغة ولا فى ولاية المتكلم والحجة لعامة العلماء الكتاب والاجماع والدليل

المعقول اما الكتاب قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون

بامر فأتوا منه مااستطعتم واذا نهيتكم عن شئ فانتهوا *حيث فوض الامر الى مشيتنا وهو دليل الندبية لانا لانسلم انه رده الى مشيتنا بل رده الى استطاعتنا فانه قال مااستطعتم ولم يقل فافعلوا ماشئتم وليس الرد الى الاستطاعة من خواص المندوب بل كل واجب كذلك * ولما بين فساد شبهة الخصم شرع فى بيان الاحتجاج على مذهبه ومدعاه لانه لايلزم من ابطال مذهب الخصم صحة هذا القول فقال والحجة لعامة العلماء وفى بعض النسخ الفقهاء وهو احسن لمطابقته قوله ثم الفقهاء سوى الواقفية * والاجماع اى دلالته لان الاجماع فى صورة اخرى ولكن يلزم منه ثبوت الحكم فى هذه الصورة قوله (قوله تعالى انما قولنا لشئ * الآية قولنا مبتدأ وان نقول خبره وكن ويكون من كان التامة التى بمعنى الحدوث والوجود اى اذا اردنا وجود شئ فليس الا ان نقول له احدث فهو يحدث عقيب ذلك بلا توقف * وهذا مثل لان مراد الله لايمتنع عليه وان وجوده عند ارادته غير متوقف كوجود المأمور به عند امر الآمر المطاع اذا ورد على المأمور المطيع الممتثل ولا قول ثمه * والمعنى ان ايجاد كل مقدور على الله تعالى بهذه السهولة فكيف يمتنع عليه البعث الذى هو من شق المقدورات كذا فى الكشاف وسمى المعدوم شيئا باعتبار مايؤل اليه * واعلم ان اهل السنة لايرون تعلق وجود الاشياء بهذا الامر بل وجودها متعلق بخلق الله وايجاده وتكوينه وهو صفته الازلية وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول المخلوق بايجاده وكمال قدرته على ذلك بطريق الاستدلال بالشاهد يعنى لو كان فى قدرة البشر ايجاد الاشياء عن العدم بهذه الكلمة التى ليست فى كلامهم ماهو اوجز فى الدلالة على التكوين منها فيكون ماارادوا وجوده عقيب التكلم بهذه الكلمة بلا صنع آخر منهم أليس يكون الايجاد عليهم فى غاية اليسر فتكوين العالم وامثاله ايسر على الله بكثير * وعند الاشعرى ومن تابعه من متكلمى اهل الحديث وجود الاشياء متعلق بكلامه الازلى وهذه الكلمة دالة عليه لا ان كانت من حرف وصوت او كان لكلامه وقت او حال تعالى عن ذلك كذا ذكر فى شرح التأويلات فى غير موضع وهذا لانهم لما قالوا بان التكوين عين المكون لم يمكنهم تعليق التكون بالتكوين فعلقوه بالامر وعندنا لما كان التكوين صفة ثابتة ازلية امكن تعليق الوجود به فلاحاجة الى تعليقه بالامر فجعلناه عبارة عن سرعة الايجاد وسهولته * وذكر فى التيسير فى تفسير قوله تعالى *واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون* انه تعالى لم يرد به انه خاطبه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب لانه لو جعل خطابا حقيقة فاما ان يكون خطابا للمعدوم وبه يوجد او خطابا للموجود بعد ماوجد* لاجائز ان يكون خطابا للمعدوم لانه لاشئ فكيف يخاطب ولاجائز ان يكون خطابا للموجود لانه قد كان فكيف يقال له كن وهو كائن وانما هو بيان انه اذا شاء كونه كوّنه فكان * واذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ رحمه الله انما اختار فى هذا الكتاب ان المراد بقوله كن حقيقة التكلم بهذه الكلمة لانه مجاز عن الايجاد والتكوين موافقا لمذهب

وهذا عندنا على انه اريد به ذكر الامر بهذه الكلمة والتكلم بها على الحقيقة لامجازا عن الايجاد بل كلاما بحقيقته من غير تشبيه ولا تعطيل وقد اجرى سنته فى الايجاد بعبارة الامر ولو لم يكن الوجود مقصودا بالامر لما استقام قرينة للايجاد بعبارة الامر

الاشعرية مخالفا لعامة اهل السنة لان التمسك بالآية فى اثبات المطلوب على هذا القول اظهر * وعن هذا اختار للتمسك هذه الآية من بين سائر الآى التى فيها هذه الكلمة لانها ادل على ان المراد حقيقة التكلم اذ القول فيها مكرر مذكور فى المبتدأ والخبر بخلاف سائر الايات * فقال وهذا عندنا اى معنى الآية عندنا واراد بقوله عندنا نفسه واقرانه دون السلف المتقدمين * على انه الضمير للشان والظرف خبر المبتدأ مرفوع المحل *اريد به اى بالنص * ذكر الامر اضافة المصدر الى المفعول اى الامر مذكور عند وجود الاشياء بهذه الكلمة التى هى اوجز الكلمات لا بكلمة احدث وتكوّن ونحوهما* والتكلم معطوف على ذكر * والظرف وهو قوله على الحقيقة منصوب المحل على الحال وذو الحال الضمير فى بها والتكلم هو العامل فيها اى اريد بالنص التكلم بهذه الكلمة حقيقة* وقوله لامجازا وبل كلاما عطف على الظرف المنصوب المحل * ولو قيل لامجاز وبل كلام بالرفع عطفا على الظرف المرفوع المحل وهو قوله على انه اريد به كذا لكان احسن لان الخلاف انما وقع فى نفس التكلم اهو موجود عند وجود الاشياء ام لا لا فى وصف التكلم انه موجود بطريق الحقيقة ام هو موجود بطريق المجاز ومجازا بالنصب يقتضى ان يكون الخلاف فى الوصف لا فى الاصل *وقوله من غير تشبيه نفى لقول الكرامية فانهم يقولون انه تعالى يصير متكلما بخلق الحروف والاصوات فى ذاته وهذا يؤدى الى تشبيه كلامه بكلام المخلوقين وتشبيه ذاته بذواتهم ايضا اذ يلزم منه ان يكون ذاته محل الحوادث كذوات المخلوقين تعالى عن ذلك علوا كبيرا * وقوله ولا تعطيل نفى لقول المعتزلة فانهم انكروا كلام النفس وقالوا انه تعالى لم يكن متكلما فى الازل وانما صار متكلما بخلق هذه الحروف والاصوات فى محالها وهذا يؤدى الى التعطيل وقد مر شرحه * ثم شرع فى بيان وجه التمسك بهذا النص فقال وقد اجرى سنته فى الايجاد بعبارة الامر ولو لم يكن الوجود مقصودا من الامر مقرونا به لما استقام ان يكون الوجود قرينة للايجاد اى للامر اذ الايجاد ليس الا الامر على هذا القول * وذلك لان الفاء فى مثل هذه الصورة لبيان انه نتيجة للاول ثابت به كما يقال اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه فلو لم يكن الوجود مستفادا بالامر لكان قوله كن فيكون بمنزلة قولك سقيته فاشبعته واطعمته فارويته وهذا لايجوز خصوصا من الحكيم الذى لايسفه * وذكر بعض الشارحين ان مذهب الشيخ غير مذهب الاشعرية فان عندهم وجود الاشياء بخطاب كن لاغير كما ان عند اهل السنة بالايجاد لاغير ومذهب الشيخ انه بالخطاب والايجاد معا فكان هذا مذهبا ثالثا* والدليل عليه ان قوله وقد اجرى سنته انما يستعمل فيما اذا امكن ان يثبت ذلك الشئ بغير ذلك السبب كما ان اجراء السنة ان لايوجد ولد بلا اب وقد امكن ان يوجد بلا اب كما وجد عيسى عليه السلام كذلك وقد قال هنا اجرى سنته فى الايجاد بعبارة الامر فذلك يقتضى ان يمكن ثبوت الوجود بدون الخطاب وليس هذا بمذهب الاشعرية * ولهذا صرف هذا

الشارح الضمير المستكن فى استقام الى الامر لا الى الوجود وجعل الايجاد على حقيقته لا عبارة عن الامر وقال معناه ولو لم يكن الوجود مقرونا بالامر لما استقام الامر قرينة للايجاد يعنى لو لم يكن للامر اثر فى الوجود كما ان للايجاد اثرا فيه لم يستقم ان يضم الامر الى الايجاد فى تكون الاشياء ووجودها لان الشئ انما يضم ويقرن بغيره لتحقيق موجب ذلك الغير اذا كان له اثر فى ذلك فاما اذا لم يكن له اثر فلا يضم * قال فان قيل فاذا حصل الوجود بالايجاد فما فائدة هذا الامر * قلنا اظهار العظمة والقدرة كما انه تعالى يبعث من فى القبور بعثه ولكن وسطه نفخ الصور لاظهار العظمة * او يقال دلت الدلائل العقلية على ان الوجود بالايجاد ووردت النصوص القاطعة على انه بهذا الامر فوجب القول بموجبهما من غير اشتغال بطلب الفائدة كما ان فى الايات المتشابهة وجب الايمان من غير اشتغال بالتأويل * قال العبد الضعيف اصلحه الله ان كان معنى هذا الكلام ماذكر هذا الشارح فلا يخلو من ان يتعلق الوجود بالامر كما يتعلق بالايجاد او لا تعلق له به اصلا بل هو علامة تعرف بها الملائكة ان عنده يحدث خلق كما هو قول بعض المفسرين على ماذكر فى المطلع وعين المعانى فان كان الاول فلا يخلو من ان يكون كلاهما علة واحدة للوجود وذلك لا يجوز لانه يؤدى الى افتقار صفة الايجاد الى شئ آخر فى اثبات موجبه وذلك دلالة النقصان تعالى صفاته عن ذلك * ولا يلزم عليه الارادة فان الوجود موقوف على الارادة ايضا كما هو موقوف على الايجاد ولم يلزم منه نقصان صفة الايجاد لان الارادة من اسبابه او شرائطه ولا تأثير لها فى الوجود وكلامنا فيما هو مؤثر فيه الا ترى انه لا واسطة بين الوجود وبين الايجاد او الامر على هذا المذهب فكان من قبيل العلل لا من قبيل الاسباب بخلاف الارادة لان الوجود لا يضاف اليها بلا واسطة او يكون كل واحد علة للوجود وثبوت معلول واحد بعلتين محال * وان كان الثانى فلا يستقيم التمسك بهذا النص على المدعى لان الوجود لما تعلق بالايجاد ولم يتعلق بالخطاب لا يكون الوجود قرينة للامر وحكما له فكيف يستدل به على ان الامر للوجوب فثبت ان الاولى ان يجعل الوجود متعلقا بالخطاب لا بالايجاد عند الشيخ كما هو مذهب الاشعرى ليصح تمسكه بهذه الاية * يؤيده ماذكره شمس الائمة ان المراد حقيقة هذه الكلمة عندنا لا ان يكون مجازا عن التكوين كما زعم بعضهم فانا نستدل به على ان كلام الله تعالى غير محدث ولا مخلوق لانه سابق على المحدثات اجمع يريد به ما تمسكت الاشعرية فى اثبات ازلية كلام الله تعالى بهذه الاية فقالوا انه تعالى اخبر انه خلق المخلوقات بخطاب كن فلو كان هذا مخلوقا لاحتاج الى خطاب اخر وكذا فى الثانى والثالث الى ما لا يتناهى * وقد استدل الشيخ ايضا فى نسخة اخرى بهذه الآية على ان الامر للوجوب مع انه جعل الامر فيها كناية عن الايجاد فقال كن صيغة الامر والمراد من الامر الايجاد كنى بالامر عن الايجاد والكناية لا يصح الا للمشابهة بينهما ولا مشابهة بينهما الا بطريق السببية وهو ان يكون الامر للايجاب ثم

الايجاب حامل على الوجود فصار الوجود مضافا الى الامر بواسطة الوجوب * والفرق بينهما ان الطريق الاول يدل على ان اصل الامر للوجود ثم نقل الى الوجوب لما سنذكره والطريق الثانى يشير الى ان اصله للوجوب ثم استعير للايجاد استعارة السبب للمسبب (فان قيل) فعلى ما اختار الشيخ فى هذا الكتاب يلزم منه الامر للمعدوم وذلك لا يصح لعدم شرطه وهو الفهم الا ترى ان الصبى والمجنون ليسا بمأمورين لعدم الفهم والمعدوم اسوء حالا منهما (قلنا) هذا امر تكوين لا امر تكليف فلا يتوقف على الفهم بل يتوقف على الامكان الا ترى ان امر التكليف الذى من شرطه الوجود والفهم قد يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذى سيوجد يصير مأمورا ومكلفا بالامر الازلى القائم بذات الله تعالى او بامر النبى السابق على زمان وجود هذا الشخص ولهذا كنا مأمورين باوامره عليه السلام وان كنا معدومين حينئذ ومن انكره فهو معاند فكذلك يصح امر التكوين على تقدير ما تصور كونه فى علمه الى هذا اشير فى عين المعانى * واجيب عنه ايضا بان الامر للمعدوم انما لا يصح اذا لم يتعلق به فائدة وقد تعلق به اعظم الفوائد ههنا وهو الوجود فلذلك صح * وهل يسمى الامر للمعدوم فى الازل امرا وخطابا الحق انه يسمى امرا لان الامر هو الطلب وهو موجود فى الازل ولا يسمى خطابا عرفا فانه يصح منا ان نقول امرنا النبى عليه السلام بكذا ولا يصح ان نقول خاطبنا بكذا قوله تعالى (ومن آياته الآية) اى ومن اياته قيام السموات والارض واستمساكهما بغير عمد * قال الفراء ان تدوما قائمتين اى ثابتتين تماما لمنافع الخلق * بامره بان امرهما الله تعالى فقال لهما كونا قائمتين * وقيل باقامته وتدبيره * وسياق كلام الشيخ يدل على ان القيام عبارة عن الوجود عنده * ثم ان كان الامر على حقيقته كما اختار ههنا فالتمسك ظاهر وهو ماذكر فى الكتاب * ومقصودا حال عن الوجود والعامل فيها حقية اذ هى مصدر والتقدير حق الوجود مقصودا * وان كان كناية عن الايجاد فهو ماذكر الشيخ فى شرح التقويم انه تعالى كنى بالامر عن ايجاد السموات والارض فلا بد من مناسبة بينهما ولا طريق الا ان يجعل الامر ايجابا حتى يحمل المأمور على الايجاد فيحصل الوجود فيصير الامر سببا للوجود فيصح الكناية بطريق السببية وقد تقدم مثله قوله (قوله تعالى (فليحذر الذين) الاية يقال خالفنى فلان الى كذا اذا قصده وانت معرض عنه وخالفنى عنه اذا اعرض عنه وانت قاصده * ويلقاك الرجل صادرا عن الماء فتسأله عن صاحبه فيقول خالفنى الى الماء يريد انه قد ذهب اليه واردا وانا ذاهب عنه صادرا * فمن الاول قوله تعالى * وما اريد ان اخالفكم الى ما انهيكم عنه * يعنى ان اسبقكم الى شهواتكم التى نهيتكم عنها لاستبد بها دونكم * ومن الثانى قوله عز ذكره * فليحذر الذين يخالفون عن امره * اى الذين يخالفون المؤمنين عن امره اى يعرضون وهم المنافقون والمخالف لا بد له من مخالف فاستغنى عن ذكره بذكر المخالف عنه لان الغرض ذكر المخالف والمخالف عنه لا غير *

وقال ومن آياته ان تقوم
السماء والارض
بامره فقد نسب
واضاف القيام الى
الامر وذلك دليل
على حقية الوجود
ومقصودا بالامر
وقال الله تعالى
فليحذر الذين
يخالفون عن امره

والضمير فى امره لله سبحانه * او للرسول عليه السلام وهو الاظهر لانه بناء على قوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا والدعاء على طريق العلو ممن هو مفترض الطاعة امر * ويؤيده ماذكر عن المبرد ان معناه لاتجعلوا امره اياكم ودعائه لكم الى شئ كما يكون من بعضكم لبعض اذ كان امره فرضا لازما قال ومثله قوله تعالى * استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم * وعلى هذا يكون المصدر مضافا الى الفاعل * ان تصيبهم فتنة محنة فى الدنيا او يصيبهم عذاب اليم فى الآخرة * ووجه التمسك انه تعالى الحق الوعيد بمخالفة امر النبى عليه السلام مطلقا ومخالفة امره هى ترك ما امر به اذ المخالفة ضد الموافقة وموافقته اتيان بما امر به فيكون مخالفته ترك ذلك ولو لم يكن مخالفة امره حراما مطلقا لما الحق الوعيد به واذا كان مخالفة امره وهى ترك المأمور به مطلقا حراما يكون الاتيان بالمأمور به واجبا ضرورة واذا كان اتيان ما امر به الرسول واجبا كان الاتيان بما امر به الله تعالى كذلك بالطريق الاولى كذا فى الميزان وغيره * وفى التمسك بهذه الآية اعتراضات مع اجوبتها صفحنا عن ذكرها احترازا عن الاطناب (قوله) وكذلك دلالة الاجماع اى الاجماع فى صورة اخرى يدل على ثبوت المطلوب ههنا وهو ان العقلاء اجمعوا على ان من اراد ان يطلب فعلا من غيره لا يجد لفظا موضوعا لاظهار مقصوده سوى صيغ الامر فهذا الاجماع يدل على ان المطلوب من الامر وجود الفعل وانه موضوع له والا لم يستقيم طلبهم الفعل من المأمور بهذه الصيغة فهذا هو المراد بدلالة الاجماع والدلالة تعمل عمل الصريح اذا لم يوجد صريح يخالفه فيثبت بها المدعى * ونظيره اثبات نجاسة سور الكلب بدلالة الاجماع فان الاجماع المنعقد على وجوب غسل الاناء من ولوغ الكلب يدل على نجاسة سؤره لان لسانه يلاقى الماء دون الاناء فلما تنجس الاناء فالماء اولى * ولا يقال لانسلم انهم لم يجدوا لفظا لاظهار هذا المقصود سوى الامر لان قولهم اوجبت عليك كذا او الزمت او اطلب منك كذا وامثالها يدل عليه ايضا الاترى ان النبى عليه السلام لو قال اوجبت عليكم كذا او الزمت كان ذلك بمنزلة قوله افعلوا كذا فى وجوب الفعل بالاتفاق * لانا نقول لا دلالة لما ذكرت على المطلوب من صيغ الامر حقيقة لانه اخبار عن الايجاب والطلب لا انشاء وكلامنا فيه ولهذا يجرى فيه التصديق والتكذيب ولا مدخل لهما فى الانشاء الا انه قد يراد به الانشاء ويصير كناية عن الامر فح يثبت به الالزام بطريق الاقتضاء كما عرف وصار معناه اوجبت عليك كذا لانى امرتك به * كسائر العبارات من الاسامى مثل رجل وفرس وحمار والحروف مثل من وعن والى وعلى * الا بدليل كلحوق حرف الشرط به فى قولك ان فعلت كذا فعبدى حر وكعدم امكان اجرائه على حقيقته مثل الاخبار عن امور القيامة بصيغة الماضى كقوله * تعالى وقالوا الحمد لله الذى اذهب عنا الحزن * وقالوا الحمد لله الذى صدقنا وعده * وسيق الذين كفروا * وسيق الذين اتقوا * عبر بها عن الماضى لتحققه وكونه ثابتا لا محالة

وكذلك دلالة الاجماع حجة لان من اراد طلب فعل لم يكن فى وسعه ان يطلبه الا بلفظ الامر والدليل المعقول ان تصاريف الافعال وضعت لمعان على الخصوص كسائر العبارات فصار معنى المضى للماضى حقا لازما الا بدليل

﴿ كانه ﴾

كانه تحقق ومضى * وكذلك الحال اى كما ان معنى المضى للماضى لازم فكذلك معنى الحال لصيغة المضارع لازم الا بدليل * واحتمال ان يكون المضارع للاستقبال لا يخرجه عن موضوعه وهو الحال وهذا على مذهب بعض النحاة وبعض الفقهاء فانهم قالوا فى قول الرجل كل مملوك املكه فهو حر انه يتناول ما هو فى ملكه فى الحال ولا يتناول ما سيملكه على ما عرف فى شرح الجامع الصغير فكذلك صيغة الامر لطلب المأمور به فيكون المأمور به حقا لازما بالامر فى اصل الوضع ليفيد الامر فائدته * وقوله الاترى متصل بقوله حقا لازما * او هو توضيح لما ثبت بهذه الدلائل لان جميعها يدل على ان موجب الامر هو الوجود الا قوله تعالى * فليحذر الذين * فانه يدل على ان موجبه الوجوب فاستوضح ذلك بقوله الاترى ان الامر فعل متعد الى آخره (فان قيل) لا يستقيم ان يكون الائتمار اى الامتثال لازما للامر لانه ان اراد به اللازم اللغوى فالائتمار ليس كذلك لانه متعد يقال ائتمر زيد عمرا واللازم انما سمى لازما للزومه على الفاعل وعدم تعديه الى الغير * وان اراد به اللازم الحقيقى الذى ينتفى الملزوم بانتفائه فالائتمار ليس كذلك ايضا لان الامر يتحقق بدون الامتثال الاترى ان الامر قد تحقق من الله تعالى للكفار بالايمان بدون الائتمار منهم ولهذا صح ان يقال امرته فلم يأتمر كما صح ان يقال امرته فائتمر ولا يصح ان يقال كسرته فلم ينكسر (قلنا) انا لاننكر ان الائتمار متعد فى ذاته ولكن ما هو متعد الى مفعول واحد قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى مفعولين للزومه على الفاعل والمفعول الواحد وعدم تعديه الى المفعول الاخر فيصلح ان يكون لازما اى مطاوعا لما هو متعد الى مفعولين كما يقال علمته القرآن فتعلمه واطعمته الطعام فطعمه وكسوته الثوب فاكتساه والامر متعد الى مفعولين الى احدهما بنفسه والى الاخر بالباء يقال امرت زيدا بكذا فيصلح ان يكون الائتمار لازما له * واما قوله الائتمار ليس بلازم حقيقى له لتحقق الامر بدونه فالجواب عنه ما ذكر فى الكتاب وهو ان الائتمار لازم الامر فى الاصل لما ذكرنا ان المقصود منه حصول الفعل كما ان الغرض من الكسر حصول الانكسار ولهذا يقال امرته فائتمر كما يقال كسرته فانكسر فكما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار فكذلك ينبغى ان لا يتحقق الامر بدون الائتمار بالنظر الى الاصل الا ان الائتمار لو جعل لازم الامر كما هو مقتضى الاصل حتى يثبت الائتمار بنفس الامر لسقط الاختيار من المأمور اصلا وصار ملحقا بالجمادات وفيه نزوع الى مذهب الجبر فلذلك نقل الشرع حكم الوجود وهو كونه لازما للامر عنه الى الوجوب لكونه مفضيا الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار الوجوب لازما للامر بعد ما كان الوجود لازماله * وقوله حقا اى ثابتا حال عن الوجوب * وقوله بالامر متعلق بحقا قال الشيخ رحمه الله فى نسخة اخرى فاجتمع ههنا ما يوجب الوجود عقيب الامر وما يوجب التراخى لان اعتبار جانب الامر يوجب الوجود عقيبه واعتبار كون المأمور مخاطبا

وكذلك الحال واحتمال ان يكون من الاستقبال لا يخرجه عن موضوعه فكذلك صيغة الامر لطلب المأمور به فيكون حقا لازما به على اصل الوضع الاترى ان الامر فعل متعد لازمه ائتمر ولا وجود للمتعدى الا ان يثبت لازمه كالكسر لا يتحقق الا بالانكسار فقضية الامر لغة ان لا يثبت الا بالامتثال الا ان ذلك لو ثبت بالامر نفسه لسقط الاختيار من المأمور اصلا

مكلفا يوجب التراخى الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر اكدمايكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخى حقيقة الوجود الى اختياره وقال ابواليسر الائتمار من حكم الامر كما ان الانكسار من حكم الكسر الا ان حصوله بفعل مختار فيقتضى وجوب الفعل حتى يحصل الائتمار فان الائتمار لا يحصل بدونه والدليل على انه من حكم الامر ان المأمور اذا لم يكن ذا اختيار فى الائتمار يحصل الائتمار عقيب الامر بلا واسطة كالانكسار عقيب الكسر قال الله تعالى لقوم موسى* كونوا قردة خاسئين *وقد حصل الائتمار عقيب الامر وقد انبأنا عن الائتمار عقيب الامر فى قوله عز ذكره *كن فيكون وجعل القيام موجب الامر فيما لا اختيار له فى قوله عز اسمه * ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره *فعرفنا ان الائتمار موجب الامر كما ان الانكسار موجب الكسر قوله (وللمأمور ضرب من الاختيار) انما قال ذلك لان الاختيار المطلق الكامل لله تعالى واختيار العبد تابع لذلك قال تعالى* وماتشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين* وقال الشيخ الامام نجم الدين النسفى رحمه الله فى بيان الاعتقاد بالفارسية آن مختارى كه جمله مختاران باختيار خود جزان نكنندكه او خواهد * ويجوز ان يكون هذا معنى قوله وان كان ضروريا يعنى لما لم يسع للعبد ان يختار خلاف ما اراده الله تعالى منه كان مضطرا فى ذلك الاختيار كالمكره على المشى الى المقتل فانه مختار فى رفع الاقدام حقيقة * وفى حمله على هذا الوجه نفى مذهب الجبرية والقدرية جميعا فان الفرقة الاولى نفت اختيار العبد اصلا والفرقة الثانية اثبتوه مطلقا حتى كان للعبد ان يختار خلاف ما اراد الله تعالى منه عندهم فاثبت الشيخ امرا بين امرين كما هو دأب اهل السنة فى ترك الغلو والتقصير * ويجوز ان يكون معناه ان العبد مضطر فى ثبوت هذه الصفة له كما هو مضطر فى كونه عاقلا وجاهلا وابيض واسود وطويلا وقصيرا لانه ليس فى وسعه اثبات هذه الصفة ولا نفيها كما ليس فى وسعه اثبات تلك الصفات ولا نفيها * ولما فرغ عن اقامة الدليل على مدعاه والى الفراغ اشار بقوله والله اعلم شرع فى الجواب عن شبهة الواقفية * فقال ولو وجب التوقف فى حكم الامر لوجب فى حكم النهى لوجود الداعى اليه على ما زعمتم وهو استعماله فى معان مختلفة * مثل التحريم كقوله تعالى *لا تأكلوا الربوا * والكراهة كالنهى عن الصلوة فى ارض مغصوبة وعن الصلوة فى ثوب واحد * والتنزيه كقوله تعالى *ولا تمنن تستكثر * والتحقير كقوله تعالى *ولا تمدن عينيك *وبيان العاقبة كقوله تعالى *لا تعتذروا *والارشاد كقوله تعالى *لا تسألوا عن اشياء *والشفقة كالنهى عن اتخاذ الدواب كراسى والمشى فى نعل واحد وح يصير حكمهما واحدا وهو باطل لانهما ضدان باجماع اهل اللسان ويستحيل ان يكون الاثر الثابت بالضدين شيئا واحدا قوله (يبطل الحقايق كلها) لانه مامن كلام الا وفيه احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او مجاز فلو اوجب مجرد الاحتمال التوقف لتعطلت النصوص واحكام الشرع وذلك باطل قوله(الاترى انا لم ندع

وللمأمور عندنا ضرب من الاختيار وان كان ضروريا فنقل حكم الوجود الى الوجوب حقا لازما بالامر لا يتوقف على اختيار المأمور توقف الوجود على اختيار المأمور صيانة واحترازا عن الجبر فلذلك صار الامر للايجاب ولو وجب التوقف فى حكم الامر لوجب فى النهى فيصير حكمهما واحدا وهو باطل وما اعتبره الواقفية من الاحتمال يبطل الحقايق كلها وذلك محال الاترى انا لم ندع انه محكم

﴿ انه ﴾

انه محكم اى نحن ما انكرنا احتمال صيغة الامر غير ما وضع له من الوجوب حيث لم نقل انه محكم ولكنا انكرنا ثبوت المحتمل عند عدم الدليل كما حققناه فى اول باب الخصوص قوله (واذا اريد بالامر الاباحة او الندب) الى قوله وهذا اصح * جمع الشيخ بين الاباحة والندب وبين الخلاف فيهما على نمط واحد ونحن نبين كل فصل على حدة فنقول اختلف القائلون بان الامر للوجوب فى انه اذا اريد به الندب كان حقيقة فيه او مجازا فذهب عامة اصحابنا وجمهور الفقهاء الى انه مجاز فيه وهو اختيار الشيخ ابى الحسن الكرخى وابى بكر الجصاص وشمس الائمة السرخسى وصدر الاسلام ابى اليسر والمحققين من اصحاب الشافعى * قال ابواليسر قال ابو حنيفة واصحابه وعامة الفقهاء ان الامر اذا اريد به الندب فهو مجاز فيه * وذهب بعض اصحاب الشافعى وجمهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة فيه واليه مال الشيخ * وشبهتهم ان المندوب بعض الواجب لان الواجب هو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والندب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فاذا اريد به الندب فقد اريد به بعض ما يشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه يكون حقيقة فيه وكما لو اطلق لفظ الانسان على الاعمى والاشل ومقطوع الرجل يكون حقيقة وان فات بعضه * وكيف لا ومن شرط المجاز ان يكون المعنى المجازى مغايرا للمعنى الحقيقى وهذا هو عين المعنى الحقيقى لانه جزؤه الا انه قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا * ولان من شرط ثبوت المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية فما بقى شئ من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز وجه الجمهور ان الامر حقيقة فى الايجاب فاذا استعمل فى غيره يكون مجازا كما لو استعمل فى التهديد * والدليل على ان الندب غير الايجاب ان من لوازم الايجاب استحقاق العقوبة على الترك ومن لوازم الندب عدم استحقاقها على الترك وباشتراكهما فى استحقاق الثواب لا ينتفى هذه الغيرية فثبت انه مجاز فيه الاترى انه يصح نفيه فانه لو قال ما امرت بصلوة الضحى ولا بصوم ايام البيض يصح ولا يكذب بخلاف ما لو قال ما امرت بالصلوات الخمس ولا بصيام رمضان فانه يكذب بل يكفر وصحة التكذيب والنفى من خواص المجاز* وليس هذا كالعام اذا اريد به بعضه فانه حقيقة فيه لانه موضوع لشمول جمع من المسميات لا لاستغراقها عندنا والشمول موجود فى البعض والكل حتى ان من شرط الاستغراق فيه يقول انه مجاز فى البعض ايضا * وكذا لفظ الانسان موضوع بازاء معنى الانسانية وبالعمى والشلل لا ينتقض ذلك المعنى بخلاف الامر فانه موضوع للطلب المانع من النقيض والندب مغاير له لا محالة * ولا نسلم ان من شرط المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية بل الشرط انتفاء الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلها * يوضحه ان اهل اللسان اتفقوا على ان اطلاق اسم الكل على البعض من جهات المجاز ولو كان الانتفاء بالكلية شرطا لما صح هذا القول منهم * واما اذا اريد به الاباحة فقد ذكر عبد القاهر البغدادى فى اصوله ان المباح غير مأمور به عند جمهور الامة سوى طائفة من المعتزلة البغدادية وهذا

واذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخى والجصاص بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا يتردد بين النفى والاثبات فلما جاز ان يقال انى غير مأمور بالنفل دل انه مجاز لانه جاز اصله وتعداه ووجه القول الآخر ان معنى الاباحة او الندب من الوجوب بعضه فى التقدير كانه قاصر لا مغاير لان الوجوب ينتظمه وهذا اصح

ويتصل بهذا الاصل ان الامر بعد الحظر لايتعلق بالندب والاباحة لامحالة بل هو للايجاب عندنا الا بدليل استدلالا باصله وصيغته

قول شاذ خارج عن الاجماع وذكر ابواليسر وصاحب الميزان انه اذا اريدبه الاباحة فهو مجازفيه بالاجماع لان الامر طلب تحصيل المأموربه وليس فى الاباحة طلب بل معناه التخيير بين الشيئين إن شاء فعل وان شاء لم يفعل فلم يكن امرا بل كان ارشادا فكان مجازا فيه بالاجماع بخلاف مااذا اريدبه الندب فان فيه طلب تحصيل المندوب اليه * والحاصل ان الحكم بانه حقيقة فى الاباحة مع القول بانه حقيقة فى الوجوب لايصح الابان يجعل مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظى او بالمعنوى وهوان يجعل موضوعا للاذن المشترك بين الثلاثة كما هو مذهب بعض الشيعة * وكذا القول بانه حقيقة فى الندب مع كونه حقيقة فى الوجوب لايمكن الابان يجعل مشتركا بينهما بالاشتراك اللفظى او المعنوى بان يجعل موضوعا لمطلق الطلب كما هو مذهب بعض اصحابنا من مشايخ سمرقند ومذهب بعض اصحاب الشافعى فامامن جعله خاصافى الوجوب عينافلا يمكنه القول بانه حقيقة فى غيره اليه اشير فى الميزان * واذا حققت ماذكرنا عرفت ان الخلاف فيهماليس على نمط واحد كما اشار اليه الشيخ فى قوله وزعم بعضهم * وعرفت ايضا ان قوله وهذا اصح مخالف لقول العامة بل للاجماع على ماذكره ابواليسر ووجهه ماذكر فى بعض الشروح ان الندب والاباحة ليسا بمغايرين للوجوب لان الغيرين موجودان جاز وجود احدهما بدون الاخر على ماعرف فى مسئلة الصفات والوجوب لايتصور بدون الاباحة والندب فلم يكونا مغايرين للوجوب فلهذا كان الامر حقيقة فيهما وظهر مماذكرنا انه لم يتجاوز عن موضوعه فكيف يسمى مجازا * ولكن لقائل ان يقول قد بينا ان معنى الندب الثواب على الفعل وعدم العقاب على الترك ومعنى الاباحة التخيير بين الفعل والترك والوجوب يتصور بدون هذين المعنيين بل لايثبت معهما كما يتصور الندب والاباحة بدون الوجوب فكان مغايرا لهما البتة فيكون مجازا فيهما * وقوله زعم معناه قال لكن من عادة العرب ان من قال كلاما وكان عندهم كاذبا فيه قالوا زعم فلان واذا كان صادقا عندهم قالوا قال فلان ومنه قيل زعم كنية الكذب * وفى التحقيق الزعم ادعاء العلم بالشئ ولاعلم ومنه قوله تعالى * زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا * وقوله عليه السلام * بئس مطية الرجل زعموا * قوله (ويتصل بهذا الاصل) اى بالامر اذهو اصل عظيم من اصول الفقه * واعلم ان جمهور الاصوليين على ان موجب الامر المطلق قبل الحظر وبعده سواء فمن قال بان موجبه التوقف او الندب او الاباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده ومن قال بان موجبه الوجوب قبل الحظر فعامتهم على ان موجبه الوجوب بعد الحظر ايضا * وذهبت طائفة من اصحاب الشافعى الى ان موجبه قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة وعليه دل ظاهر قول الشافعى فى احكام القران كذا ذكره صاحب القواطع * هذا هو المشهور المذكور فى عامة الكتب * ورأيت فى نسخة من اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا فى اصله ثم ورد حظر معلق بغاية او بشرط او لعلة عرضت فالامر الوارد بعد زوال ماعلق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى * واذا حللتم فاصطادوا * لان الصيد كان حلالا على

ومنهم من قال بالندب والاباحة لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لكن ذلك عندنا بقوله تعالى واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين لا بصيغته

الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى * فاصطادوا * اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله * وان كان الحظر واردا ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه * وذكر فى المعتمد الامر اذا ورد بعد حظر عقلى او شرعى افاد مايفيد لو لم يتقدمه حظر من وجوب او ندب وقال بعض الفقهاء انه يفيد بعد الحظر الشرعى الاباحة وهذا الكلام يشير الى انه لاخلاف فى الحظر العقلى أنه لايدل على ان الامر للاباحة مثل الامر بالقتل والذبح * احتج من قال بانه يفيد الاباحة بان هذا النوع من الامر للاباحة فى اغلب الاستعمال كقوله تعالى * واذا حللتم فاصطادوا * فاذا قضيت الصلوة فانتشروا * فاذا تطهرن فأتوهن * وقوله عليه السلام * كنت نهيتكم عن الدباء والحنتم والنقير والمزفت الافانتبذوا * وكقول الرجل لعبده ادخل الدار بعدما قال له لاتدخل الدار فانه يفهم منه الاباحة دون الوجوب * وهذا لان الحظر المتقدم قرينة دالة على ان المقصود رفع الحظر لا الايجاب كما ان عجز المأمور قرينة دالة على ان المقصود ظهور عجزه لاوجود الفعل فصار كأن الآمر قال قد كنت منعتك عن كذا فرفعت ذلك المنع واذنت لك فيه * واحتج العامة بان المقتضى للوجوب قائم وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود لايصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز الانتقال منه الى الايجاب والعلم به ضرورى * كيف وقد ورد الامر بعد الحظر للوجوب ايضا كقوله تعالى * فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين * وقوله عز اسمه * ولكن اذا دعيتم فادخلوا * وكالامر للحايض والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفاس * وكالامر بالصلوة بعد زوال السكر * وكالامر بالقتل فى شخص حرام القتل بالاسلام اوالذمة بارتكاب اسباب موجبة للقتل من الحراب والردة وقطع الطريق * وكالامر بالحدود بسبب الجنايات بعدما كان ذلك محظورا * وكقول الرجل لعبده اسقنى بعد ماقال له لاتسقنى فهذا كله يفيد الوجوب وان كان بعد الحظر فثبت بما ذكرنا ان الحظر المتقدم لايصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لايصلح قرينة لصرف النهى الوارد بعده عن التحريم الى الكراهة او التنزيه بالاتفاق * وانما فهم الاباحة فيما ذكروا من النظائر بقرائن غير الحظر المتقدم فانه لولا الحظر المتقدم لفهم منها الاباحة ايضا وهى ان الاصطياد واخواتها شرعت حقا للعبد فلو وجبت عليه لصارت حقا عليه فيعود الامر على موضوعه بالنقض ولهذا لم يحمل الامر بالكتابة عند المداينة ولا الامر بالاشهاد عند المبايعة على الايجاب وان لم يتقدمه حظر لئلا يصير حقا علينا بعد ماشرع حقا لنا قوله (ومنهم من قال بالندب والاباحة) انما جمع الشيخ بين الندب والاباحة وان لم يوجد القول بالندب فى عامة الكتب وانما المذكور فيها الاباحة فقط لانه قد قيل فى قوله تعالى * فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله * انه

امر ندب حتى قيل يستحب القعود فى هذه الساعة لندب الله تعالى الى ذلك وقال سعيد ابن جبير اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشئ وان لم تشتره * وعن ابن ۷ قال انه ليعجبنى ان يكون لى حاجة يوم الجمعة فاقضيها بعد الانصراف كذا فى التيسير * وذكر شمس الائمة رحمه الله فى شرح كتاب الكسب انه امر ايجاب فقال اصل الكسب فريضة بقوله تعالى * فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله * يعنى الكسب والامر حقيقة فى الوجوب *قال وماذكرنا من التفسير مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى * فاذا قضيت الصلوة * الاية وما نقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه قال ان شئت فاخرج وان شئت فصل الى العصر وان شئت فاقعد يدل على انه امر اباحة قوله (ومن هذا الاصل الاختلاف فى الموجب) اى ومما يتعلق بالخاص الاختلاف فى موجب الامر فى معنى التكرار قد ثبت بما ذكر فى البابين ان الصيغة مخصوصة بالوجوب وان الوجوب مختص بهذه الصيغة ولا يثبت بغيرها فبعد ذلك اختلفوا فى ان ذلك الوجوب المختص بالصيغة يوجب العموم والتكرار ام يوجب فعلا واحدا خاصا حقيقة او حكماً وهذا الباب لبيانه

(باب موجب الامر)

فى معنى العموم والتكرار قيل فى الفرق بين العموم والتكرار ان العموم هو ان يوجب اللفظ ما يحتمله من الافعال مرة واحدة لان العموم هو الشمول وادناه ان يكون الافعال ثلاثة والتكرار ان يوجب فعلا ثم آخر ثم آخر فصاعدا وادناه ان يكون فى فعلين * وبيانه فى قوله طلق العموم فيه ان يطلقها ثلاث تطليقات جملة والتكرار ان يطلقها واحدة بعد واحدة * والظاهر ان المراد منهما الدوام وانهما مترادفان ههنا لان العموم لا يتصور فى الفعل المأمور به الا بطريق التكرار ولهذا لم يوجد فى سائر الكتب الا لفظة الدوام او التكرار * ذكر فى الميزان ان استعمال لفظ التكرار ههنا لا يراد به حقيقته لانه عود عين الفعل الاول وهو لا يتحقق عند اكثر المتكلمين وانما يراد به تجدد امثاله على الترادف وهو معنى الدوام فى الافعال * وفى القواطع التكرار ان يفعل فعلا وبعد فراغه منه يعود اليه * واعلم ان القائلين بالوجوب فى الامر المطلق اختلفوا فى افادته التكرار * فقال بعضهم انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع منه ويحكى هذا عن المزنى وهو اختيار ابى اسحاق الاسفرائنى من اصحاب الشافعى وعبد القاهر البغدادى من اصحاب الحديث وغيرهم * وقال بعض اصحاب الشافعى انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله ويروى هذا عن الشافعى رحمه الله * والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها وقال بعض مشايخنا الامر المطلق لا يوجب التكرار ولا يحتمله لكن المعلق بشرط كقوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * او المقيد بوصف كقوله

۷ سيرين نسخه

ومن هذا الاصل الاختلاف فى الموجب (باب موجب الامر) فى معنى العموم والتكرار قال بعضهم صيغة الامر توجب العموم والتكرار وقال بعضهم لا بل تحتمله وهو قول الشافعى وقال بعض مشايخنا لا توجبه ولا تحتمله الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف وقال عامة مشايخنا لا توجبه ولا تحتمله بكل حال غير ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه ويحتمل كله بدليله مثال هذا الاصل رجل قال لامرأته طلقى نفسك

تعالى الزانية والزانى فاجلدوا *والسارق والسارقة فاقطعوا* يتكرر بتكرره وهو قول بعض اصحاب الشافعى ممن قال انه لا يوجب التكرر ولكن يحتمله وهذا القول يستقيم على اصلهم لان الامر لما احتمل التكرار عندهم كان تعليقه بالشرط او الوصف قرينة دالة على ثبوت ذلك المحتمل فاما من قال انه لا يحتمل التكرار فى ذاته فهذا القول منه غير مستقيم لانه لا اثر للتعليق والتقييد فى اثبات ما لا يحتمله اللفظ ولهذا لم يذكر القاضى الامام فى التقويم لفظ ولا يحتمله وانما قال وقال بعضهم المطلق لا يقتضى تكرارا ولكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره * وقال شمس الائمة ايضا والصحيح عندى ان هذا ليس بمذهب علمائنا رحمهم الله هكذا قيل ولقائل ان يقول ليس بمستبعد ان الامر المطلق لا يكون محتملا للتكرار والمقيد بالشرط يحتمله او يوجبه لان المقيد عين المطلق فلا يلزم من عدم احتمال المطلق التكرار عدم احتمال المقيد اياه والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعى * قال ابو اليسر الامر بالفعل لا يقتضى التكرار ولا يحتمله معلقا كان او مطلقا وهو قول مالك والشافعى وعامة الفقهاء *وحاصل هذا القول ان العموم ليس بموجب للامر ولا بمحتمل له ولكنه يثبت فى ضمن موجبه بدليل يدل عليه قوله (او قال ذلك لاجنبى) اى قال لاجنبى طلق امرأتى وانما جمع بينهما ليشير الى انهما سواء فى هذا الحكم وان كان احدهما تمليكا وتفويضا حتى اقتصر على المجلس وامتنع الرجوع عنه والثانى توكيل محض حتى لا يقتصر على المجلس ويملك الرجوع عنه قوله (واقع على الثلاث عند بعضهم) وهم الفريق الاول لان الامر بالفعل يوجب التكرار والعموم عندهم فتملك هى او هو ان يطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا جملة او على التفاريق كذا ذكره ابو اليسر وهذا اذا لم ينو الزوج شيئا او نوى ثلاثا فاما اذا نوى واحدة او ثنتين فينبغى ان يقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم الا انه قد يمتنع عنه بدليل والنية دليل *وعند الشافعى ومن وافقه يقع على الواحدة وان نوى ثنتين او ثلاثا فهو على ما نوى وعندنا يقع على الواحدة أن لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلاثا فعلى ما نوى * فان طلقت نفسها ثلاثا وقعن جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلها ان تطلق ثانية وثالثة فى المجس وكذا الوكيل اذا طلقها واحدة له ان يطلقها ثانية وثالثة فى المجلس وبعده ما لم ينعزل اليه اشير فى المبسوط قوله (لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر) الباء يتعلق بالطلب * واللام فى المصدر بدل المضاف اليه وهو الامر او الضمير الراجع اليه *والذى صفة المصدر اى لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بمصدر ذلك الامر فان اضرب مختصر من قولك اطلب منك الضرب وانصر مختصر من قولك اطلب منك النصر كما ان ضرب مختصر من قوله فعل الضرب فى الزمان الماضى والمختصر من الكلام والمطول فى افادة المعنى سواء فان قولك هذا جوهر مضئ محرق وقولك هذا نار سواء وقولك هذا شراب مسكر معتصر من العنب وقد غلى واشتد

او قال ذلك لاجنبى فان ذلك واقع على الثلاث عند بعضهم وعند الشافعى يحتمل الثلاث والمثنى وعندنا يقع على الواحدة الا ان ينوى الكل وجه القول الاول ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذى هو اسم لجنس الفعل والمختصر من الكلام والمطول سواء

مع قولك هذا خمر سواء فيكون قوله اضرب واطلب منك الضرب سواء*واسم الفعل وهو المصدر الذى دل عليه الامر اسم عام لجنس الفعل اى شامل لجميع افراده لوجود حرف الاستغراق * وفى بعض النسخ اسم علم لجنسه اى اسم موضوع لجنس الفعل لا لفعل واحد والاصل فى الجنس العموم فوجب القول بعمومه لان القول بالعموم فيما امكن القول به واجب كما فى سائر الفاظ العموم * واعتبروا الامر بالنهى فقالوا النهى فى طلب الكف عن الفعل مثل الامر فى طلب الفعل وانه يوجب الدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعله يكون تاركا للنهى فكذلك الامر يوجبه حتى لو فعل المأموربه مرة ثم لم يفعله يكون تاركا للامر ولانه لو اقتضى الفعل مرة وجب ان لا يجوز عليه النسخ ولا يصح الاستثناء منه لان النسخ يؤدى الى البداء اذ الفعل الواحد لا يكون حسنا وقبيحا فى زمان واحد والاستثناء يؤدى الى استثناء الكل من الكل وكلاهما فاسد * واحتج الفريق الثانى بما ذكرنا ان الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر فيقتضى المصدر غير ان الثابت به مصدر نكرة لان ثبوته بطريق الاقتضاء للحاجة الى تصحيح الكلام وبالمنكر يحصل هذا المقصود فلا حاجة الى اثبات الالف واللام فيه لانه ليس فى صيغة الامر مايدل على الالف واللام والنكرة فى الاثبات تخص ولكنها تقبل العموم بدليل يقترن بها لانها اسم جنس وهو يقبل العموم الاترى الى قوله تعالى *لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا* وصف الثبور بالكثرة ولولم يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف الثبور بها * وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الامر والنهى لان المصدر فى النهى نكرة فى موضع النفى فيعم ضرورة لما عرف فاما ههنا فهى فى موضع الاثبات فتخص الا اذا قام دليل على خلافه * فاما صحة النسخ والاستثناء فلان ورودهما عليه قرينة دالة على انه اريد به العموم كما ان الاستثناء فى قولك مارأيت اليوم الا زيدا دليل على ان المستثنى منه انسان واستدلوا بحديث الاقرع بن حابس وهو ماروى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال* ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا* فقال الاقرع بن حابس اكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم فسؤاله وهو من فصحاء العرب وقول النبى عليه السلام ولو قلت نعم لوجبت دليل واضح على ان الامر يحتمل التكرار * وقول الشيخ الاترى الى قول الاقرع متصل بقوله على احتمال العموم ولو كان مع الواو لكان احسن * وتمسك الفريق الثالث بالنصوص الواردة فى القرآن مثل قوله تعالى *اقم الصلوة لدلوك الشمس *فانه يتكرر بتكرر الدلوك لتقيده به وقوله تعالى *وان كنتم جنبا فاطهروا *فانه يتكرر بتكرر الجنابة لتعلقه به* والسنة مثل قوله عليه السلام *ادوا عمن تمونون*وقوله* فى خمس من الابل السائمة شاة *اذ معناه ادوا عن خمس من الابل السائمة شاة* وبان الشرط كالعلة فانه اذا وجد الشرط وجد المشروط مثل ما اذا وجدت العلة وجد المعلول بل اقوى منها لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان المعلول لا ينتفى بانتفاء العلة بالاتفاق ثم لا خلاف ان الامر المتعلق بالعلة يتكرر بتكررها فكذا

واسم الفعل اسم عام لجنسه فوجب العمل بعمومه كسائر الفاظ العموم ووجه قول الشافعى هو ماذكرنا غير ان المصدر اسم نكرة فى موضع الاثبات فاوجب الخصوص على احتمال العموم الاترى ان نية الثلاث صحيحة وهو عدد لا محالة فكذلك المثنى الاترى الى قول الاقرع بن حابس فى السؤال عن الحج العامنا هذا ام للابد ووجه القول الثالث الاستدلال بالنصوص الواردة من الكتاب والسنة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وان كنتم جنبا فاطهروا واحتج من ادعى التكرار بحديث الاقرع بن حابس حين قال فى الحج العامنا هذا يارسول الله ام للابد فقال عليه السلام بل للابد فلو لم يحتمل اللفظ لما اشكل عليه

المتعلق بالشرط * واحتج من ادعى التكرار وهم الفريق الاول لا كما زعم بعضهم ان هؤلاء فريق اخر غير الاولين الذين قالوا بالعموم بحديث الاقرع * والاحتجاج بطريقين *احدهما ان الامر لو كان موجبه المرة ولم يقتض التكرار لغة لما اشكل عليه ولم يبق لسؤاله معنى كما لو قال حجوا مرة واحدة ولما اشكل عليه علم ان المرة ليست بمقتضاه فيلزم ان يكون مقتضاه التكرار ضرورة اتفاقنا على ان مقتضاه احدهما *ولا يعارض بانه لو كان موجبه التكرار لما اشكل عليه ايضا كما لو قال حجوا كل عام لانه قد عرف ان موجب الامر التكرار ولكنه قد علم من قواعد الدين ان الحرج فيه منفى وفى حمله على موجبه حرج عظيم فاشكل عليه فلذلك سأل * الاترى ان النبى عليه السلام لما عرف وجه اشكاله كيف اشار فى قوله *ولو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم* الى انتفاء التكرار لضرورة لزوم الحرج والا كان موجبه التكرار * والثانى ما ذكر فى التقويم واليه اشار المصنف ان الامر لو لم يحتمل الوجهين لما اشكل عليه لان موجب اللفظ اذا كان واحدا لا يشتبه على السامع اذا كان من اهل اللسان ولما احتملهما والتكرار من المرة يجرى مجرى العموم من الخصوص وجب القول بالعموم حتى يقوم دليل الخصوص قوله (ولنا ان لفظ الامر اى سلمنا ان صيغة الامر اختصرت لمعناها من طلب الفعل ولكن لفظ الفعل الذى دلت عليه الصيغة فرد سواء قدرته معرفا كما قال الفريق الاول او منكرا كما قال الفريق الثانى واليه اشار بقوله تطليقا او التطليق وبين الفرد والعدد تناف لان الفرد مالا تركب فيه والعدد ماتركب من الافراد والتركب وعدمه متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود فى العدد فكذلك لا يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة لهذا اللفظ على عدد من الافعال كالضرب لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل دلالته على مطلق الضرب الذى هو معنى واحد * وقوله مثل قول الرجل متصل بمجموع قوله لفظ الامر صيغة اختصرت الى قوله فرد *وقوله وكذلك اى وكلفظ الفعل الذى اقتضاه الامر سائر الاسماء المفرد اى جميع اسماء الاجناس التى صيغتها صيغة فرد فرد * والمصادر اى سائر المصادر التى تقتضيها الافعال مثل الماضى والمضارع فرد معترض * والغرض من ايراده ان يبين حكم سائر اسماء الاجناس انها لا يحتمل العدد كما لا يحتمل الامر التكرار * وان يمنع كون اسم الجنس عاما او قابلا للعموم على مازعمه الخصوم ولهذا قال وهما اى تطليقا والتطليق اسمان مفردان ليسا بصيغتى جمع ولا عدد قوله (وكذلك الامر)عطف على النظير اى ومثل قول الرجل طلقى الامر بسائر الافعال فى ان الثابت به لفظ فرد لا اسم عدد * والمقصود منه ان يبين ان كون المصدر المنكر او المعرف الثابت بالامر فردا ليس مختصا بقوله طلقى بل هو مستمر فى جميع الاوامر قوله(الا انه اى المصدر الثابت بالامر اسم جنس جواب عما يقال انه لما كان فردا غير محتمل للعدد ينبغى ان لا يصح فى قوله طلقى نية الثلاث لانه عدد بلا شبهة كما لا يصح

ولنا ان لفظ الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل فرد وكذلك سائر الاسماء المفردة والمصادر مثل قول الرجل طلقى اى اوقعى طلاقا او افعلى تطليقا او التطليق وهما اسمان فردان ليسا بصيغتى جمع ولا عدد وبين الفرد والعدد تناف وكما لا يحتمل العدد معنى الفرد لم يحتمل الفرد معنى العدد ايضا وكذلك الامر بسائر الافعال كقولك اضرب اى اكتسب ضربا او الضرب وهو فرد بمنزلة زيد وعمرو وبكر فلا يحتمل العدد الا انه اسم جنس له كل وبعض فالبعض منه الذى هو اقله فرد حقيقة وحكما

نية الثنتين عندكم * فاجاب عنه بانه مع كونه فردا اسم جنس وانه يقع على الادنى للتيقن
بفرديته ويحتمل كله باعتبار معنى الفردية فيه لا باعتبار كونه متعددا فانك اذا عددت الاجناس
وقلت اجناس التصرفات المشروعة النكاح والطلاق والعتاق والبيع والاجارة وكذا وكذا *
كان هذا اى الطلاق مع جميع اجزائه واحدا منها * الاترى انه يصح وصفه بالوحدة فيقال
الطلاق جنس واحد من التصرفات كما يصح ان يقال الحيوان جنس واحد من الموجودات
ولا يقدح كونه ذا اجزاء فى الخارج فى توحده من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهنى
ولا تعدد فيه فلما كان فردا من حيث المعنى صح ان يكون محتمل اللفظ فامامابين الكل والاقل فليس
بفرد بوجه فلا يكون محتمل اللفظ البتة فلهذا لا تعمل فيه النية لان النية لتعيين محتمل اللفظ لا لاثبات
مالا يحتمله * وقوله كالانسان فرد الى آخره يحتمل معنيين * احدهما انه فرد من حيث هو
جنس وان كان ذا اجزاء اى افراد فى الخارج كزيد وعمرو فكذا الطلاق ووجه التشبيه
ظاهر * والثانى ان الانسان الذى هو فى الخارج واحد كزيد مثلا فرد حقيقة من حيث هو
آدمى وان كان ذا اجزاء فى نفسه اى اطراف واعضاء كالرأس واليد والرجل فكذا الطلاق
واحد من حيث انه جنس وان كان ذا اجزاء ثلث * فصار هذا الاسم الفرد اى الطلاق
او اسم الجنس * وقوله ولا صورة ولا معنى تأكيد لقوله ليس بفرد حقيقة ولا حكما ويؤيده
ماذكر شمس الائمة رحمه الله ولا تعمل نية الثنتين اصلا لانه ليس فيه معنى الفردية صورة ولا
معنى فلم يكن من محتملات الكلام اصلا * ويجوز ان يكون قوله حقيقة ولا حكما احترازا
عما ذكر من الاقل والكل وقوله ولا صورة ولا معنى احترازا عما سنذكره وهو ان يكون فردا
صيغة او دلالة اى مابين الكل والاقل ليس بفرد * حقيقة كالاقل اذ هو متعدد * ولا حكما
كالكل اذ هو دونه * ولا صورة اى صيغة كماء او الماء فى قوله لا اشرب ماء او الماء وهو
ظاهر * ولا معنى كالنساء فى قوله لا اتزوج النساء لانه صار عبارة عن الجنس باعتبار اللام وهو
ليس كذلك ﴿ فان قيل كيف يقال انه لا يحتمل العدد ولو قرن به على سبيل التفسير لاستقام
كقول الرجل لاخر طلق امرأتى مرتين او ثلاث مرات وكانت المرة نصبا على التفسير ولو لم
يحتمله لما صح ذلك وكذلك تقول صم ابدا او اياما كثيرة قلنا هذا القران لم يصح لغة على سبيل
التفسير للمحتمل ولكن على سبيل التغيير الى معنى اخر ما كان يحتمله مطلقه بل يحتمل
التغيير اليه كما يصح قرآن الشرط بالطلاق والاستثناء بالجملة على سبيل تغيير موجبه الى وجه
اخر لا على سبيل بيان موجب المطلق منه فان قول القائل انت طالق ثلاثا لا يحتمل التأخر
ولا ثنتين ولو قال الى شهر او الا واحدة تأخر الى شهر ولم يقع الاثنتان * ولهذا قالوا اذا
قرن بالصيغة ذكر العدد فى الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا باصل الصيغة حتى لو قال
لامرأته طلقتك ثلاثا او قال واحدة فماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ فتبين ان عمل هذا القران
فى التغيير لا فى التفسير لان التفسير يكون مقررا للحكم المفسر لا مغيرا له * يوضحه انه
لو قال لامرأته امرك بيدك فطلقى نفسك او اختارى فطلقى نفسك فقالت طلقت نفسى او

واما الطلقات الثلث
فليست بفرد حقيقة
بل هى اجزاء متعددة
ولكنها فرد حكما
لانها جنس واحد
فصارت من طريق
الجنس واحدا الاترى
انك اذا عددت
الاجناس كان هذا
باجزائه واحداً
فكان واحدا من
حيث هو جنس وله
ابعاض كالانسان فرد
من حيث هو آدمى
ولكنه ذو اجزاء
متعددة فصار هذا
الاسم الفرد واقعا
على الكل بصفة انه
واحد لكن الاقل فرد
حقيقة وحكما من كل
وجه فكان اولى
بالاسم الفرد عند
اطلاقه والاخر محتملا
فامامابين الاقل والكل
فعدد محض ليس
بفرد حقيقة ولا حكما
ولا صورة ولا معنى
فلم يحتمله الفرد

﴿ اخترت ﴾

اخترت نفسى يقع الطلاق باينا اعتبارا للمفسر وهو اختارى او امرك بيدك لان طلقى
تفسير له ولو قال اختارى تطليقة او امرك بيدك فى تطليقة فطلقت نفسها او اختارت نفسها
فهى رجعية لان التطليقة لم توضع على وجه التفسير بل خيرها فى التصريح فكان رجعيا
كذا فى الجامع الصغير للتمرتاشى * فاما النصب فليس على التفسير ولكن لقيامه مقام
المصدر فان قوله طلقت امرأتى ثلاث مرات معناه تطليقات ثلاثا كذا فى التقويم واصول
شمس الائمة * وقال الغزالى فى المستصفى فان قيل فلو فسر بالتكرار فقد فسره بمحتمل او كان ذلك
الحاق زيادة كما لو قال اردت بقولى اقتل اقتل زيدا وبقولى صم اى يوم السبت خاصة فان
هذا تفسير بما ليس يحتمله اللفظ بل ليس تفسيرا انما هو ذكر زيادة لم يوضع اللفظ المذكور
لها لا بالاشتراك ولا بالتخصيص قلنا الاظهر عندنا انه ان فسره بعدد مخصوص كسبعة او عشرة
فهو اتمام بزيادة وليس بتفسير اذ اللفظ لا يصلح للدلالة على كمية وعدد * وان اراد استغراق
العمر فقد اراد كلية الصوم فى حقه فان كلية الصوم شئ فرد اذ له حد واحد وحقيقة
واحدة فهو واحد بالنوع كما ان الصوم الواحد واحد بالعدد فاللفظ يحتمله ويكون ذلك
بيانا للمراد لا استيناف زيادة ولهذا لو قال انت طالق ولم يخطر بباله عدد كانت الطلقة
الواحدة ضرورة لفظه فيقتصر عليها ولو نوى الثلاث نفذت لانه كلية الطلاق فهو
كالواحد بالجنس او بالنوع ولو نوى طلقتين فالاغوص ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وهو انه
لا يحتمله فان قيل الزيادة التى هى كالتتمة لا تصلح ارادتها باللفظ فانه لو قال طلقت زوجتى وله
اربع نسوة وقال اردت زينب بين وقوع الطلاق من وقت اللفظ ولولا احتماله لوقع من
وقت التعيين قلنا بل الفرق اغوص لان قوله زوجتى مشترك بين الاربع يصلح لكل واحدة
فهو كارادة احد المسميات بالمشترك اما الطلاق فموضوع لمعنى لا يتعرض للعدد والصوم لمعنى
لا يتعرض للعشرة وليست الاعداد موجودة ليكون اسم الصوم مشتركا بينها اشتراك الزوجية
بين النسوة الى هنا كلامه رحمه الله * وبما ذكرنا تبين ان صحة الاستثناء لا يدل على انه يحتمل
التكرار والعدد لان ذلك بمنزلة قرينة دالة على انه اريد به ما هو محتمله وهو الكل او الحق
به على وجه الزيادة ما ليس بمحتمله لغة فكانه قيل فى قوله صم الا يوم السبت صم الايام
كلها الا يوم السبت او صم الاسبوع الا يوم السبت ﴿ فان قيل ﴾ قوله طلقتك فى اقتضاء
المصدر لغة مثل قوله طلق اذ معناه فعلت فعل الطلاق كما ان معنى الامر افعل فعل الطلاق
فهلا صحت فيه نية الثلاث بما ذكرتم ومن اين وقع الفرق ﴿ قلنا ﴾ انما لا يصح فيه
نية الثلاث كما لا يصح نية الثنتين لانه اخبار والخبر لا يقتضى وجود المخبر به ليصح فان
الخبر خبر وان كان كذبا ولا اثر له فى ايجاده ايضا لان المخبر به لا يصير موجودا بالاخبار
فى الزمان الماضى ولكن يقتضى وجوده ليكون صحيحا فى الحكمة بان يكون صدقا فكان
ثابتا ضرورة الصدق وهى ترتفع بالواحدة غير ان الشرع جعله انشاء فاقتضى ما كان
يقتضيه الاخبار وهو الواحدة فاما قوله طلق فامر وله اثر فى ايجاد المأمور به على ما بينا

فصار مذكورا فكان التعميم داخلا على المذكور فكان حكما اصليا فلهذا صحت فيه نية الثلاث كذا في مختصر التقويم * واماماذهب اليه الفريق الثالث فغير صحيح لانه لااثر للشرط في التكرار لان قوله اضربه ان لم يقتض التكرار فقوله اضربه قائما او ان كان قائما لايقتضيه ايضا بل لايزيده الااختصاص الضرب الذي يقتضيه الاطلاق بحالة القيام وهو كقوله لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار لايقتضي التكرار بتكرر الدخول فكذلك قوله تعالى* فمن شهد منكم الشهر فليصمه* واذازالت الشمس فصل كقول الرجل لزوجاته من شهد منكن الشهر فلتطلق نفسها فمن زالت عليها الشمس فلتطلق نفسها* واماتكرر اوامر الشرع فليس من موجب اللغة بل بدليل شرعي في كل شرط فقد قال* ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا* ولايتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة فان احالوا ذلك على الدليل احلناماتكرر ايضا على الدليل كيف ومن كان جنبا فليس عليه ان يطهر اذا لم يرد الصلوة فلم يتكرر مطلقا لكن اتبع فيه موجب الدليل كذاذكر الغزالي رحمه الله واما اعتبارهم الشرط بالعلة فضعيف لان العلة موجبة للحكم والموجب لاينفك عن الموجب فاما الشرط فليس بموجب ولهذا يوجد الشرط بدون المشروط والمشروط بدون الشرط عندنا* يوضح الفرق بينهما ان الحكم يقتصر ثبوته على العلة ولا يحتاج الى امر آخر وثبوت المشروط لايقتصر على الشرط بل يحتاج الى موجب يوجبه وهو العلة * واما الشروط المذكورة فيما استشهدوا فعلل او في معنى العلل فلهذا تكررت الاوامر بتكررها قوله ﴿ وكذلك سائر اسماء الاجناس ﴾ اى وكالمصدر الثابت بالامر سائر اسماء الاجناس اى جميعها او باقيها في وقوعه على الاقل واحتماله للكل دون العدد* اذا كانت فردا صيغة اى لم يكن صيغته صيغة تثنية ولا جمع سواء كانت معرفة او منكرة مثل ماء او الماء في يمين الشرب او دلالة بان كانت صيغته صيغة جمع قرنت بها لام التعريف او الاضافة مثل العبيد وبني آدم في يمين الكلام* فاما قدرا من الاقدار المتخللة بين الحدين وهما الاقل والكل فلا اى لايحتمله اللفظ * فان نوى كوزا او كوزين او قدحا او قدحين لايعمل نيته* وقدرا منصوب بلا يحتمله المقدر وليس من شرط امادخوله في المرفوع البتة بل يجوز دخوله في المنصوب كما في قوله تعالى* فاما اليتيم فلا تقهر* ونحوه قوله (واما الفرد دلالة الى آخره) اعلم ان اللام للتعريف فان دخلت على معهود وهو الذي عرف وعهدا اما بالذكر او بغيره من الاسباب فهي تعرف ذلك المعهود ويسمى هذا تعريف العهد وهو الاصل فيه وهو في الحقيقة تعريف فرد من افراد الجنس كقولك فعل الرجل كذا تريد رجلا بعينه قال تعالى* كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول* اى ذلك الرسول بعينه* وان لم يكن ثمه معهود فهي لتعريف نفس الحقيقة مع قطع النظر عن عوارضها وهي بمنزلة المعهود لحضورها في الذهن واحتياجها الى التعريف ويسمى هذا تعريف الجنس* ثم الحقيقة في ذاتها لما كانت صالحة للتوحد والتكثر لتحققها مع الوحدة والكثرة كانت اللام في تعريف الحقيقة للاستغراق

وكذلك سائر اسماء الاجناس اذا كانت فردا صيغة او دلالة اما الفرد صيغة فمثل قول الرجل والله لا اشرب مآء او الماء انه يقع على الاقل ويحتمل الكل فاما قدرا من الاقدار المتخللة بين الحدين فلا فكذلك لاآكل طعاما اومايشبهه واما الفرد دلالة فمثل قول الرجل والله لاتزوج النساء ولااشترى العبيد ولا اكلم بني آدم ولا اشترى الثياب ان ذلك يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع من وجه في الجنس فكان الجنس اولى قال الله تعالى لايحل لك النساء وذلك لايختص بالجمع فصار هذا وسائر اسماء الجنس سواء

ولغيره بحسب اقتضاء المقام فان امكن ارتباط الحكم بجميع افراده فاللام للاستغراق مفردا كان اللفظ او جمعا نحو قوله تعالى* ان الانسان لفي خسر* وقوله جل ذكره* الرجال قوامون على النسآء * وان لم يمكن فاللام لنفس الجنس دون الاستغراق والعهد نحو قوله تعالى اخبارا عن يعقوب عليه السلام* واخاف ان يأكله الذئب* ويقع على اقل مايحتمله اللفظ وهو الواحد في المفرد بالاتفاق وكذا في الجمع عندنا * وذكر صاحب الكشاف فيه ان الفرق بين لام الجنس داخلة على المفرد وبينها داخلة على المجموع هو انها اذا دخلت على المفرد كان صالحا لان يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد به بعضه الى الواحد واذا دخلت على المجموع صلح ان يراد به جميع الجنس وان يراد به بعضه لا الى الواحد لان وزانه في تناول الجمعية في الجنس وزان المفرد في تناول الجنسية والجمعية وفي حمل الجنس لا في وحدانه وكذا ذكر صاحب المفتاح فيه فقال فيماتعذر حمله على الاستغراق حمل على اقل مايحتمله وهو الواحد في المفرد والعدد الزائد على الاثنين بواحد في الجمع فلايوجب في مثل حصل الدرهم الا واحد وفي مثل حصل الدراهم الاثلثة * ووجهه انه امكن رعاية الصيغة مع اعتبار حرف التعريف فيجعل حرف التعريف للجنس مراعى فيه الجمعية رعاية للمعنيين فاما جعله مجازا عن الفرد مع امكان العمل بالحقيقة فغير سديد * وقلنا اذا دخلت في الجمع بطل معنى الجمعية اى لم يبق مقصودا في الكلام وصار مجازا عن الجنس اى صار كاسم المفرد المعرف باللام وذلك لانه اجتمع ههنا صيغة الجمع وحرف التعريف فلو اعتبر صيغة الجمع لزم الغاء حرف التعريف لانه اما للعهد او للجنس ولا يمكن ان يجعل للعهد اذ ليس في اقسام الجموع معهود يمكن صرفها اليه لان الجمع لم يوضع لمعدود معين بل هو شايع كالنكرة ولا يمكن ان يجعل للجنس ايضا مع اعتبار الصيغة لان اعتبارها يقتضي ان يكون الجمع فيها مقصودا وجعل اللام للجنس ينافيه لان اسم الجنس دلالته على نفس الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض وكون الجمع مقصودا مع قطع النظر عنه متنافيان * ولو اعتبر حرف التعريف فجعل للجنس وجعلت الصيغة مجازا عن الفرد لم يلغ معنى الجمعية بالكلية لان في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا اذ هو مشتمل على الافراد اما تحقيقا او توهما فكان اعتبار حرف التعريف اولى من اعتبار الصيغة اذ فيه جمع بين المعنيين من وجه فكان اولى من الغاء احدهما بالكلية* وماذكرنا مؤيد بالنص والعرف اما النص فقوله تعالى* لايحل لك النسآء من بعد* ولم يكن الحظر متعلقا بالجمع بل كان حرم عليه صلى الله عليه وسلم الفرد فصاعدا وقوله تعالى *والخيل والبغال والحمير* اريد به الجنس لا الجمع *واما العرف فانه يقال فلان يحب النساء وفلان يخالط الناس وانما يراد به الجنس فلهذا جعلنا مجازا عن الجنس فهذا معنى قوله فرد دلالة * قال شمس الاسلام الاوزجندي فاذا بطل معنى الجمع يتناول الادنى بحقيقته اى بحقيقة الفردية مع احتمال الكل بحقيقته * ولايلزم على ماذكرنا قولها خالعني على مافي يدي من الدارهم وليس في يدها شئ حيث يلزمها ثلاثة دراهم لادرهم واحد ولاقوله لاكلمه الايام او الشهور حيث يقع على العشرة عند ابي حنيفة وعلى الجمعة والسنة عندهما

لاعلى اليوم الواحد والشهر الواحد * لانانقول انما يجعل اللام فى الجمع للجنس اذا لم يمكن صرفها الى معهود حتى لوامكن تصرف اليه كما فى قولك كنت اليوم مع التجار ولقيت الفقهاء تريد قوما باعيانهم قدجرت عادتك بلقائهم وقدامكن ههنا لان قولها مافى يدى عام يتناول الدراهم وغيرها ومن الدراهم بيان له فوجب صرف اللام اليه * وكذا ايام الجمعة وشهور السنة معهودة بين الناس فيجب صرف اللام اليها عندهما * فامابوحنيفة رحمه الله فقدجعل الاسم معهودا على الثلاثة فصاعدا الى العشرة فصرف اللام الى اكثرهذا المعهود احتياطا كذاذكرالشيخ فى شرح الجامع * اذاعرفنا هذا جئنا الى بيان المسائل فنقول اذاقال والله لااشرب ماء اوالماء اولاآكل طعاما اوالطعام انه يقع على الادنى لانه هو المتيقن به وهوالكل اولاغيره فيكون فيه معنى الجنسية ايضا * فان نوى الكل صحت نيته فيمابينه وبين الله تعالى حتى لايحنث اصلا لانه نوى محتمل كلامه لانه فرد من حيث انه اسم جنس لكنه عدد من وجه فلم يتناوله الفرد الابالنية كذا فى شرح الجامع للمصنف * وهذا يشير الى انه لايصدق قضاء ان كان اليمين بطلاق اونحوه لانه خلاف الظاهر اذالانسان انمايمنع نفسه باليمين عمايقدر عليه وشرب كل المياه ليس فى وسعه وفيه تخفيف عليه ايضا * وكذا اذا حلف لايتزوج النساء اولايكلم العبيد اولايشترى الثياب يقع على الادنى على احتمال الكل * وكذا لوحلف لايكلم بنى آدم لانا اذا حملناه على حقيقة الجمع بطلت الاضافة لانهاللتعريف بمنزلة اللام ولاتعريف لشئ من انواع الجمع واذاحملناه على الجنس حصل به تعريف الجنس مع العمل بالجمع فصاراولى * فان نوى الكل فى هذه المسائل صحت نيته ولايحنث ابدا * قال شمس الاسلام قالوا واطلاق الجواب دليل على انه يصدق قضاء وديانة ان كان اليمين بطلاق اونحوه لانه نوى حقيقة كلامه * وعن ابى القاسم الصفّار رحمه الله انه لايصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الابالنية فصاركانه نوى المجاز * ولايذهبن بك الوهم كماذهب بالبعض الى انه ينبغى ان لا ينعقد اليمين عندارادة الكل لان كلام جميع الناس وتزوج جميع النساء وشراء جميع العبيد غير متصور كمالم ينعقد فى قوله لاشربن الماء الذى فى الكوز ولاماء فيه لعدم تصور شرب الماء المعدوم لان شرط البرفى مسئلة الكوز شرب الماء وهوغيرمتصور فاماشرط البر فى هذه المسائل فعدم الكلام والتزوج والشراء وهومتصور * فان حلف لايتزوج نساء اولايشترى عبيدا فهذا على الثلاثة مماذكر لان دلالة الجنس عدمت ههنا فوجب العمل بصيغة الجمع وادناه ثلاثة * فان نوى به مازاد على الثلاثة قالوايكون مصدقا لانه نوى حقيقة كلامه وعلى قول ابى القاسم لايصدق قضاء لانه نوى حقيقة لاتثبت الابنية وفيه تخفيف فلايصدق قضاء * فان نوى الواحد مماذكر صحت نيته لان الجمع يذكر ويراد به الواحد فقد نوى مايحتمله لفظه وفيه تغليظ عليه فيصدق بخلاف مالوقال ان تزوجت ثلاث نسوة فكذا وقال عنيت به الواحدة لايصدق وان كان فيه تغليظ لانه نوى الخصوص فى العدد وذلك

لايصح الابطريق الاستثناء * واعلم ان اللام وحدها هى حرف التعريف عند سيبويه والهمزة قبلها همزة وصل مجلوبة للابتداء كهمزة اسم وابن وعندالخليل كلمة التعريف ال كهل وبل وانمااستمرالتخفيف بالهمزة لكثرةالاستعمال فالشيخ بقوله لغاحرف العهد وقوله بقى اللام اشارالى مذهب سيبويه حيث لم يقل حرفاالعهد وبقى الالف واللام كماقال غيره قوله (وانما اشكل) جواب عما تمسك به الفريقان الاولان من سؤال الاقرع فقال لم يكن سؤاله بناء على الاحتمال الذى ذكروه بل انما كان لانه عرف ان سائر العبادات متعلقة باسباب متكررة مثل تعلق الصلوة بالاوقات والصوم بالشهر والزكوة بالاموال النامية ولهذا تكررت بتكرر النماء وقدرأى الحج متعلقا بالوقت الذى هو متكرر بحيث لم يصح اداؤه قبله وبالبيت الذى ليس هو بمتكرر فاشتبه عليه فلهذا سئل لالكون الامر للتكرار لغة * ومعنى قوله عليه السلام لوقلت نعم لوجبت اى لوقلت نعم يجب فى كل عام لوجبت فريضة الحج فى كل عام وح صار الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرايع كذا ذكر الشيخ فى شرح التقويم * السارق لايؤتى على اطرافه الاربعة عندنا ولكن يحبس حتى يحدث توبة وعندالشافعى رحمه الله يؤتى على الجميع لان الله تعالى نص على الايدى بلفظ الجمع واضافها الى السارق والسارقة فاوجب الاستغراق كقولك عبيدكما فيدخل اليسار كاليمين فى الحكم بمطلق الاسم كمافى الطهارة ولايحمل على اليمين لان فيه ابطال الاطلاق وذلك يجرى مجرى النسخ عندكم * ولان فيه ابطال صيغة الجمع لانه لايكون لسارق وسارقة ايمان بل لهما يمينان فثبت ان اليسار محل القطع كاليمين وكيف لا واليسار آلة السرقة كاليمين وفوق الرجل اليسرى فيكون محل القطع الان فى المرة الثانية يثبت المحلية للرجل بالسنة وبالاجماع فلا يوجب ذلك انتفاء المحلية الثابتة بمطلق الكتاب * ولنا قرأة عبدالله بن مسعود رضى الله عنه *فاقطعوا ايمانهما* وهذه القراءة من قرأة العامة بمنزلة المقيد من المطلق فيصيركانه قال فاقطعوا ايمانهما من الايدى فلا يتناول اليسرى فهذا قيد جاء فى الحكم لان الواجب قطع يد فاذا قيدت باليمين كان القيد زيادة وصف يثبت فيه كمافى قوله تعالى *فصيام ثلاثة ايام متتابعات* فيرتفع الاطلاق بالقيد ويجب الحمل بالاجماع وكان كرجل قال لاخر اعتق عبدا من عبيدى ثم قال عنيت سالما والدليل عليه ان فى المرة الثانية لايقطع اليسرى ويقطع الرجل فلوكان النص متناولا لليسرى لم يجزقطع الرجل مع بقاء اليدلان مع بقاء المنصوص لايجوز العدول الى غيره * واذا ثبت التقييد فى النص جعلت صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كقوله تعالى* فقدصغت قلوبكما* كيف والعمل بصيغة الجمع غيرممكن على ماذكرفثبت ان اليسار لم يدخل فى النص وانه لم يتناول الااليمنى وان استدلال الخصم بالآية غيرصحيح وكذا بالقياس اذلا مدخل له فى الحدود * ثم الشيخ خرج هذه المسئلة على الاصل الذى بينه فقال وعلى هذا الاصل اى على ماذكرنا ان اسم الجنس لايحتمل العدد لانه فرد *

وانما اشكل على الاقرع لانه اعتبر ذلك بسائر العبادات وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد حتى قلنا لا يجوز ان يراد بالآية الا الايمان لان كل السرقات غير مراد بالاجماع فصار الواحد مرادا وبالفعل الواحد لايقطع الا واحد

يخرّج ان كل اسم فاعل * وقوله دل على المصدر لغة صفة لفاعل واحترز به عن اسم الفاعل اذا جعل علما مثل الحارث والقاسم فانه لايدل على المصدر * وقوله لم يحتمل العدد خبران (فان قيل) فالضمير المستكن فى لم يحتمل ان جعل راجعا الى كل اسم فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يبق له تعلق بالمقصود وهو نفى القطع فى المرة الثالثة وان جعل راجعا الى المصدر لايخلوا التركيب عن نوع خلل اذ الخبر لابد ان يكون محكوما به على المبتدأ وهو اسم ان ههنا وعلى تقدير كونه راجعا الى المصدر لايكون كذلك (قلنا) دأب المشايخ النظر الى المعنى لا الى التركيب كذا سمعت عن شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس الله روحه غير مرة ولما كان بناء الباب لبيان ان المصدر لايحتمل العدد لايخفى على الفطن ان المقصود منه نفى احتمال العدد عن المصدر لا عن الفاعل وصار من حيث المعنى كأنه قال وعلى هذا يخرّج ان كل مصدر دل عليه اسم فاعل لايحتمل العدد كالمصدر الذى دل عليه الامر * ورأيت فى بعض النسخ ولم يحتمل العدد بالواو فعلى هذا يكون الخبر قوله دل على المصدر ولا يرد السؤال * ثم لما لم يحتمل المصدر الثابت بلفظ السارق العدد لايجوز ان يراد بالآية الا الايمان وذلك لانه لما لم يحتمل العدد لابد من ان يراد به الكل او الاقل ولا يجوز ان يراد به الكل لان كل السرقات التى توجد منه لايعلم الا باخر العمر فيؤدى الى ان لايقطع وان سرق الف مرة الا عند الموت وقد انعقد الاجماع على خلافه فتعين ان المراد سرقة واحدة فكأنه قيل الذى فعل سرقة والتى فعلت سرقة فاقطعوا ايديهما * ثم ظاهر هذا الكلام يقتضى ان يقطع اليدان جميعا بسرقة واحدة وهو غير مراد بالاجماع ايضا فثبت ان الواجب بالآية قطع يد واحدة لسرقة واحدة فى حق كل سارق وسارقة * ثم هذا اليد الواحدة اما ان تكون اليمنى او اليسرى وقد ثبت ايضا بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود رضى الله عنه ان قطع اليمنى مراد بالآية فلم يبق قطع اليسرى مرادا بها ضرورة فهذا معنى قوله لم يحتمل العدد حتى قلنا الى اخره * ولو كان محتملا للعدد كما زعم الخصم لجاز ان يثبت قطع اليسرى بالآية كاليمنى وصار التقدير الذى سرق سرقات والتى سرقت سرقات فاقطعوا من كل واحد منهما بكل واحدة منها يدا * وذكر فى طريقة الخلاف للامام البرغرى بهذه العبارة اما قرأة العامة فلا يمكن العمل بها لان الله تعالى لم يذكر السرقة انما ذكر اسم السارق وهذا يقتضى السرقة ولا يتناول الا سرقة واحدة وبالاجماع لايقطع بسرقة واحدة الا يد واحدة فان كانت قرأة العامة معمولا بها لقطعت اليدان كلاهما بالمرة الاولى لان العقوبة المذكورة جزاء جناية واحدة كالجلد مائة فى الزنا واجمعنا ان بالسرقة الواحدة لايقطع الا اليمين عرفنا ان هذه الآية لايتناول الا اليمين (فان قيل) قد ثبت تكرر الجلد بتكرر الزنا من شخص واحد مع ان المصدر وهو الزناء لايدل على التكرار والعدد كما قلتم فى السرقة فليكن السرقة كذلك (قلنا) قد ثبت فى قواعد الشرع ان المصدر فى مثل هذا الكلام علة للحكم فالزنا علة والجلد حكمه فتكرر بتكرره لبقاء محل الحكم وهو البدن فاما السرقة فعلة للقطع ايضا الا ان حكمها الثابت بالنص قطع اليمين وبقطعها مرة

لم يبق حكم المحل اصلا كما بعد المرة الثالثة عندكم فلهذا لا يتكرر الحكم بتكررها قوله (وموجب الامر الى آخره) واعلم ان الثابت بالامر وهو الواجب ينقسم بحسب نفسه الى معين كاكثر الواجبات * والى مخير كاحد الاشياء الثلاثة فى كفارة اليمين * وبحسب فاعله الى فرض عين كعامة العبادات والى فرض كفاية كصلوة الجنازة والجهاد وبحسب وقته الى موسع كالصلوة والى مضيق كالصوم والى اداء وقضاء كما يذكر فالشيخ ذكر عامة هذه الاقسام وبدأ بتقسيم الاداء والقضاء فقال وموجب الامر على ما فسرنا يتنوع نوعين * قيل معناه الواجب بالامر نوعان اداء وقضاء وكل واحد منهما نوعان حسن لمعنى فى عينه وحسن لمعنى فى غيره لان كلا منافى موجب الامر والمأمور به حسن لامحالة * وقيل معناه ان موجب الامر يتنوع نوعين احدهما فى صفة قائمة فى الموجب والثانى فى صفة قائمة فى غير الموجب ثم الاول يتنوع نوعين وهما الاداء والقضاء وهذه صفة راجعة الى نفس الموجب كما ترى والثانى يتنوع نوعين ايضا وهما الموقت وغير الموقت والوقت صفة راجعة الى غير الموجب * والذى يدور فى خلدى ان معناه ان موجب الامر اى الثابت بالامر وهو الواجب على ما فسرنا ان الامر للايجاب * يتنوع نوعين وهما الاداء والقضاء * وكل واحد من الاداء والقضاء يتنوع نوعين ايضا وهما الاداء المحض وغير المحض والقضاء المحض وغير المحض فحصل الاقسام اربعة ثم ينقسم الاداء المحض الى كامل وقاصر والقضاء المحض الى القضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول فصار الاقسام ستة فبين الشيخ قبل الباب التقسيمين الاولين الذين بهما صار الاقسام اربعة وبعد الباب اعتبر الحاصل من التقاسيم وبين الاقسام ستة وذلك لايخل بالمعنى * ووجه آخر وهو ان يجعل هذا تقسيم مطلق الاداء والقضاء من غير نظر الى تركبهما وتمحضهما وذلك اربعة اداء كامل * وقاصر * وقضاء بمثل معقول * وبمثل غير معقول فدخل المتركب منهما فى هذا التقسيم كالمتمحض ثم بعد الباب ميز المتركب منهما من المتمحض منهما فحصل الاقسام ستة * وهذا احسن الوجوه لانه اوفق للكتب فان الشيخ رحمه الله ذكر فى شرح التقويم ثم حكم الوجوب شيئان الاداء والقضاء والاداء على نوعين واجب ونفل والقضاء على نوعين ايضا بمثل يعقل وبمثل لايعقل لكنه ثبت شرعا وهكذا ذكر القاضى الامام فى التقويم ايضا الا ان الشيخ ههنا اخرج النفل عن قسم الاداء وجعل الاداء الواجب على قسمين كامل وقاصر قوله (وهذا تنويع فى صفة الحكم) اى الذى ذكرنا من التقسيم تنويع فى صفة حكم الامر وهذا الباب لبيان هذه الاقسام وعلى الوجهين الاولين هذا اشارة الى الباب لا الى ما ذكر من التقسيم لان ما تضمنه الباب هو بيان انواع صفة الحكم ولهذا لقب الباب به والتنويع المذكور يتناول غيره كما يتناوله على الوجهين الاولين فلا يصح صرف اسم الاشارة اليه فيجب صرفه الى الباب اى هذا الباب تنويع فى صفة الحكم ولكن اعادة لفظة هذا فى قوله وهذا باب يأبى ذلك

باب يلقب ببيان صفة حكم الامر

* وذلك اى حكم الامر * وقوله كامل وقاصر تقسيم للاداء المحض * بمثل معقول اى مماثلته مدرك بالعقل * وبمثل غير معقول اى غير مدرك بعقولنا الا انه خلاف العقل اذ العقل حجة

وموجب الامر على ما فسرنا يتنوع نوعين وكل نوع يتنوع نوعين وهذا تنويع فى صفة الحكم

باب

يلقب ببيان صفة حكم الامر وذلك نوعان اداء وقضاء والاداء ثلثة انواع اداء كامل محض واداء قاصر محض وماهو شبيه بالقضاء والقضاء انواع ثلثة نوع بمثل معقول ونوع بمثل غير معقول ونوع بمعنى الاداء وهذه الاقسام تدخل فى حقوق الله تعالى وتدخل فى حقوق العباد ايضا

والاداء اسم لتسليم نفس الواجب بالامر والقضاء اسم لتسليم مثل الواجب به كمن غصب شيئا لزمه تسليم عينه ورده فيصير به مؤديا واذا هلك لزمه ضمانه فيصير به قاضيا وقد يدخل فى الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة فى الاباحة والندب

من حجج الله تعالى ولاتناقض فى حججه فيستحيل ان يرد الشرع بخلاف العقل كذا قيل قوله (والاداء اسم لتسليم نفس الواجب) اى عينه *بالامر الباء للسببية وهى تتعلق بالواجب لابالتسليم على مازعم بعضهم اى الواجب بسبب الامر *واضافة الواجب الى الامر توسع لان الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالامر على مايعرف بعد الا ان السبب لماعلم بالامر اضيف الوجوب اليه * وهذا التعريف يشمل تسليم الموقت فى وقته كالصلوة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكوة (فان قيل) كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف فى الذمة لايقبل التصرف من العبد ولهذا قيل الديون تقضى بامثالها لاباعيانها (قلنا) لماشغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ مايحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه * اويقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذالواجب بالامر فعل الصلوة اوايتاء ربع العشر الذى به يحصل فراغ الذمة مثلا وهو ممكن التسليم فاماالوصف الشاغل للذمة فحاصل بالسبب لابالامر فعلى هذالايكون اضافة الواجب الى الامر فى التعريف على سبيل التوسع بل يكون بطريق الحقيقة كذا قيل قوله (والقضاء اسم لتسليم مثل الواجب به) اى بالامر ولم يذكر الشيخ مثل الواجب من عنده كماذكره شمس الائمة فقال القضاء اسقاط الواجب بمثل من عندالمأمور هوحقه وكذا ذكره القاضى الامام ايضا * ولابد منه اذلولم يكن من عندالمأمور لايكون قضاء وان كان مثلاللواجب فان من صرف دراهم الغير الى دينه لايكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا لو صرف العصر الى الظهر اوظهر اليوم الى ظهر الامس بان نوى ان يكون هذا الظهر قضاء عن الفائت لايصح وان كانت المماثلة بينه وبين الفائت اقوى منها بين النفل والفائت بكونها ثابتة بين الظهر والظهر ذاتا ووصفا وبين النفل والظهر ذاتا لاوصفا * لان ذلك ليس من عنده الاترى كيف اكده شمس الائمة رحمه الله بقوله هوحقه احترازا عن الوديعة ولهذا اختير فى المنتخب ماذكره شمس الائمة رحمه الله قوله (وقد يدخل فى الاداء قسم آخر) اى يزاد عليه قسم آخر على قول من جعل الامر حقيقة فى الندب فيصير الاداء عنده قسمين تسليم عين الواجب كماذكرنا وتسليم عين المندوب اليه *قال القاضى الامام فى التقويم الاداء نوعان واجب كالفرض فى وقته وغير واجب كالنفل وكذا ذكر الشيخ فى شرح التقويم ايضا فقال الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الامر *وعلى قول من جعله حقيقة فى الاباحة ايضا ينبغى ان ينقسم الاداء ثلاثة اقسام تسليم الواجب وتسليم المندوب وتسليم المباح اذالكل موجب للامر عنده وقدذكرنا ان هذا قول خارج عن الاجماع * والتعريف الشامل للقسمين على القول الاول هوماذكره القاضى الامام الاداء اسم لفعل ماطلب من العمل بعينه * وان جعل الواجب بمعنى الثابت فى التعريف المذكور فى الكتاب فهو يشمل القسمين ايضا *والشامل للاقسام الثلاثة على القول الاخر هومايقال الاداء تسليم عين مامر به * قال الامام بدر الدين رحمه الله انماذكر هذا يعنى قوله يدخل فى الاداء قسم آخر احترازعما

(يقال)

فاما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف قال الله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقد يدخل احدى العبارتين فى قسم العبارة الاخرى

يقال ماذكرتم من تفسير الاداء ينتقض بقولهم ادى النفل وهوليس بتسليم الواجب بالامر فلايكون التعريف جامعا يقال هذا قسم اخر وماذكرنا قسم اخر اذنحن فى تفسير الاداء الذى هوموجب الامر فلايرد ذلك نقضا علينا قوله (فاماالقضاء فلا يحتمل هذا الوصف) وهودخول النفل فيه لان القضاء مبنى على كون المتروك مضمونا والنفل لايضمن بالترك * واما اذاشرع فى النفل ثم افسده فانمايجب القضاء لانه بالشروع صار ملحقابالواجب لالانه نفل كماقبل الشروع قوله * قال الله تعالى متصل* بقوله الاداء تسليم نفس الواجب واستشهاد على انه مستعمل فى تسليم العين لان الآية نزلت فى تسليم مفتاح الكعبة * وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لمافتح مكة طلب المفتاح فقيل له انه مع عثمان بن طلحة وكان يلى سدانة الكعبة فوجه اليه عليارضى الله عنه فابى ان يدفعه اليه وقال لو علمت انه رسول الله لم امنعه المفتاح فلوى على رضى الله عنه يده واخذه منه قسرا حتى دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت وصلى فيه فلماخرج قال له العباس اجمع لى السدانة مع السقاية وسئله ان يعطيه المفتاح فانزل الله تعالى هذه الآية فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليارضى الله برده اليه فرده اليه والطف له فى القول واعتذر اليه فقال لعلى رضى الله عنه اكرهت وآذيت ثم جئت ترفق قال لان الله تعالى انزل فى شانك قرأنا وامرنا برده عليك وقرأ هذه الآية فاتى النبى عليه السلام واسلم ثم انه هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شيبة فهو فى ولده الى اليوم * وامانة فى الاصل مصدر سمى به الشئ الذى يؤتمن عليه * ثم الآية عامة فى كل امانة كماقال ابن مسعود رضى الله عنه الامانة فى كل شئ فى الوضوء والصلوة والصوم والزكوة والجنابة وفى الكيل والوزن واعظم من ذلك الودايع * وذكر فى عين المعانى قددخل فى هذا الامر اداء الفرائض التى هى امانة الله تعالى التى حملها الانسان وحفظ الحواس التى هى ودايع الله جل جلاله ثم الواجب فى ذمة العبد بمنزلة عين مودعة عنده فاذا اداه فى وقته مراعيا حقه باقصى الامكان كان اداء بمنزلة تسليم عين الوديعة واذاقصر فى رعاته كان بمنزلة الخيانة فى الامانة فكان قضاء اذالخيانة فى الامانة يوجب الضمان واداء الضمان قضاء حقيقة لااداء كذا فى بعض الشروح * واعلم ان عامة الاصوليين قسموا الواجب الى اداء وقضاء واعادة * ثم من لم يجعل الامر حقيقة فى الندب فسر الاقسام فقال الاداء تسليم عين الواجب فى وقته المعين اى المقدر شرعا والقضاء تسليم مثل الواجب فى غير وقته المعين شرعا والاعادة اتيان مثل الاول على صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداه على وجه النقصان وهو نقصان فاحش يجب عليه الاعادة وهى اتيان مثل الاول ذاتا مع صفة الكمال كذاذكر فى الميزان * فعلى هذا اذا فعل ثانيا فى الوقت او خارج الوقت يكون اعادة * وعبارة بعضهم الواجب اذافعل فى وقته يسمى اداء واذافعل بعد خروج وقته المضيق او الموسع يسمى قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانيا فى وقته المضروب له يسمى اعادة فالاعادة اسم لمثل مافعل مع ضرب من الخلل

والقضاء اسم لفعل مثل مافات وقته المحدود فشرط الوقت فى الاعادة فلايكون اتيانه بعد الوقت اعادة * ومن جعل الامر حقيقة فى الندب قال الاداء مافعل اولا فى وقته المقدر شرعا والقضاء مافعل بعد وقت مقدر استدراكا لماسبق له وجوب والاعادة مافعل ثانيا فى وقت الاداء لخلل فى الاول * فقوله مافعل يتناول الفرائض والنوافل * وقوله اولا احتراز عن الاعادة * وقوله فى وقته المقدر احتراز عن القضاء * وقوله فى تعريف القضاء استدراكا احترازا عما اذا فعل لابقصد الاستدراك وقوله لماسبق له وجوب احتراز عن النوافل * وقوله فى تفسير الاعادة ثانيا احتراز عن الاداء * وقوله لخلل اى لفوات شرط سواء كان مفسدا اولم يكن احتراز عن صلوة من صلى بجماعة بعد ان صلاها منفردا على وجه الصحة فانها لاتسمى اعادة * ثم التعريف الذى ذكره الشيخ للاداء احسن مماقالوا لانه جامع يشمل الموقت وغيره على ماذكرنا وماذكروه لايشمل غير الموقت كالزكوة والكفارات والنذور المطلقة ثم فعل غير الموقت ان كان اداء عندهم فلايكون الحد الذى ذكروه جامعا فيكون فاسدا بالاتفاق * وان لم يكن كذلك بل كان الاداء مختصا بالموقت كالقضاء فالحد صحيح عندهم فاسد عندنا لانا لانسلم لهم ان الاداء مختص بالوقت لان فعل غير الموقت يسمى اداء شرعا وعرفا قال الله تعالى *ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها * وقال عليه السلام *ادوا عمن تمونون* و* ادوا عن كل حر وعبد نصف صاع *الحديث وكل ذلك ليس موقتا بوقت مقدر ويقال ادى زكوة ماله بعد سنين وادى طعام الكفارة كمايقال ادى الصوم والصلوة وقد نص الشيخ عليه فى هذا الباب فقال والاداء فى العبادات الى آخره واذاثبت انه اداء كان الحد الذى ذكروه فاسدا لعدم انعكاسه * وانمالم يذكر الشيخ الاعادة فى تقسيم الواجب لانها ان كانت واجبة بان وقع الفعل الاول فاسدا بان ترك القراءة اوركنا آخر من الصلوة مثلا فهى داخلة فى الاداء او القضاء لان الفعل الاول لمافسد اخذ حكم العدم شرعا ويكون الاعتبار للثانى فيكون اداء ان وقع فى الوقت وقضاء ان وقع خارج الوقت * وان لم تكن واجبة بان وقع الفعل الاول ناقصا لافاسدا بان ترك مثلا فى الصلوة شيئا يجب بتركه سجدة السهو فلاتكون داخلة فى هذا التقسيم لانه تقسيم الواجب بالامر وهى ليست بواجبة ولهذا وقع الفعل الاول عن الواجب دون الثانى والثانى بمنزلة الجبر بسجود السهو * وهذا بناء على ان المأمور اذا اتى بالمأمور به على وجه الكراهة او الحرمة يخرج عن العهدة على القول الاصح كالحاج اذا طاف محدثا خلافالهم * واعلم ايضا انهم اتفقوا على ان وجوب الفعل اذا تقرر ولم يفعل فى وقته المقدر وفعل بعده انه يكون قضاء حقيقة سواء تركه فى وقته عمدا اوسهوا ولكنهم اختلفوا فيما انعقد بسبب وجوبه وتأخر وجوب ادائه لمانع سواء كان المكلف قادرا على الاتيان به كالصوم فى حق المريض والمسافر اوغير قادر عليه اما شرعا كالصوم فى حق الحايض واما عقلا كالصلوة فى حق النائم والمغمى عليه * فقال بعض اصحاب الحديث انه يسمى قضاء مجازا وهو فى الحقيقة فرض مبتدأ لان القضاء الحقيقى

مبنى على وجوب الاداء وهو ساقط عن هؤلاء بالاتفاق وكيف يقال بوجوب اداء الصوم على الحايض ولاسبيل لها الى الاداء ولا الى ازالة المانع من الاداء بخلاف الحدث فانه يمكن ازالته وكذلك المغمى عليه والنائم لكنه سمى قضاء مجازا لان من شرط هذا الفرض فوات الاول فلفوات ايجابه فى الوقت سمى قضاء * وقال عامة الفقهاء من اصحابنا واصحاب الشافعى انه قضاء حقيقة لان حقيقته مافعل بعد وقت الاداء استدراكا لمصلحة ماانعقد سبب وجوبه وقد انعقد فى حق هؤلاء فيكون هذا حقيقة والدليل عليه انه يجب عليهم نية قضاء الفائت بالاجماع ولو كان فرضا مبتدأ لماوجبت وليس من شرطه وجوب الاداء حقيقة بل تصور ذلك كاف وان كان بعيدا كتصور وجوب الطهارة بالماء فى موضع لاماء فيه لصحة نقل الحكم الى التراب وقد تصور زوال هذه الاعذار فى الوقت وايجاب الاداء بعده فيكون هذا القدر كافيا فى نقل الحكم الى القضاء بشرط ان لايكون مؤديا الى الحرج * وهذا كالمحدث اذا ضاق به وقت الصلوة لايتأتى له الاداء ووجوب الاداء يلاقيه وكذلك من لا يجد ماء ولاترابا نظيفا لايتصور منه الاداء ولا التسبيب اليه ومع ذلك صح الوجوب عليه والسكران يلاقيه وجوب الصلوة وهو ممنوع من ادائها * وذكر فى الميزان فى هذه المسئلة وليس من شرط القضاء وجوب الاداء فى حق من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء فى الجملة لعموم دليله وفواته عن الوقت فى حقه مع ادراك وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه على ماعرف من مسئلة المجنون والله اعلم قوله (فسمى الاداء قضاء) كما فى قوله تعالى *فاذا قضيتم مناسككم* اى اديتم واتممتم امور الحج * وقوله عز اسمه *فاذا قضيت الصلوة* اى اديت وفرغ منها لان المراد منها الجمعة وانها لاتقضى * ورأيت فى نسخة من اصول الفقه ان الواجب الاصلى فى يوم الجمعة هو الظهر لقول عايشة رضى الله عنها انما قصرت الصلوة لمكان الخطبة الا ان الجمعة اقيمت مقامها مع القدرة على ادائها لنوع حاجة فكان اسم القضاء لها حقيقة من هذا الوجه قوله (لان القضاء لفظ متسع) بالكسر اى عام يجوز اطلاقه على تسليم عين الواجب ومثله لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وهذه المعانى موجودة فى تسليم عين الواجب كماهى موجودة فى تسليم مثله فيجوز اطلاقه على الاداء بطريق الحقيقة لعموم معناه كاطلاق الحيوان على الانسان والفرس والاسد وغيرها الا انه لما اختص بتسليم المثل عرفا او شرعا كان فى غيره مجازا فكان اطلاقه على الاداء حقيقة لغوية مجازا عرفيا او شرعيا قوله (وقد يستعمل الاداء فى القضاء مقيدا) اى بقرينة يعنى لابد فيه من قرينة تدل على القضاء اذا استعمل فيه كما انه لابد من قرينة تدل على الشجاع اذا استعمل لفظ الاسد فيه من نحو قوله يرمى او غيره فى قولك رأيت اسدا يرمى او فى الحمام وهذا كمايقال ادى ماعليه من الدين فبقرينة قوله من الدين يفهم منه القضاء لان اداء حقيقة الدين محال وكمايقال نويت ان اؤدى ظهر الامس فبقرينة الامس يفهم منه القضاء لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال قوله (لان للاداء خصوصا) دليل على اشتراط التقييد يعنى ان معنى الاداء مختص بتسليم نفس الواجب

فسمى الاداء قضاء لان
القضاء لفظ متسع
وقد يستعمل الاداء
فى القضاء مقيدا لان
للاداء خصوصا
بتسليم نفس الواجب
وعينه لان مرجع
العبارة الى الاستقصاء

لانه فى اللغة ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء فى الخروج عما لزمه وذلك بتسليم عين الواجب لا بتسليم مثله بعد ما فات فلا يمكن اطلاقه على تسليم المثل الا بطريق المجاز فلهذا يحتاج الى التقييد بقرينة فاما القضاء فاحكام الشئ نفسه وذلك موجود فى تسليم المثل والعين فيطلق عليهما بطريق الحقيقة فلا يحتاج الى التقييد بالقرينة * وقال القاضى الامام وشمس الأئمة رحمهما الله وقد يستعمل القضاء فى الاداء مجازا لما فيه من اسقاط الواجب ويستعمل الاداء فى القضاء مجازا لما فيه من التسليم فجعلا كل واحد منهما مجازا فى الآخر * والتوفيق بينهما ان الشيخ نظر الى معناهما اللغوى فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين وتسليم المثل فجعله حقيقة فيهما ووجد معنى الاداء خاصا فى تسليم العين فجعله مجازا فى غيره فاشترط التقييد بالقرينة والقاضى الامام وشمس الأئمة نظرا الى العرف او الشرع فوجدا كل واحد منهما خاصا بمعنى فجعلاه مجازا فى غير ما اختص كل واحد به * وفى بعض النسخ الا ان للاداء خصوصا مقام لان معناه على هذا الوجه ان الاداء قد يسمى قضاء وعلى العكس الا ان الاداء مختص بتسليم عين الواجب فى الحقيقة والقضاء بتسليم المثل على ما بينا لان الاداء ينبئ عن شدة الرعاية والقضاء لا ينبئ عن شدة الرعاية بل عن مجرد الاحكام فيكون مختصا بتسليم المثل الذى ليس فيه شدة الرعاية بل فيه نوع قصور * وهذا الوجه يوافق ما ذكره شمس الأئمة رحمه الله فعلى هذا الوجه يجوز ان يكون قوله مقيدا متصلا بالجملتين كما فى قوله تعالى * فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى * ويكون معناه ويسمى الاداء قضاء مقيدا بقرينة ويستعمل الاداء فى القضاء مقيدا بقرينة * وقوله نفس الواجب وعينه ترادف * وقوله فى الثلاثى اى الثلاثى المجرد منه اى من الاداء لان الاداء من منشعبة الثلاثى يقال ادى يؤدى اداء وتأدية كما يقال سلم يسلم سلاما وبلغ يبلغ بلاغا * وقوله يأدو ذكر فى الصحاح يقال الذئب يأدو للغزال اى يختله ليأكله والختل الخداع وادوت له واديت اى ختلته وهذا مثل يضرب فى مقاساة المرء فى الشئ ومعاناته لرجاء نفع يعود اليه فى عاقبته * ثم حاصل ما ذكرنا ان اطلاق لفظ الاداء على معنى القضاء كقوله نويت ان أؤدى ظهر الامس وعكسه كقوله نويت ان اقضى الظهر الوقتية جائز * فاما صحة الاداء بنية القضاء حقيقة كنية من نوى اداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان الوقت باق * وكنية الاسير الذى اشتبه عليه شهر رمضان فتحرى شهرا وصامه بنية الاداء فوقع صومه بعد رمضان * وعكسه كنية من نوى قضاء الظهر على ظن ان الوقت قد خرج وهو لم يخرج بعد * وكنية الاسير الذى صام رمضان بنية القضاء على ظن انه قد مضى فليس مبنيا على هذا الاصل كما ذهب اليه البعض لانه وان اقتصر على قصد القلب ولم يذكر باللسان شيئا فلا يشكل لان كلا منافى اطلاق اللفظ على معنى وليس ههنا لفظ * وان ضم اليه الذكر باللسان فكذلك لانه اراد بكل لفظ حقيقته ح وليس كلا منافيه * واما جوازه فباعتبار انه اتى باصل النية ولكنه اخطأ فى الظن والخطاء فى مثله معفو على ما عرف فى موضعه قوله (واختلف المشايخ) اى مشايخنا واللام بدل الاضافة * فى القضاء أيجب بنص مقصود اى بنص قصد به ايجاب القضاء

وشدة الرعاية كما قيل فى الثلاثى منه (شعر) الذئب يأدو للغزال باكله اى يحتال ويتكلف فيختله واما القضاء فاحكام الشئ نفسه لا ينبئ عن شدة الرعاية واختلف المشايخ فى القضاء ايجب بنص مقصود ام بالسبب الذى يوجب الاداء فقال بعضهم بنص مقصود لان القربة عرفت قربة بوقتها واذا فاتت عن وقتها ولا يعرف لها مثل الا بالنص كيف يكون لها مثل بالقياس وقد ذهب وصف فضل الوقت وقال عامتهم يجب بذلك السبب

ابتداء ام بالسبب الذى يجب به الاداء وهو الامر لان وجوب الاداء يضاف اليه لا الى السبب اذ لا يثبت بالسبب الا نفس الوجوب * وان شئت اسميت السبب كما اسماه الشيخ فقلت يجب القضاء بما يجب به الاداء سواء كان الموجب نصا او غيره * وقال بعض الشارحين معنى قوله بنص مقصود بسبب ابتدآئى غير سبب الاداء عرف بالنص انه سبب له * ويدل على صحة الوجه الاول ما ذكره الشيخ رحمه الله فى شرح التقويم ثم اختلف اصحابنا قال بعضهم القضاء يجب بامر مبتدأ من الله تعالى وقال بعضهم لا يحتاج الى امر مبتداء بل يجب المثل اذا فات المضمون بالكتاب والسنة والاجماع وما ذكر صاحب الميزان فيه اختلف مشايخنا فى الامر الموقت اذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او يجب بامر مبتداء قال بعضهم يجب بالامر السابق وقال بعضهم يجب بامر مبتدأ وعليه يدل سياقة كلام شمس الأئمة رحمه الله ايضا * وذكر صدر الاسلام ابو اليسر قال عامة الفقهاء ان الوقت متى فات لا يبقى المأمور دينا فى الذمة ويجب القضاء فى وقت اخر بدليل اخر وقال بعض الناس يبقى دينا فى الذمة بعد خروج الوقت بحكم ذلك الامر * والحاصل ان وجوب القضاء لا يتوقف على امر جديد وانما يجب بالامر الاول عند القاضى الامام ابى زيد وشمس الأئمة والمصنف ومن تابعهم واليه ذهب بعض اصحاب الشافعى والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند العراقيين من اصحابنا وصدر الاسلام ابى اليسر وصاحب الميزان لا يجب بالامر الاول بل بامر اخر وبدليل اخر وهو مذهب عامة اصحاب الشافعى وعامة المعتزلة والخلاف فى القضاء بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن ايجابه الا بنص جديد بالاتفاق * احتج من قال بانه يجب بامر مبتداء بان الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للرأى فى معرفتها وانما تعرف بالنص فاذا كان الامر مقيدا بوقت كان كون المأمور به عبادة مقيدا به ايضا ضرورة توقفه على الامر فان العبادة مفسرة بانها فعل يأتى به المرء على وجه التعظيم لله تعالى بامره واذا كان كذلك لا يكون الفعل فى وقت اخر عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر كمن قال لغيره افعل كذا يوم الجمعة لا يتناول هذا الامر ما عدا يوم الجمعة بحكم الصيغة كما لو كان مقيدا بالمكان بان قيل اضرب من كان فى الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناوله الامر كان الفعل بعد الوقت وقبله سواء فيحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يمتنع ان يكون الفعل مصلحة فى وقت دون غيره ولهذا كانت الصلوات مخصوصة باوقات والصوم كذلك * ولا يقال نحن لا ندعى انه يتناوله من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمى قضاء ولكنا نقول المأمور لما فات يضمن بالمثل من غير توقف على امر اخر كما فى حقوق العباد * لانا نقول من شرط ايجاب الضمان المماثلة ولا مدخل للرأى فى مقادير العبادات وهيآتها فلا يمكن اثبات المماثلة فيها بالرأى وكيف يمكن ذلك والاداء مشتمل على الفعل واحراز فضيلة الوقت ولهذا لم يجز قبل الوقت وقد فاتت فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركه قال عليه السلام * من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله * فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثلا للفعل

فى الوقت و لما لم يمكن ايجابه بالامر الاول توقف على دليل اخر ضرورة * قال ابو اليسر رحمه الله ان اقامة الفعل فى الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل فى وقت اخر مقام هذا الفعل بالقياس عند الفوات كما فى الجمعة فان اداء الركعتين لما عرف قربة بخلاف القياس لا يمكننا ان نقيم مثل هاتين الركعتين مقامهما فى وقت اخر بالقياس عند الفوات وكما فى تكبيرات التشريق فانها لما عرفت قربة فى تلك الايام شرعا بخلاف القياس لا يمكننا ان نقيم مثل هذه التكبيرات فى غير تلك الايام مقامها عند الفوات * واحتج من قال بانه يجب بالامر الاول بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب القضاء فى الصوم و الصلوة قال الله تعالى * فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر * اى فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها * وما ورد فيه معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به و بيانه ان الاداء قد صار مستحقا عليه بالامر فى الوقت و معلوم بالاستقراء ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا بالاداء او بالاسقاط او بالعجز و لم يوجد الكل فبقى كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهر و كذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد صريحا بيقين ولا دلالة لانه لم يحدث الا خروج الوقت و هو بنفسه لا يصلح مسقطا لان بخروج الوقت تقرر ترك الامتثال وذلك لا يجوز ان يكون مسقطا بل هو تقرر ما عليه من العهدة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا فى حق ادراك الفضيلة لبقاء القدرة على اصل العبادة لكونه متصور الوجود منه حقيقة و حكما فيتقدر السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد التفويت والى عدم الثواب ان لم يكن تعمد للعجز و يبقى اصل العبادة الذى هو المقصود مضمونا عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج عن عهدته بصرف المثل اليه كما فى حقوق العباد ﴿ فان قيل ﴾ لا نسلم ان القدرة على اصل الواجب تبقى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء عليه لا يصح فيكون الواجب فعلا موصوفا بصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة الميسرة لا تبقى بعد فوات تلك القدرة لفوات وصفه وهو اليسر ﴿ قلنا ﴾ هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان نفس الوقت ههنا ليس بمقصود لان معنى العبادة فى كون الفعل عملا بخلاف هوى النفس او فى كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما لا يختلف باختلاف الاماكن وكان هذا كمن امر بان يتصدق درهما من ماله باليد اليمنى فشلت يده اليمنى يجب ان يتصدق باليسرى لان الغرض به يحصل فكذا هنا واما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب لا يجوز ولما كان الوقت تبعا غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوطه ماهو المقصود الكلى وهو اصل العبادة كمن اتلف مثليا او عجز عن تسليم المثل صورة يسقط عنه ذلك للعجز و لا يسقط بسقوطه ماهو المقصود وهو المثل معنى فيجب عليه القيمة كذا هنا * قال الشيخ ابو المعين رحمه الله القضاء مثل الاداء

﴿وان﴾

وان لم يكن فى الفضيلة مثله و المثلية فى حق ازالة المأثم لا فى احراز الفضيلة وكذا جميع عبادات اصحاب الاعذار كالمومى وغيره يقوم مقام العبادات الكاملة فى حق ازالة المأثم لا فى حق احراز الفضيلة * ولما ثبت ان النص معقول المعنى تعدى الحكم وهو وجوب القضاء به الى الفروع وهى الواجبات بالنذر الموقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها * وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم ان مثل العبادة لا يصير عبادة الا بالنص لانا قد سلمنا ذلك ولكن الكلام فى ان الفعل الذى قد شرع عبادة فى غير هذا الوقت حقا للعبد هل يجب اقامته مقام الفعل الواجب فى الوقت عند فواته فنقول بانه يجب لان الشرع قد اقامه فى الصوم والصلوة بمعنى معقول فيقاس عليهما غيرهما * وقد خرج الجواب ايضا عن الجمعة وتكبيرات التشريق لان سقوطهما للعجز لان اقامة الخطبة مقام ركعتين غير مشروع للعبد فى غير ذلك الوقت فبمضى الوقت يتحقق العجز فيه ويلزمه صلوة الظهر لان مثلها مشروع للعبد بعد مضى الوقت * وكذا الجهر بالتكبير دبر الصلوات غير مشروع للعبد فى غير ايام التكبير بل هو منهى عنه لكونه بدعة فبمضى الوقت يتحقق الفوات فيه فيسقط كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ولا يقال لما وجب القضاء فى الصلوة والصوم بالنص اذ لولاه لما عرف وجوب القضاء كيف يستقيم قولكم القضاء بالامر الذى يوجب الاداء * لانا نقول قد عرفنا بالنص الموجب للقضاء ان الواجب لم يكن سقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل ولهذا سمى قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح تسميته قضاء حقيقة وهذا كمن غصب شيئا وهلك عنده يجب الضمان لورود النصوص الموجبة له ولكنه يضاف الى الغصب السابق الموجب للاداء وهو رد العين والنصوص لطلب التفريغ عن ذلك الواجب فكذا هنا * قال الشيخ رحمه الله فى شرح التقويم الفريق الاخر قالوا الفائت مضمون عليه لانه واجب الاداء وما وجب اداؤه اذا فات يصير مضمونا عليه كالمغصوب وان لم يكن اداؤه واجبا وكانت امانة عنده يضمن بالتفويت ايضا فثبت انه صار مضمونا عليه عند الفوات وله مثل مشروع عنده مملوك له وهو النفل فانه شرع عبادة بحكم الامر واداء المثل من عنده عن الفائت المضمون امر ثابت بالكتاب والسنة والاجماع فلا يحتاج الى امر مبتدأ وهو الاصح قوله (وبيان ذلك) اى بيان الوجوب بذلك السبب * فى هذا اى فى المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة * وهو معقول اى وجوب القضاء يدرك بالعقل * وسقط فضل الوقت الى كذا ضمن فيه معنى الانتهاء اى سقط منتهيا الى غير مثل بان لم يجب من جنسه * والى غير ضمان بان لم يجب من خلاف جنسه ايضا * فاذا عقل هذا اى المعنى الذى ذكرنا فى المنصوص وهو الصوم والصلوة وجب القياس به * وهكذا الكلام يشير الى ان ثمرة الاختلاف تظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه * ولكن ذكر ابو اليسر فى اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او نذر ان يصلى فى هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم والشهر ولم يف فالقضاء واجب بالاجماع بين الفريقين

وبيان ذلك ان الله تعالى اوجب القضاء فى الصوم بالنص فقال فعدة من ايام اخر وجائت السنة بالقضاء فى الصلوة قال النبى عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقلنا نحن وجب القضاء فى هذا بالنص وهو معقول فان الاداء كان فرضا فاذا فات فات مضمونا وهو قادر على تسليم مثله من عنده لكون النفل مشروعا له من جنسه امر بصرف ماله الى ما عليه وسقط فضل الوقت الى غير مثل والى غير ضمان الا بالاثم ان كان عامدا للعجز فاذا عقل هذا وجب القياس به فى قضاء المنذورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف

ولكن على قول الفريق الاول بسبب اخر مقصود غير النذر وهو التفويت وعلى القول الاخر بالنذر * واعلم ان التفويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة نص مقصود فكانه اذا فوّت فقد التزم المنذور ثانيا فعلى هذا اذا فات لا بالتفويت بان مرض او جن فى الشهر المنذور صومه او اغمى عليه فى اليوم المنذور فيه الصلوة يجب ان لا يقضى عندهم لعدم النص المقصود صريحا او دلالة فتظهر ثمرة الاختلاف * ولكن ما ذكر شمس الائمة ان وجوب القضاء بدليل اخر وهو تفويت الواجب عن الوقت على وجه هو معذور فيه او غير معذور يشير الى ان الفوات بمنزلة التفويت عندهم فى ايجاب القضاء فح لا يظهر فائدة الاختلاف فى الاحكام بين اصحابنا وانما يظهر فى التخريج قوله (وهذا اقيس) اى قول العامة اقرب الى المعقول مما ذهب اليه الفريق الاول * واشبه بمسائل اصحابنا اى اوفق لها فانهم قالوا ان قوما فاتتهم صلوة من صلوات الليل فقضوها بالنهار بالجماعة جهر امامهم بالقرأة ولو فاتتهم صلوة من صلوات النهار فقضوها بالليل لم يجهر امامهم بالقرأة ومن فاتته صلوة فى السفر فقضاها فى الحضر صلى ركعتين ولو فاتته فى الحضر فقضاها فى السفر صلى اربعا كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله وفى اعتبار حالة وجوب الاداء دون وجوب القضاء دليل على انه يجب بالسبب السابق * ولا يلزم عليه ما اذا فاتته صلوة فى المرض الذى يعجز فيه عن القيام والركوع والسجود فيقضيها فى حالة الصحة او على العكس حيث يعتبر فيه حالة القضاء لا حالة الاداء حتى وجب عليه القيام والركوع والسجود فى الفصل الاول مع ان الاداء لم يجب بهذه الصفة ولم يجب عليه فى الفصل الثانى مع ان الاداء وجب بهذه الصفة فهذا يدل على انه وجب بدليل اخر كما قال الفريق الاول * لانا نقول السبب فى حق الاداء انعقد فى الفصلين موجبا للقيام والركوع والسجود باعتبار توهم القدرة مجوزا للانتقال الى الخلف وهو القعود او الايماء عند العجز ان اختار الفعل فى هذه الحالة فكذلك عمله فى حق القضاء من غير تفاوت فاذا فاتته صلوة فى حالة المرض او الصحة فقد فاتته صلوة كاملة بقيام وركوع وسجود كان له فيها ولاية الانتقال الى الخلف عند الفعل للعجز فاذا قضاها فهى بتلك الصفة بعينها فان وجد شرط النقل فى هذه الحالة كان له ذلك والا فلا كما فى الاداء الا ترى انه لو افتتحها فى الوقت قائما ثم حدث به عجز كان له ان يتمها قاعدا وبايماء ولو افتتحها قاعدا ثم زال العجز كان له ان يتمها قائما فاذا ثبت الانتقال فى الاداء فكذلك فى القضاء وهذا كمن وجب عليه التيمم ثم قدر على الماء او على العكس لا يجوز له التيمم فى الفصل الاول ويجوز فى الفصل الثانى لان السبب انعقد موجبا للطهارة بالماء فى الحالين لتوهم حدوث الماء مجوزاً للانتقال الى الخلف وهو التراب عند العجز فان اقدم على الفعل حالة العجز كان له ولاية الانتقال الى الخلف والا فلا فكذا هذا بخلاف السفر والحضر فان السبب هناك قد تقرر موجبا للركعتين او الاربع فلا يتغير ذلك فى القضاء ﴿ فان قيل ﴾ قد ذكرتم ان القضاء انما يجب اذا كان قادرا على المثل والا سقط فينبغى ان لا يجهر الامام فى قضاء صلوة الليل اذا قضوها بالنهار

وهذا اقيس واشبه بمسائل اصحابنا

﴿لان﴾

لان الجهر بالقرآة فى نافلة النهار غير مشروع وكذا ينبغى ان لا يلزمه قضاء المغرب لانه ليس له نافلة مشروعة على هيئة المغرب ﴿قلنا﴾ انما يشترط لصحة القضاء كون النفل مشروعا من غير نظر الى الكيفية والكمية فانه يجب قضاء الظهر مع ان النفل لم يكن مشروعا على صفة الظهر ركعتان بقراءة وركعتان بغير قراءة وكذا لا يجوز التسليم على رأس الركعتين فى قضاء الظهر ويجوز فى النفل فعلم ان المعتبر ما قلنا كذا اورد شيخى فى فرائد الجامع الكبير ناقلا عن استاذه مولانا بدر الدين الكردى رحمهما الله * واجيب ايضا فى جنس هذه المسائل بان الشرع لما امره بالقضاء على هذه الهيئة والصفة عرفنا ان له نفلا يصلح للصرف الى ما عليه ولكن يظهر ذلك فى ضمن فعل القضاء لا مطلقا كما ان له ان يعين احد الاشياء الثلاثة فى كفارة اليمين ضرورة التخيير ولكن يثبت ذلك فى ضمن الفعل لا ان يعينه بالقول ابتداء وكما ان للاب ان يتملك جارية الابن ولكن فى ضمن الفعل لا ان يتملكها ابتداء ونظائره كثيرة قوله (ولهذا قلنا) اى ولما ذكرنا ان ما قدر عليه يجب ولا يسقط بسقوط ما عجز عنه قلنا اذا فاتته صلوة فى ايام التشريق وجب قضاؤها بلا تكبير اى فى غير ايام التشريق * والمسئلة على اربعة اوجه * ان تركها قبل ايام التشريق ثم قضاها فى هذه الايام لا يكبر وعن ابى يوسف انه يكبر لانه قدر على وجه الكمال فيلزمه كالمريض اذا فاتته صلوة بايماء فقضاها فى الصحة يقضيها بركوع وسجود * وانا نقول الجهر بالتكبير لم يشرع الا مقدرا فلو كبر للفائتة يكون زيادة على ذلك المقدر * وان تركها فى ايام التشريق فقضاها فى غير ايام التشريق وهى مسئلة الكتاب فانه لا يكبر وقال الشافعى رحمه الله يكبر ليكون القضاء على حسب الفوات * وانا نقول الجهر بالتكبير بدعة الا فى زمان مخصوص فيبطل بفوته كرمى الجمار يسقط بانقضاء ايام النحر وكالجمعة وكالاضحية وصار كالصحيح اذا نسى صلوة فقضاها فى المرض يقضيها بايماء * وان قضاها فى ايام التشريق من العام القابل وحده او بجماعة لا يكبر ايضا لان الزيادة على المشروع بدعة * فاما اذا قضاها فى هذه الايام من هذه السنة بجماعة فانه يكبر لان وقت التكبير قائم ولو كبر لا يزيد على المشروع فى هذه الايام فيكبر ليكون القضاء على حسب الفوات كذا ذكر شمس الاسلام الاوزجندى فى شرح الجامع * وذكر الشيخ فى شرح الجامع فى هذه المسئلة انه انما يكبر لان التكبير جهرا مشروع فيها ويصلح ان يكون مشروعا فى حق النوافل الا انه لم يؤد لفقد شرطه وهو الجماعة فظهر ذلك فى حق الصرف الى ما عليه لانه مثل لما فات بجماعة وعندهما لم يكبر فى النوافل احتياطا فظهر ذلك فى حق ما عليه ايضا ولا يشترط الجماعة عندهما للتكبير كما فى الاداء ﴿ فان قيل ﴾ انه قد عجز عن صفة الجهر لا غير لان اصل التكبير مشروع فينبغى ان لا يسقط الاصل مع القدرة عليه بالعجز عن الوصف فيجب عليه التكبير خفية ﴿قلنا﴾ قد ذكرنا ان الوصف اذا كان مقصودا يسقط الاصل بفواته وههنا كذلك لان التكبير فى هذه الايام من الشعائر وذلك يختص بصفة الجهر فيسقط بسقوطه لعدم حصول المقصود بالاصل بدون الوصف قوله (ويتفرع عن هذا الاصل) وهو ان القضاء يجب

ولهذا قلنا فى صلوة فاتت عن ايام التشريق وجب قضاؤها بلا تكبير لانه لا تكبير عنده فى ساير الايام ثم لم يسقط ما قدر عليه بهذا العذر ويتفرع من هذا الاصل مسئلة النذر بالاعتكاف فى شهر رمضان اذا صامه ولم يعتكف انه يقضى اعتكافه ولا يجزى فى رمضان اخر قالو الا ان القضاء انما وجب بالتفويت ابتداء لا بالنذر والتفويت سبب مطلق عن الوقت فصار كالنذر المطلق لكنا نقول انما وجب القضاء فى هذا بالقياس على ما قلنا لا بنص مقصود فى هذا الباب واذا ثبت هذا لم يكن بد من اضافته الى السبب الاول

بما وجب به الاداء عند عامة مشايخنا وبنص مقصود عند آخرين مسئلة النذر بالاعتكاف
وهى ان يقول لله على ان اعتكف شهر رمضان او ان اعتكف هذا الشهر سواء عينه باسمه
العلم او بالاشارة فصامه ولم يعتكف لزمه ان يقضى الاعتكاف متتابعا بصوم مبتدأ وعند
الحسن بن زياد لاشئ عليه وهو احدى الروايتين عن ابى يوسف وزفر رحمهم الله لانه
التزم اعتكافا بصوم لااثر للاعتكاف فى وجوبه ولا سبيل الى قضائه فى شهر آخر لانه يلزمه
بصوم للاعتكاف اثر فى وجوبه فيزيد على ماالتزمه فوجب ان يبطل * وجه الظاهر على
مذهب الفريق الاول هو ان القضاء انما يجب بالتفويت ابتداء لا بالدليل الذى تعلق
به الاصل والتفويت سبب مطلق عن الوقت اى لايخص القضاء بوقت دون وقت
كالاوامر المطلقة فصار كانه قال بعد فوات الوقت لله على ان اعتكف
شهرا متتابعا الا انا قد ذكرنا ان التفويت بمنزلة التنصيص ثانيا على الايجاب فلذلك يلزمه الاعتكاف
بصوم مقصود * واما الفريق الثانى فانهم يقولون الواجب بالنذر بمنزلة الواجب بالامر وذلك
مضمون بالقضاء فكذلك هذا واذا وجب صار من ضرورته ايجاب الفضل لان تحمل الفضل
احق من ابطال الاصل فان لم يقضه حتى جاء شهر رمضان من قابل فقضى فيه لم يجز عندنا خلافا
لزفر رحمه الله لان الصوم شرط الاعتكاف والشرط يعتبر وجوده تبعا لا وجوده قصدا كالطهارة
ولهذا صح نذره بهذا الاعتكاف فكان كمن نذر ان يصلى ركعتين وهو متطهر يجوز له ان يصلى
المنذور بتلك الطهارة فان انتقض وضوءه يلزمه التوضى لاداء المنذور فان توضأ
لصلوة اخرى يجوز له ان يصلى المنذور بتلك الطهارة فكذا هذا * ولنا انه اذا لم يعتكف
حتى وجب القضاء عليه صار التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت على القول الاول
او صار ذلك النذر مطلقا عن الوقت على القول الثانى فلا يتأدى بصوم رمضان وهذا لان
الصوم وان كان شرطا ههنا لكنه مما يلتزم بالنذر بخلاف الطهارة لانها مما لا يلتزم بالنذر اصلا
ولما اثر النذر فى ايجابه لا يتأدى بواجب اخر كذا فى شرح الجامع للمصنف وشمس الاسلام
رحمهما الله * واذا عرفت هذا فاعلم ان الفريق الاول استدلوا بهذه المسئلة على صحة
مذهبهم بوجهين * احدهما انهم قالوا لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان ينبغى ان يبطل
فيما اذا صام ولم يعتكف كما قال ابو يوسف رحمه الله لان السبب الاول لااثر له فى ايجاب
الصوم كما ذكرنا ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم ولا يمكن ايجاب صوم بلا موجب فيبطل
ولم يبطل باتفاق بيننا فعرفنا انه وجب بسبب آخر اوجب الصوم والثانى انه لو كان
واجبا بما وجب به الاداء وهو الامر بالوفاء بالنذر لجاز قضاؤه فى الرمضان
الثانى كما قال زفر رحمه الله لانه مثل الاول فى كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وصحة اداء
الاعتكاف به ومع هذا لم يجز فعرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الذى يجب
به الاداء وفى قول الشيخ انه يقضى اعتكافه ولا يجرى فى شهر رمضان الاخر اشارة
الى الوجهين والدليل على الوجهين واحد وهو ان التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت
فلهذا لم يفصل بينهما * وقوله لكنا نقول استدراكا عما قالوا انه يجب بالتفويت ولهذا ذكر

الاترى انه يجب بالفوات مرة وبالتفويت اخرى الا ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا اثر فى ايجابه وانما جاء هذا النقصان فى مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا تتمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحيوة والموت فلم يثبت القدرة فسقط

كلمة الحصر اى لا يجب الا بكذا * فى هذا اى فى النذر * بالقياس على ما قلنا من الصلوة والصوم
* لا بنص مقصود وهو التفويت * وفيه اشارة الى ان التفويت كنص مقصود عندهم * فى هذا
الباب وهو النذر * واذا ثبت هذا اى عدم وجوب القضاء بنص مقصود بالدليل الذى
ذكره لم يكن بد من اضافة وجوب القضاء الى السبب الاول وهو النذر قوله (الاترى
انه يجب بالفوات مرة) استدلال على انه لا يمكن اضافته الى التفويت لانه لو كان كذلك يلزم
ان لا يجب فى الفوات وذلك بان جن او اغمى عليه او مرض حتى فاته المنذور لا باختياره
اذ لا يمكن ان يجعل فوات المنذور ح بمنزلة نذر ابتدائى لانه لا بد فيه من كونه مختارا ولا اختيار
فى الفوات فلا يكون الفوات بمنزلة نص مقصود ولما وجب فى الفوات كما وجب فى التفويت
يضاف الى معنى يشملهما وهو السبب الاول * وصورة الفوات فى مسئلة الاعتكاف بان
مرض مرضا لا يمنعه من الصوم ويمنعه من الاعتكاف بان صار مبطونا او نحوه قوله (الا
ان الاعتكاف) جواب سؤال يرد عليه وهو انه لو كان مضافا الى السبب الاول فكيف وجب
زائدا على ما اوجبه السبب الاول مع ان الحكم لا يزيد على العلة فقال نعم الا ان مطلق الاعتكاف
الواجب من غير نظر الى تقيده بوقت او عدم تقيده به * او الاعتكاف الواجب الذى هو
مطلق عن الوقت * يقتضى صوما للاعتكاف اى للنذر الذى يوجبه اثر فى ايجابه لان
الصوم شرطه وشرط الشئ تابع له وما لا يتوسل الى الواجب الا به يجب كوجوبه تبعا له *
وقيد بالواجب لان فى الاعتكاف النفل لا يشترط الصوم فى ظاهر الرواية وروى الحسن
عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يشترط فيه الصوم ايضا لان الصوم فيه كالطهارة فى
الصلوة فعلى هذا لا يكون الاعتكاف النفل اقل من يوم ووجه الظاهر ان مبنى النفل على
المساهلة والمسامحة حتى يجوز صلوة النفل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا مع القدرة
على النزول والواجب لا يجوز قال محمد رحمه الله اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو
معتكف ما اقام تارك له اذا خرج فيثبت ان الظاهر ما ذكرنا كذا فى المبسوط * غير انه امتنع
وجوب الصوم بوجوب هذا الاعتكاف * بعارض على شرف الزوال وهو شرف الوقت *
وهو معنى قوله وانما جاء هذا النقصان اى عدم اقتضاء الاعتكاف صوما له اثر فى ايجابه
بعارض شرف الوقت اى بتقيد الاعتكاف واتصاله بوقت شريف لا يقبل ايجاب الصوم
من جهة العبد لشرفه * او معناه انما لم يوجب هذا الاعتكاف صوما لانه يضاف الى شهر
شريف فكان الاعتكاف فيه افضل من غيره قال عليه السلام * من تقرب فيه بخصلة من خصال
الخير كان كمن ادى فريضة فيما سواه ومن ادى فريضة فيه كان كمن ادى سبعين فريضة فيما سواه *
فاكتفى فيه بصوم الشهر لادراك هذه الفضيلة * وما ثبت بشرف الوقت وهو زيادة فضيلة
حصلت لهذا الاعتكاف بسبب شرف الوقت فقد فات بفوات الوقت اصلا لانه لا يتمكن
من اكتساب مثله الا بادراك العام القابل وذلك متردد لاستواء الحيوة والممات فى هذه المدة
فلا يثبت به القدرة * فسقط اى استدراك ما ثبت بشرف الوقت واكتساب مثله للعجز كما

في الصوم والصلوة بعد خروج الوقت * فبقى اى الاعتكاف مضمونا في الذمة * باطلاق
الاعتكاف اى باطلاق مايوجب الاعتكاف وهو النذر السابق عن الوقت كالامر بالصلوة بعد
خروج الوقت * ولما صار النذر بالاعتكاف مطلقا بزوال العارض وجب به الصوم المقصود
ولم يتأد في الرمضان الثاني كما لوكان ذلك النذر مطلقا ابتداء لانه يريد بذلك صرف
الواجب الى الواجب الآخر وليس له ذلك * فصار الحاصل ان الفريق الاول جعلوا
التفويت كالنذر المطلق والعامة جعلوا النذر السابق بعد زوال العارض كالنذر المطلق *
ولا يقال لما صار النذر السابق كالمطلق بعد زوال العارض حتى وجب به الصوم المقصود لزم
ان لا يتادى بصوم القضاء فيما اذا لم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف في قضاء الصوم متتابعا كما لوكان
النذر مطلقا ابتداء * لانا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز ان يكون
باعتبار شرف الوقت ويجوز ان يكون باعتبار اتصاله بصوم الشهر فان زال شرف الوقت
لم يزل الاتصال لبقاء الخلف فيجوز لبقاء احدى العلتين قوله (وكان هذا احوط الوجهين)
قيل الوجهان ايجاب القضاء بالسبب الذي وجب به الاداء وايجابه بسبب اخر مقصود
والاول احوط لانه لو اضيف الى سبب آخر يجب ان لا يلزم عليه القضاء عند الفوات والاول
يوجب القضاء عند الفوات والتفويت جميعا فكان اولى * والاولى ان يقال الوجهان
ايجاب القضاء بصوم مقصود واسقاطه بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر
ايجاب الصوم بلا موجب كما قاله ابو يوسف رحمه الله فايجاب القضاء احوطهما لان فيه اسقاط
النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب تبعه لوجوبه وفي الوجه الاخر اسقاط
اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع وقد امكن اعتبار هذا الوجه مع رعاية الاصل الذي مهدناه
بالطريق الذي قلنا وبيان الامكان ان الزيادة التي تثبت بسبب شرف الوقت للعبادة احتملت
السقوط بزوال الوقت كما بينا في الصوم والصلوة * فالنقصان وهو عدم وجوب الصوم به *
والرخصة الواقعة بالشرف وهي الاكتفاء بصوم الوقت لان يحتمل السقوط والعود الى
الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن
الرخصة الى العزيمة ولما عاد الى الكمال لم يتأد في الرمضان الثاني * وفي بعض النسخ والنقصان
بالواو والنصب عطفا على السقوط وليس بمستقيم لان السقوط ح يرجع الى الزيادة والنقصان
يرجع الى محل الزيادة وهو الصوم والصلوة فيختلف الضمير المستكن في احتمل فيختل الكلام *
ولان السقوط في قوله لان يحتمل السقوط راجع الى النقصان والعود الى الكمال راجع الى
الرخصة وفي عطف النقصان على السقوط ابطال هذه اللطيفة فكانت النسخة الاولى اولى قوله
(وفي غير الموقتة) كسجود التلاوة واداء الزكوة وصدقة الفطر والكفارات * ابدا اى في
العمر لان جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو موقت * وهذا على مذهب من قال الامر
المطلق لا يوجب الفور ظاهر وهو مذهب عامة اصحابنا وكذا على مذهب بعض القائلين
بالفور لان اول اوقات الامكان وان تعين عندهم الا ان بفوته لا يصير قضاء لان معنى

فبقى مضمونا باطلاقه
وكان هذا احوط
الوجهين لان ماثبت
بشرف الوقت من
الزيادة احتمل السقوط
فالنقصان والرخصة
الواقعة بالشرف
لان يحتمل السقوط
والعود الى الكمال
اولى واذا عاد لم يتأد
في الرمضان الثاني
والاداء في العبادات
يكون في الموقتة
في الوقت وفي
غير الموقتة ابدا

هذا الامر افعل في الوقت الاول فان اخرت ففي الثاني والثالث الى آخر العمر فيكون اداء
لا قضاء * فاما عند الباقين منهم اذا فات عن اول اوقات الامكان فانه يصير قضاء لان اول ازمنة
الامكان وقت مقدر كوقت الصلوة ولهذا من شرط منهم الامر الجديد في القضاء شرطه ههنا
كذا في الميزان وغيره * على ما نبين من بعد يعني قبيل باب النهي * والمحض منه اى الخالص
الكامل من الاداء * هو الذي يؤديه الانسان ملتبسا بوصفه كما شرع مثل الصلوة بجماعة لان
هذه صلوة توفر عليها حقها من الواجبات والسنن والآداب لما بينا ان الاداء ينبئ عن الاستقصاء
وشدة الرعاية وفيها ذلك * وهذا في الصلوة التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر
في رمضان والتراويح فاما فيما لم تسن الجماعة فيه مثل عامة النوافل والوتر في غير رمضان
فالجماعة فيها صفة قصور عندنا كالاصبع الزائدة * فاداء فيه قصور لعدم وصفه المرغوب
فيه شرعا وهو الجماعة فان الصلوة بالجماعة تفضل على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة
كما نطق به الحديث * الجهر ساقطا اى وجوبه والجهر صفة كمال في الصلوة بدليل وجوب
السجدة بتركه * ولما كان الاداء منقسما اقساما ثلاثة لانه اما ان اديت الصلوة كلها مع الجماعة
او بعضها وذلك البعض اما ان كان اول الصلوة او غيره اعاد قوله والشارع مع الامام في الجماعة
اى الذي شرع معه واتمها معه مؤد اداء محضا اى كاملا ليبين القسمين الاخرين قوله
(والمسبوق ببعض الصلوة) اى الذي فاته اول الصلوة مع الامام بان فاتته الركعة الاولى او اكثر
مؤد ايضا لانه يؤديها في الوقت * لكنه منفرد في اداء ما سبق به لان الاقتداء لم يتحقق
فيما فرغ الامام من ادائه * فكان اى المسبوق فيه مؤديا اداء قاصرا او فعله اداء قاصرا
ولكن فعله في القصور دون فعل المنفرد من وجهين * احدهما ان صفة الجماعة موجودة
ههنا في البعض بخلاف المنفرد * والثاني انه وان كان منفردا فيما سبق به حتى لزمه القراءة
وسجود السهو لو سها فيه لكنه مقتد فيه باعتبار التحريمة لانه ادركها مع الامام وهي شيء
واحد ولهذا لا يصح اقتداء الغير به فكان الذي صلى بغير امام منفردا في الكل اداء وتحريمة
والمسبوق منفردا في البعض اداء لا تحريمة فكان قصوره دون الاول بدرجتين قوله (ومن
نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه * او احدث اى صار محدثا وهو المسمى باللاحق اى الذي
ادرك اول الصلوة وفاته الباقي * مؤد اى باعتبار بقاء الوقت اداء * يشبه القضاء باعتبار
فوات ما التزمه من الاداء مع الامام بفراغه * ولما كانت الجهة مختلفة صح اجتماعهما في فعل
واحد مع كونهما متنافيين * وانما جعلنا فعله اداء يشبه القضاء لا على العكس لانه باعتبار
اصل الفعل مؤد وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع * ثم من المعلوم ان القضاء يقوم
مقام الاداء فكان هو في حكم المقتدي دون المنفرد حتى لا يلزمه القراءة وسجود السهو
لو سها كالمقتدي * وكان فعله في القصور دون فعل المسبوق لانه مؤد باعتبار الوقت وقاض
صفة الجماعة فيما فاته مع الامام فكان اداؤه كاملا بعضه حقيقة وبعضه حكما * يوضح ما ذكرنا
ما قال محمد رحمه الله في ايمان الجامع لو قال عبدي حر ان صليت الجمعة مع الامام فسبق فيها بركعة
لم يحنث لانه انما صلى معه ركعة فاما الاخرى فلا لان المسبوق منفرد لا امام له * ولو افتتح مع

على ما نبين ان شاء الله
تعالى والمحض ما يؤديه
الانسان بوصفه
على ما شرع مثل
الصلوة بالجماعة فاما
فعل الفرد فاداء فيه
قصور الا ترى ان
الجهر عن المنفرد
ساقط والشارع مع
الامام في الجماعة
مؤد اداء محضا
والمسبوق ببعض
الصلوة مؤد ايضا
لكنه منفرد فكان
قاصرا ومن نام خلف
الامام او احدث
فذهب يتوضاء ثم
عاد بعد فراغ الامام
فهذا مؤد اداء يشبه
القضاء

الامام ثم نام حتى سلم الامام ثم قام فصلى حنث لان النائم الذى يقضى مثل ما انعقد له احرام الامام مقتد به كذا ذكر الشيخ فى جامعه (فان قيل) قد جعل صاحب الشرع المسبوق قاضيا بقوله وما فاتكم فاقضوا فكيف يستقيم جعله مؤديا (قلنا) قد بينا ان استعمال احدى العبارتين مكان الاخرى مجازا جائز وانما سمى المسبوق قاضيا مجازا لما فعله من اسقاط الواجب او باعتبار حال الامام واليه اشار فى قوله وما فاتكم ونحن انما جعلناه مؤديا باعتبار حاله * ويؤيده ما اورده الامام محمد بن اسماعيل رحمه الله فى الصحيح وما فاتكم فاتموا * اشار الى اكثر هذه اللطائف شمس الائمة رحمه الله قوله (الا ترى انهم) اى المشايخ استدلال على شبه القضاء * فى الوقت حتى لو اقتدى به خارج الوقت لا يتغير بمغير بحال بالاتفاق * ثم سبقه الحدث اى قبل فراغ الامام * ثم سبقه الحدث اى بعد الفراغ ضرورة * فدخل فى مصره فى الصورتين بعد فراغ الامام * او نوى الاقامة اى فى موضع الاقامة والوقت باق اذ لو لم يكن باقيا يصلى ركعتين وان تكلم بلا خلاف انه يصلى ركعتين باعتبار معنى القضاء * ولو تكلم اى هذا المسافر اللاحق بعد وجود المغير صلى اربعا لزوال شبه القضاء بالخروج عن التحريمة المشتركة وبقاء الوقت فيتغير فرضه * وعكس هذه المسئلة مسافر احدث فانفتل ليأتى مصره فيتوضأ ثم علم ان امامه ماء فانه يتوضأ ويصلى اربعا * فان تكلم صلى ركعتين لانه حين عزم على الانصراف الى اهله فقد صار مقيما وبعدما صار مقيما فى صلوة لا يصير مسافرا فيها لان السفر عمل وحرمة الصلوة تمنعه من مباشرة العمل بخلاف الاقامة لانها ترك السفر وحرمة الصلوة لا تمنعه عن ذلك فاذا تكلم فقد ارتفعت حرمة الصلوة وهو متوجه امامه على عزم السفر فصار مسافرا كذا فى المبسوط بعد اى بعد وجود المغير ولو تكلم اى هذا الرجل المسبوق * فالحاصل ان المسبوق يصلى اربعا بعد وجود المغير سواء فرغ الامام او لم يفرغ تكلم او لم يتكلم لانه مؤد * وكذا اللاحق اذا تكلم او لم يفرغ امامه * فاما اذا فرغ امامه ثم وجد المغير والوقت باق فانه يصلى ركعتين عندنا وقال زفر رحمه الله يصلى اربعا لانه اما ان يعتبر اللاحق بالمسبوق نظرا الى انفراده حقيقة او بالمقتدى نظرا الى الاقتداء حكما والحكم فى صلوتهما انها تتغير بالمغير فكذا اللاحق * وانا نقول اللاحق مع كونه مقتديا ليس بمؤد لانه يستحيل ان يجعل مؤديا خلف الامام ولا امام له بل هو قاض شيئا فاته مع الامام وجعل كانه خلف الامام فى الحكم لان العزيمة فى حقه ان يؤدى مع الامام لانه مقتد لكن الشرع جوز الاداء بعد فراغ الامام اذا فاته الاداء بعذر وجعل اداؤه فى هذه الحالة كالاداء مع الامام وهذا هو تفسير القضاء لان معناه ان يؤدى شيئا بمثل ما وجب عليه قبل ذلك فصار اللاحق بمنزلة القاضى الحقيقى بعد الوقت فلا يؤثر فى فعله نية الاقامة * وهذا لان المغير لم يتصل بالاصل لانقضائه فلم يتغير فى نفسه فلا يتغير ما بنى عليه وهو القضاء بخلاف المسبوق فانه منفرد مؤد شيئا عليه فى الحال وكذا الذى خلف الامام حقيقة لانه مؤد فى الحال فيجوز ان تعمل نية الاقامة

الا ترى انهم قالوا فى مسافر اقتدى بمسافر فى الوقت ثم سبقه الحدث او نام حتى فرغ الامام ثم سبقه الحدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة وهو فى غير مصره والوقت باق انه يصلى ركعتين ولو تكلم صلى اربعا ولو كان الامام بعد لم يفرغ او كان هذا الرجل مسبوقا صلى اربعا كما فى المسئلة الاولى

واصل هذا ان هذا مؤد باعتبار الوقت لكنه قاض باعتبار فراغ الامام لانه كانه خلف الامام لانه فى الحقيقة خلفه فصار قاضيا لما انعقد له احرام الامام بمثله والمثل بطريق القضاء انما يجب بالسبب الذى اوجب الاصل فالم يتغير الاصل لم يتغير المثل فاذا لم يفرغ الامام حتى وجد من المقتدى ما يوجب اكمال صلوته تمت صلوته بنية اقامته او بدخول مصره لانه مؤد فى الوقت فاما اذا فرغ الامام ثم وجد ما ذكرنا فانما اعترض هذا على القضاء دون الاداء فاذا لم يتغير الاداء لم يتغير القضاء كما اذا صار قضاء محضاً بالفوات عن الوقت ثم وجد المغير واذا تكلم فقد بطل معنى القضاء وعاد الامر الى الاداء فتغير بالمغير لقيام الوقت بخلاف المسبوق ايضا لانه مؤد ولهذا قلنا فى اللاحق لا يقرء ولا يسجد للسهو بخلاف المسبوق لما بينا انه قاض لما انعقد له احرام الجماعة واما القضاء فنوعان اما بمثل معقول فكما ذكرنا واما بمثل غير معقول فمثل الفدية فى الصوم

فى تغير صلوته وصلوته محتملة للتغير مع وصف التبعية بدليل انه يجوز ان يكون صلوته على خلاف وصف صلوة الامام فى الابتداء فجاز فى البقاء * ولانه منفرد فيما سبق واثر التغير يظهر فيه وهو ليس بتابع فيه كذا فى مبسوط الشيخ رحمه الله (فان قيل) نية الامام انما لم تعتبر لخروجه عن حرمة الصلوة فاما المقتدى فهو فى حرمة الصلوة فيكون نيته معتبرة (قلنا) المقتدى تبع فيجعل كالخارج من الصلوة حكما بخروج امامه منها كذا فى مبسوط شمس الائمة رحمه الله قوله (واصل ذلك * استدل اولا بالحكم على صحة المذهب ثم بين المعنى فيه فقال واصل ذلك اى اصل ما ادعينا من شبه القضاء فى فعل اللاحق * ان هذا اى اللاحق * وقوله كانه خلف الامام لانه فى الحقيقة خلف الامام نفى لقول زفر رحمه الله فانه جعله مؤديا خلف الامام حقيقة حيث جعل اللاحق والمؤدى خلف الامام سواء كما بينا * فصار اى اللاحق قاضيا لما انعقد له احرام الامام بمثله الباء تتعلق بقاضيا والضمير عائد الى ما وفى هذه العبارة نوع تسامح لانه لا يقضى ما انعقد له احرام الامام وانما يقضى ما انعقد له احرام نفسه من المتابعة له والمشاركة معه فى الفعل الذى فاته بفراغ الامام الا ان المتابعة والمشاركة لما لم تتحقق بدون فعل الامام جعل فعل الامام اصلا * فما لم يتغير الاصل اى ما دام الاصل وهو الاداء لا يقبل التغير لا يتغير المثل لان القضاء خلف الاداء والخلف لا يفارق الاصل * وقد تم هنا بيان الاصل * ثم شرع فى ترتيب الفروع المذكورة عليه فقال فاذا لم يفرغ الامام وقد وجد المغير فى صلوة المقتدى تمت صلوته لعدم المانع للمغير من العمل لقبول الاصل التغير لانه مؤد من كل وجه فاعتراض المغير يؤثر فيه قوله (بخلاف المسبوق) متصل بقوله ثم وجد المغير او بقوله فاذا لم يتغير الاداء لم يتغير القضاء * وانما قال ايضا لئلا يتوهم ان مسئلة المسبوق تخالف مسئلة التكلم لان ظاهر الكلام يقتضى ذلك لولاه فقوله ايضا يدل على ان مسئلة التكلم توافق مسئلة المسبوق وانهما تخالفان مسئلة اللاحق فعلى هذا لو قيل وبخلاف بالواو لاستقام المعنى كما استقام بدونها وكان عطفا على مسئلة التكلم من حيث المعنى والتقدير بخلاف ما اذا تكلم وبخلاف المسبوق ايضا ﴿قوله واما القضاء فنوعان) اى القضاء الخالص نوعان فاما الذى شابه معنى الاداء فقسم آخر * او معناه ان القضاء بالنظر الى كون المثل معقولا وغير معقول نوعان فيدخل فيه جميع اقسامه لان القضاء الذى فيه معنى الاداء لا يخلو من ان يكون قضاء بمثل معقول او غير معقول * ثم تقسيمه بالنظر الى خلوصه وعدم خلوصه لا يضر بالتقسيم الاول كما ان اللفظ يقسم على اسم وفعل وحرف بالنظر الى معنى ثم يقسم الى مفرد ومركب بالنظر الى معنى آخر ولا يضر ذلك بالتقسيم الاول فكذا هذا * وتقدير الكلام اما القضاء فنوعان قضاء بمثل معقول وقضاء بمثل غير معقول اما القضاء الى آخره وانما اختصر اعتمادا على ما ذكره فى اول الباب ﴿قوله فمثل الفدية فى باب الصوم) فانها شرعت خلفا عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم لعجز الشيخ الفانى ومن بحاله * والفدية والفداء

البدل الذى يتخلص به عن مكروه توجه اليه قوله (وثواب النفقة) اى الانفاق فى الحج باحجاج النائب * واعلم ان الاحجاج عن الغير جائز ولكنه فى الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت وعن المريض الذى لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات فان صح فعليه حجة الاسلام والمؤدى تطوع لانا عرفنا جوازه بحديث الخثعمية وقد ورد فى عجز الشيخوخة وانها دائمة لازمة ولانه فرض العمر فيعتبر فيه عجز يستغرق بقية العمر ليقع به اليأس عن الاداء بالبدن وفى التطوع ليس بمشروط بالعجز حتى ان صحيح البدن اذا احج بماله رجلا على سبيل التطوع عنه يجوز لان مبنى التطوع على التوسع * ثم المتأخرون من اصحابنا اختلفوا فى هذه المسئلة فقال عامتهم للآمر ثواب النفقة ويسقط الواجب عن الآمر فاما الحج فيقع عن المأمور وهو رواية عن محمد رحمه الله لان الحج عبادة بدنية ولا تجرى النيابة فى اداء العبادات البدنية ولكن له ثواب الانفاق لانه فعله فيثاب عليه وانما يسقط عن الآمر الحج امالان الانفاق سبب واقامة السبب مقام المسبب اصل فى الشرع ولان الواجب عليه انفاق المال فى طريق الحج واداء الحج فاذا عجز عن اداء الحج بقى عليه مقدار ما يقدر عليه وهو انفاق المال فى طريق الحج فيلزمه دفع المال لينفقه الحاج فى الطريق والدليل عليه انه يشترط اهلية النائب لصحة الافعال حتى لو امر ذميا لا يجوز ولو كان الفعل ينتقل الى الآمر لشرط اهليته لا اهلية النائب كما فى الزكوة ولا يقال لما لم تجر النيابة فى الافعال ووقعت عن نفسه لزم ان يسقط عن المأمور فرض الحج بهذه الافعال * لانا نقول فرض الحج لا يتأدى الا بنية الفرض او بمطلق النية ولم يوجد وانما وجدت النية عن الآمر * وقال بعضهم الحج يقع عن الآمر وهو اختيار شمس الائمة فى المبسوط وهو ظاهر المذهب لان ظواهر الاخبار فى هذا الباب تشهد به فانه عليه السلام قال لسائلة * حجى عن ابيك واعتمرى * وقال رجل يارسول الله ان ابى مات ولم يحج افيجزئنى ان احج عنه فقال نعم * وحديث الخثعمية فى هذا الباب مشهور على ما سنذكره فدل ان اصل الحج يقع عن المحجوج عنه ولهذا يشترط نية الحج عنه ولو نوى الحج لنفسه يصير ضامنا * يوضحه ان الواجب عليه الفعل لا الانفاق بدليل انه لو حج من غير ان ينفق من ماله يسقط عنه الفرض ولو انفق فى الطريق ولم يحج لا يسقط فثبت ان النيابة فى الفعل * واذا ثبت هذا قلنا قوله وثواب النفقة فى الحج باحجاج النائب انما يصح على المذهب الاول لا على المذهب الثانى لان الفعل فيه اقيم مقام الفعل لا الانفاق * ثم على هذا المذهب بيان ان المماثلة بين الفعل والفعل غير معقولة مع كونها معقولة ظاهرا ان يقال انما جعل فعل نفسه مثلا لفعل نفسه فى قضاء الصلوة والصوم لحصول المشقة واتعاب النفس فى الفعل الثانى كحصولها فى الفعل الاول فاما فعل الغير فلا يحصل به المشقة له فكيف يكون مثلا لفعل نفسه الا ترى انه لا مدخل للقياس فيه حتى لم يجوز ان يقضى الابن صلوة ابيه ولا صيامه بامره وبغير امره ولو كانت المثلية معقولة بينهما لجاز اثباته بالقياس كما فى المنذورات المتعينة قوله (لا صورة ولا معنى

وثواب النفقة فى الحج باحجاج النائب لانا لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية لا صورة ولا معنى فلم يكن مثلا قياساً واما الصوم فمثل صورة ومعنى وكذلك ليس بين افعال الحج ونفقة الاحجاج مماثلة بوجه لكنا جوزناه بالنص

اما عدمها صورة فظاهر * واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف عن قضاء الشهوتين ومعنى الفدية تنقيص المال ودفع حاجة الغير فلم يكن الفدية مثلا للصوم قياسا اى رأيا وفى قوله لانا لا نعقل المماثلة لطف ورعاية ادب ليس ذلك فى قوله فيما بعده وكذلك ليس بين افعال الحج ونفقة الاحجاج مماثلة بوجه يعرف ذلك بالذوق * وانما جاء التفرقة من قبل انه قد قيل ان بين الفدية والصوم مماثلة وهى انه لما صرف طعام يوم الى مسكين فقد منع النفس عن الارتفاق بذلك الطعام فكانه لم يوصل الى نفسه حظها من الطعام يوما وهذا معنى الصوم ولم يقل المماثلة بوجه عن احد بين الانفاق وافعال الحج فكان الشيخ نظر الى ذلك المعنى ونفاه بالطف عبارة وقوله لكنا استدراك من حيث المعنى يعنى لما لم يكن الفدية مثلا معقولا للصوم وكذا الانفاق للحج لا يجوز اثباته بالرأى لكنا جوزناه اى المذكور وهو الفدية بالنص قوله (قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه) اى وعلى المطيقين الذين لا عذر بهم ان افطروا * فدية طعام مسكين نصف صاع من بر او صاع من غيره عندنا * وكان ذلك فى بدء الاسلام فرض عليهم الصوم ولم يتعودوه فاشتد عليهم فرخص لهم فى الافطار والفدية وقرأ ابن عباس يطوقونه ويطيقونه اى يكلفونه على جهد منهم وعسر وهم الشيوخ والعجائز وحكم هؤلاء الافطار والفدية وهو على هذا الوجه غير منسوخ * ويجوز ان يكون هذا معنى يطيقونه اى يصومونه جهدهم وطاقتهم ومبلغ وسعهم كذا فى الكشاف * وذكر فى التيسير وفى قرأة ابن عباس رضى الله عنهما وعلى الذين يطوقونه اى يكلفونه فلا يطيقونه * وفى قرأة حفصة رضى الله عنها وعلى الذين لا يطيقونه وقيل هو الشيخ الفانى فعلى هذا لا يكون منسوخا فانه حكم ثابت مجمع عليه قوله (وهذا مختصر) اى قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه * او وهذا النص مختصر اى حذف عنه حرف لا كما فى قوله تعالى * يبين الله لكم ان تضلوا * بالاجماع اى باجماع القائلين بانه غير منسوخ * او معناه بدلالة الاجماع فان حكم الشيخ الفانى ومن بمعناه مجمع عليه وهو مستفاد من الكتاب ولا يستفاد منه بدون حرف لا فيكون محذوفا لا محالة فيكون النص مختصرا ضرورة * ويمكن ان يجرى على ظاهره اى هذا النص مختصر بالاجماع اما عند من جعله غير منسوخ فلما ذكرنا واما عند من جعله منسوخا فلان التقدير عنده وعلى الذين يطيقون الصوم فلا يصومون فعليهم فدية ولما ثبت انه مختصر لا يمكن العمل بظاهره رجحنا ما ذكرنا بقرأة ابن عباس وحفصة رضى الله عنهم قوله (وثبت) اى قيام الانفاق مقام الافعال فى الحج بحديث الخثعمية وهى اسماء بنت عميس من المهاجرات والحديث مذكور فى الكتاب * وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان امرأة من خثعم قالت يارسول الله ان فريضة الله على عباده فى الحج ادركت ابى شيخا كبيرا لا يثبت على الراحلة افاحج عنه قال نعم قال وقال رجل ان اختى نذرت ان تحج وانها ماتت فقال النبى عليه السلام * لو كان عليها دين اكنت قاضيه * قال نعم قال فاقض الله فهو احق بالقضاء كذا فى المصابيح لا يستمسك على الراحلة

قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اى لا يطيقونه وهذا مختصر بالاجماع وثبت فى الحج بحديث الخثعمية انها قالت يارسول الله ان ابى ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افيجزئنى ان احج عنه فقال عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم قال فدين الله احق

اى لايقدر على امساك نفسه عليها وضبطها واثبات عليها * افيجزئنى بالهمزاى يكفينى عماوجب فى ذمته * اناحج عنه بفتح الهمزة وضم الحاء اى احرم عنه بنفسى واؤدى الافعال عنه وهذا هوالمشهور من الرواية وعلى هذا الوجه لادلالة فى الحديث على ان الانفاق قائم مقام الافعال فلايستقيم التمسك به فى هذه المسئلة الاان يثبت ان اباها كان امرها بذلك وانفق عليها * وفى بعض النسخ انا احج بضم الهمزة وكسر الحاء اى آمر احدا ان يحج عنه وعلى هذا الوجه صح التمسك به * ارأيت اى اخبرينى وكان هذا اللفظ للنظر ثم صار للاخبار وذلك ان العرب اذا لم يجدوا الضالة يقولون لكل من يرونه ارأيت ضالة كذا اى اخبرنى عنها * اما كان يقبل منك وفى عامة الكتب من المبسوط وغيره اكان يقبل بدون كلمة ما وهذا هوالصحيح لان نعم لايستقيم جوابا للمذكور ههنا لانه لتصديق ماسبق من الكلام نفيا كان اواثباتا فيصير تقدير المذكور ههنا نعم لايقبل فيفسد المعنى بل جوابه بلى لانه لتحقيق مابعد النفى لكنه يستقيم جوابا للمذكور فى عامة الكتب فتبين انه هوالصحيح * ورأيت فى الاسرار فى حديث الخثعمية ارأيت لوكان على ابيك دين فقضيته اماكان يجوز قالت بلى قال فدين الله احق * ومعنى قوله احق اى بالقبول لانه اكرم الاكرمين فاولى بكرمه واجدر برأفته ان يقبل منه حالة العجز فعل الغير اوالانفاق الذى لايقدر الاعليه ويؤيده رواية المبسوط الله احق ان يقبل * وقيل معناه فدين الله اولى بالقضاء ويؤيده رواية المصابيح وفى بعض النسخ فقضيتيه بالياء وذلك بطريق الاشباع لكسرة التاء وهوجائز فى لغة حمير * قال شاعرهم ياام عمرو لم ولدتيه * معمما بالكبر والتيه * ليتك اذجئت به هكذا * كما بذرتيه اكلتيه * كذا فى الجوامع الجمادية * قيل وفى حديث الخثعمية دليل على ان اباها كان امرها بالحج حيث قاس رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قبول الحج بالاداء من الغير بقبول الدين بالاداء من الغير وانما يجب ويتحقق قبول الدين بالاداء من الغير اذا كان ذلك الاداء بامر المديون لان رب الدين ان امتنع فيه عن القبول يجبر عليه فاما اذا كان بغير امر منه فرب الدين بالخيار فى القبول فلايتحقق القبول فهذا يدل على ان ذلك كان بالامر * والظاهر انه عليه السلام قاس على العادة الفاشية بين الناس انهم يقبلون ديونهم من اى وجه تصل اليهم من المديون اوغيره تبرعا اوغير تبرع نظرا منهم الى حصول المقصود وهذا لاتدل على الامر بوجه قوله (ولهذا قلنا) متصل بما اتصل به الاستدراك فى قوله ولكنا جوزناه بالنص اى ولعدم تصرف الرأى فيما لاندركه قلنا ان مالايدرك بالعقل مثله ولم يرد فيه نص يسقط لان ايجاب المثل متوقف اما على ادراك العقل ليمكن ايجابه بالسبب الاول او على السمع فاذا لم يوجد واحد منهما فلاوجه الاالاسقاط كترك الاعتدال فى اركان الصلوة لايضمن بشئ سوى الاثم لانه ليس لذلك الوصف منفردا عن الاصل مثل عقلا ولانصا * وقوله بتغير احتراز عن نقصان الركن نفسه من الصلوة فان قوله نقص الصلوة فى اركانها يحتمل ذلك

ولهذا قلنا ان مالايعقل مثله يسقط كن نقص صلوته فى اركانها بتغيير

قوله (ولهذا) اى ولماذكرنا ان مالايعقل مثله ولا نص فيه يسقط قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله اذا ادى خمسة زيوفا فى الزكوة مكان خمسة جياد يجوز اى يسقط عنه الواجب ولكنه يكره لقوله تعالى * ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون * الآية ولايضمن شيئا بمقابلة الجودة لان المؤدى قد صح ولزم حتى لايملك احدهما الفسخ لصيرورته صدقة وليس للوصف الذى تحقق فيه الفوات منفردا مثل صورة وهوظاهر ولامعنى لانها لاتتقوم عند المقابلة بجنسها فيسقط اصلا * الاترى انه لوادى اربعة جيادا عن خمسة زيوف لايصح الاعن اربعة عندنا خلافا لزفر رحمه الله * وكذا لوكان له ابريق فضة وزنه مائة وخمسون وقيمته لصياغته مائتان وقد حال عليه الحول لاتجب فيه الزكوة لسقوط اعتبار الجودة فى هذه الاموال عند المقابلة بجنسها * ولامعنى لقول من قال سقوط اعتبار الجودة للربوا ولاربوا بين العبد وسيده لانانقول ان الله تعالى عامل عباده معاملة المكاتبين اوالاحرار فانه تعالى استقرضهم وملكهم والربوا يجرى بين المولى ومكاتبه * الاترى الى ماروى عن النبى عليه السلام انه قال فى صوم يوم الشك * انه تعالى نهى عن الربوا افيقبل منكم * واحتاط محمد رحمه الله فى ذلك الباب اى باب العبادة فقال عليه ان يؤدى فضل مابينهما * ووجهه ان الجودة متقومة من وجه فانها تتقوم فى الغصوب وفى تصرف المريض حتى لوحابى بها بان باع قلبا وزنه عشرة وقيمته عشرون بعشرة لم تسلم المحابات للمشترى وكذا فى تصرف الوصى حتى لوباع درهما جيدا من مال اليتيم بدرهم ردى لايجوز * وغير متقومة من وجه فوجب الاحتياط فى حق الله تعالى الاترى ان مالاعبرة به اصلا وهو تغير السعر الى الزيادة اعتبر فى ضمان حق الله تعالى حتى قيل ان من اخذ صيدا من الحرم فاخرجه ثم تغير سعره الى زيادة ثم هلك انه يضمن الزيادة احتياطا فهذا اولى كذا فى شرح الجامع للمصنف * وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله فى شرحه للجامع ان الجودة انما سقطت فى حكم الربوا فى حق العاقدين ليتحقق المماثلة التى هى شرط جواز البيع فامافى حق غير العاقد كالوارث والصغير فلالعدم الحاجة اليه لانه لايؤدى الى الربوا * ثم اعتبار الجودة فى حق الفقير يؤدى الى الربوا من وجه دون وجه فمن حيث ان الفقير بما يأخذ من الغنى لايملك منه مقدار الواجب اذقدر الواجب قبل الاخذ لم يكن ملكا للفقير حتى يصير مملكا اياه صاحب المال بما يأخذ بل يأخذ صلة لايؤدى الى الربوا ومن حيث انه تعلق بالواجب حق الفقير ان لم يصر ملكا له حتى صار صاحب المال ضامنا بالاستهلاك والحق ملحق بالحقيقة يتحقق فيه الربوا لانه يصير مملكا الواجب منه بما يأخذ من صاحب المال فاذا تردد بين الامرين قلنا متى كان فى اعتبار جهة الربوا منفعة للفقير فانها تعتبر كما اذا ادى اربعة جيادا عن خمسة زيوف لايجوز ومتى كان فى اعتبار الربوا ضرر فى حقه لايعتبر كما فى مسئلتنا فانه لو اعتبر لايسلم الدراهم الزائد له والله اعلم قوله (ولهذا) اى ولعدم المثل عقلا ونصا قلنا ان رمى الجمار واخواته لايقضى (فان قيل) كيف يستقيم هذا وقد اوجبتم الدم عليه باعتبار ترك

ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رضى الله عنهما فيمن ادى فى الزكوة خمسة دراهم زيوفا عن خمسة جياد انه يجوز ولايضمن شيئا لان الجودة لا يستقيم اداؤها بمثلها صورة ولا بمثلها قيمة لانها غير متقومة فسقط اصلا واحتاط محمد رحمه الله فى ذلك الباب فاوجب قيمة الجودة من الدراهم او الدنانير ولهذا قلنا ان رمى الجمار لايقضى والوقوف بعرفات والاضحية

الرمى (قلنا) ايجاب الدم عليه ليس بطريق انه مثل للرمى قائم مقامه بل لانه جبر
لنقصان تمكن فى نسكه بترك الرمى كسجود السهو فى الصلوة وجب جبرا لنقصان لا
قضاء بما فاته الاترى انه يجب ايضا اذا زاد فى الصلوة من جنسها وفى الزيادة لا يتصور
القضاء كذا هذا * ولما ذكر الشيخ ان لا مدخل للرأى فيما ليس له مثل معقول ولزم عليه
ايجاب الفدية فى الصلوة تعرض لذلك فقال فان قيل اذا ثبت اى وجوب الفدية عند اليأس
غير معقول المعنى فلم اوجبتم الفدية فى الصلوة بلا نص يوجب ذلك قياسا على الصوم
من غير معنى يعقل * وقوله بلا نص حال عن الفدية اى اوجبتموها حال كونها غير منصوصة
قلنا نحن لا نعدى ذلك الحكم بالقياس ولا نوجبه حتما لكنا نقول يحتمل ان يكون ايجاب الفدية
فى الصوم بناء على معنى معقول وان كنا لا نقف عليه * والصلوة نظير الصوم من حيث
ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لوجوبهما ولا لادائهما بالمال بل اهم منه
لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما يعرف
بعد ان شاء الله تعالى فاذا وجب تدارك الصوم عند العجز بالفدية فالصلوة بالتدارك اولى *
يحتمل ان لا يكون معقولا وما لا ندركه لا يلزمنا العمل به فلا يجب علينا العمل بذلك الاحتمال
لمعارضة الاحتمال الثانى اياه لكن وجوب الفدية فى الصوم لما احتمل الوجهين المذكورين
امرناه بالفدية فى الصلوة بناء على الوجه الاول على سبيل الاحتياط فلئن كان هذا الحكم
فى الصلوة مشروعا فقد صار مؤدى والا فليس به بأس لانه ح يكون برا مبتدأ يصلح
ماحيا للسيئات فتبين ان ايجاب الفدية فى الصلوة بهذا الطريق لا بالقياس * ولهذا لم يحكم
بجواز الفداء فى الصلوة مثل حكمنا بجوازه فى الصوم لانا حكمنا بجوازه فى الصوم قطعا
لكونه منصوصا عليه فيه * ورجونا القبول اى الجواز فى الصلوة فضلا فان محمدا رحمه
الله قال فى الزيادات فى هذا اى فى فداء الصلوة يجزيه ان شاء الله كما قال يجزيه ان شاء الله
فى فداء الصوم فيما اذا تطوع به الوارث بان مات من عليه الصوم من غير قضاء ولا ايصاء
بالفدية ولو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء به كما فى سائر الاحكام الثابتة بالقياس
ولا يقال لما كانت الصلوة مثل الصوم او اهم منه يلزم ان يثبت الحكم فيه بالدلالة وان كان
غير معقول المعنى كما يثبت الحكم فى الاكل والشرب بطريق الدلالة بالنص الوارد فى الجماع
وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن للقياس فيه مدخل * لانا نقول لا بد فى الدلالة من
كون المعنى المؤثر فى الحكم معلوما سواء كان تأثيره فى ذلك الحكم معقولا كالايذاء فى التأفيف
او غير معقول كالجناية على الصوم فى ايجاب الكفارة المكيفة المقدرة وههنا المعنى الذى هو
المؤثر فى ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس * ثم اذا مات وعليه
صلوات يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من حنطة او صاع من غيرها * وكان محمد بن
مقاتل يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلوة فرض
على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح كذا فى المبسوط وغيره وهذا اذا اوصى بالفدية عن الصلوة

كذلك فان قيل فاذا
ثبت هذا بنص غير
معقول فلم اوجبتم
الفدية فى الصلوة بلا
نص قياسا على
الصوم غير من تعليل
قلنا لان ماثبت من
حكم الفدية عن الصوم
يحتمل ان يكون معلولا
والصلوة نظير الصوم
بل اهم منه لكنا لم
نعقل واحتمل ان لا
لا يكون معلولا ومالا
ندركه لا يلزمنا العمل
به لكنه لما احتمل
الوجهين امرناه
بالفدية احتياطا فلئن
كان مشروعا فقد تأدى
والا فليس به بأس ثم
لم نحكم بجوازه مثل ما
حكمنا به فى الصوم
لانا حكمنا به فى الصوم
قطعا ورجونا القبول
من الله تعالى فى
الصلوة فضلا وقال
محمد رحمه الله فى
الزيادات فى هذا
يجزيه ان شاء الله كما
اذا تطوع به الوارث
فى الصوم

فان لم يوص وتبرع بها الوارث قيل لا يسقط الصلوات عن الميت لان الاختيار فيه معدوم
اصلا ولانه ادنى رتبة من الايصاء فيحكم فيه بعدم الجواز اظهارا لانحطاط رتبته كما فعل كذلك
فى الصوم * وقيل تسقط عنه ان شاء الله تعالى كما فى الايصاء لان دليل الجواز وهو الرجاء
الى فضل الله وكرمه يشمل الايصاء والتبرع جميعا يوضحه ما ذكر فى النوازل سئل ابو القاسم
عن امرأة ماتت وقد فاتتها صلوات عشرا شهر ولم تترك مالا فقال لو استقرض ورثتها قفيز
حنطة ودفعوها الى مسكين ثم يهبها المسكين لبعض ورثتها ثم يتصدق بها على المسكين فلم يزل
يفعل كذلك حتى يتم لكل صلوة نصف صاع اجزى ذلك عنها فتبين بهذا ان التبرع فيه
كالايصاء * وقد لزم على الشيخ مسئلة اخرى فتصدى لها ايضا فقال فان قيل لا مثل
للاضحية عقلا ولا نصا وقد اوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بالعين فيما اذا كانت الشاة التى
عينت للتضحية بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية الاضحية باقية بعد ايام النحر فانه يلزمه
التصدق بعينها حية او بالقيمة فيما اذا استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره او كان
غنيا ولم يضح اصلا حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصدق بالقيمة كذا فى الايضاح
والمبسوط قلنا لان التضحية ثبتت قربة بالنص وهو قوله تعالى * والبدن جعلناها لكم من
شعائر الله * وقوله عليه السلام * ضحوا * وغير ذلك واحتمل ان يكون التصدق اصلا فى باب
التضحية لانه هو المشروع فى باب المال كما فى سائر العبادات المالية من الزكوة وصدقة الفطر
لان معنى العبادة وهو مخالفة هوى النفس بازالة المحبوب من يده يحصل به الا ان الشرع
اى الشارع نقل القربة من تمليك عينها او قيمتها الى الاراقة فى ايام النحر لاجل تطييب
الطعام لان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد ولهذا كره الاكل قبل الصلوة ليكون اول
ما يتناولون من طعام الضيافة ومن عادة الكريم ان يضيف باطيب ما عنده ومال الصدقة
يصير من الاوساخ لازالته الذنوب بمنزلة الماء المستعمل واليه اشار الله تعالى فى قوله * خذ من
اموالهم صدقة تطهرهم * ولهذا حرم على النبى عليه السلام وعلى من التحق به نسبا لكرامتهم
وعلى الغنى لعدم حاجته فلا يليق بالكريم المطلق الغنى على الحقيقة ان يضيف عباده بالطعام
الخبيث فنقل القربة من عين الشاة الى الاراقة لينتقل الخبث الى الدماء فيبقى اللحوم طيبة
فيتحقق معنى الضيافة فى هذه الايام باستواء الغنى والفقير فيه الا انه مع ما بينا يحتمل ان
يكون معنى التضحية اصلا دون التصدق فلم يعتبر بهذا الموهوم وهو التصدق فى معارضة
المنصوص المتيقن به وهو التضحية فاذا فات المتيقن بفوات وقته وجب العمل بالموهوم وهو
التصدق * مع الاحتمال اى احتمال ان لا يكون معتبرا احتياطا ايضا يعنى كما قلنا بوجوب
الفدية فى الصلوة احتياطا * وحاصل الجواب انا اوجبنا التصدق باعتبار كونه اصلا
لا باعتبار كونه مثلا لها قوله (وهو) اى فعل التضحية او الذبح (نقصان فى المالية) الى قوله فى
الهبة معترض فنبين المسئلة اولا ثم ينكشف الغرض عن ايرادها فنقول اذا وهب شاة لرجل
فضحى الموهوب له بها لم يكن للواهب ان يرجع فيها فى قول ابى يوسف وقال محمد له ان

فان قيل فالا ضحية
لا مثل لها وقد اوجبتم
بعد فوات وقتها
التصدق بالعين او
القيمة قلنا لان التضحية
ثبتت قربة بالنص
واحتمل ان يكون
التصدق بعين الشاة
او قيمتها اصلا لانه هو
المشروع فى باب المال
كما فى سائر الصدقات
الا ان الشرع نقل من
الاصل الى التضحية
وهو نقصان فى المالية
باراقة الدم عند محمد

يرجع فيها ويجزيه الاضحية وقيل ابو حنيفة مع ابى يوسف رحمهما الله *وجه قول محمد
رحمه الله ان ملك الموهوب له لم يزل عن العين والذبح نقصان فيها فلا يمنع الرجوع فيما بقى
كشاة القصاب * وهذا لان القربة لم يقع بعين الشاة بل بالاراقة بدليل ان ماديت به القربة
لايجوز ان يبقى على ملكه والمذبوح باق على ملكه يأكله ويضمن له مستهلكه ويورث عنه
ويبيعه فيجوز الا انه يتصدق بثمنه وذلك لايدل على عدم الملك فان الاملاك الخبيثة سبيلها
التصدق بها مع قيام الملك واذا ثبت ان اداء القربة لم يقع الا بالاراقة بقى الحكم فيما وراء الدم
على ماهو ذبح لا للاضحية والرجوع فيها لايغير حكم الاراقة لان الفائت لايعمل فيه
الفسخ ونظيره وهب شاتين فضحى باحديهما واكلها ثم رجع فى الاخرى اوذبح شاة الهبة
وباع جلدها ورجع الواهب فيما بقى لايبطل البيع *ولابى يوسف رحمه الله ان القربة
كما يتأدى بالدم يتأدى باجزاء الشاة بدليل ان سلامتها معتبرة للجواز ابتداء وبعد الذبح لو باع
شيئا منها يتصدق بثمنه لمكان انه بقى قربة فيجب صرفه الى حيث لايبطل به حق الله عز وجل
ولو لم يتعلق معنى القربة بما بقى لبقى على حكم سائر الاغنام فتأدى القربة باراقة
الدم وبابطال حق التموّل من الباقى فلذلك لم يبطل اصل الملك لان القربة لم تتأد به واذا
كان كذلك لم يصح الرجوع لانه يبطل ماادى من القربة بالعين الاترى انه يصير بعد
الرجوع مالاً يتمول كسائر الاموال كذا فى الاسرار * فمحمد رحمه الله عد سقوط التمول نقصا فيه
لاباعتبار ظهور معنى القربة فيه ونحن اعتبرناه اثر القربة * ثم الغرض من ايراد هذه
المسئلة فى اثناء الكلام ان معنى التصدق فى النقل الى التضحية حاصل ايضا من وجه لان
التصدق تنقيص المال بايصال منفعته الى الفقير والتضحية تنقيص المال بالاراقة والتنقيص
مع ازالة التمول عن الباقى فيكون بينهما نوع مماثلة * قال المصنف رحمه الله فى شرح التقويم
ان الله تعالى نقل القربة من التمليك الى الاراقة فثبت المماثلة بينهما شرعا من حيث ان الله تعالى
اقام الاراقة مقام التمليك وفيه شبهة المماثلة فان محمدا قال القربة لاتتم الا بالتمليك حتى لو وهب
شاة فضحى الموهوب لاينقطع حق الواهب قبل التمليك فدل ان القربة لاتتم الا بالتمليك فاذا كان
بينهما مماثلة من هذا الوجه فاذا ذهب وقت التضحية وجب التمليك بالشاة او القيمة لانه مثل من
حيث ان الشرع اقام احدهما مقام الآخر * وقوله الا انه يحتمل جواب سؤال وهو ان يقال
لما ثبت اصالة التصدق فى التضحية بما ذكرتم والنقل الى الاراقة لمعنى الضيافة ينبغى ان يخرج
عن العهدة بالتصدق فى ايام النحر ايضا لكن وجب عليه الجمعة لو صلى الظهر فى منزله يخرج
عن العهدة وان كان مأمورا باداء الجمعة لكون الظهر اصلا فاجاب وقال يحتمل ان يكون
اراقة الدم اصلا من غير اعتبار معنى التصدق وهى واجبة بالنص فى هذه الايام فلا يعتبر
الموهوم فى مقابلته بخلاف صلوة الظهر فان اصالتها ثابت بالنص ايضا كوجوب الجمعة
فيجوز ان تقابل الجمعة قوله (والدليل على انه) اى وجوب التصدق *كان بهذا الطريق
وهو احتمال كونه اصلا فى التضحية لانه مثل للاضحية غير معقول كالفدية للصوم ☼

وباراقة الدم وازالة
التمول عن الباقى عند
ابى يوسف على مانبين
فى مسئلة التضحية
ايمنع الرجوع
فى الهبة ام لا فنقل الى
هذا تطبيبا للطعام
وتحقيقا لمعنى العيد
بالضيافة الا انه يحتمل
ان يكون التضحية
اصلا فلم نعتبر هذا
الموهوم فى معارضة
المنصوص المتيقن
فاذا فات هذا المتيقن
بفوت وقته وجب
العمل بالموهوم مع
الاحتمال احتياطا ايضا
والدليل على انه كان
بهذا الطريق لانه
مثل الاضحية انه اذا
جاء العام القابل لم
ينتقل الحكم الى
الاضحية

(انه)

انه اذا جاء العام القابل اى ايام النحر منه لم ينتقل الحكم الى الاضحية والحال ان هذا وقت
يقدر فيه على مثل الاصل اى على مثل اصل الواجب وهو الاراقة اذ الاراقة للاراقة
مثل من كل وجه* اومعناه على المثل الاصلى فيجب ان يبطل الخلف وهو وجوب
التصدق *كما فى الفدية يعنى من وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم يسقط عنه الفدية
و ينتقل الحكم الى الصوم لانه المثل الاصلى فى الباب * الا انه اى التصدق لما ثبت اصلا
من الوجه الذى بينا وهو ان الاصل فى القربات المالية التصدق * ووقع الحكم به اى حكم
الشرع بوجوبه * لم يبطل بالشك ايضا وهو ان التصدق ان كان اصلا لايبطل بالقدرة
على الاراقة وان كانت الاراقة اصلا يبطل للقدرة على المثل الاصلى كما فى الفدية وقد صار
كونه اصلا محكوما به فلا يبطل بهذا الشك كما لم يبطل الاراقة المنصوص عليها فى ايام النحر
باحتمال كون التصدق اصلا * واليه اشار بقوله ايضا وذكر فى شرح التقويم انه اذا عاد
وقت الاضحية انما لايسقط التصدق لانه مثل اصلى فى هذا الباب على معنى انه كان اصلا
فنقل منه الى التضحية ولو لم يكن مثلا اصليا لعادت الاضحية للقدرة عليها كما ان المثل فى
حقوق العباد اذا فات ووجبت القيمة عاد حقه بالقدرة على المثل وههنا لما لم يعد الفائت
دل انه مثل اصلى* وبعض اصحابنا رحمهم الله قالوا انما لايعود الاضحية لان المثل وجب وتأكد
بايجاب الله تعالى فلا يسقط بالقدرة على الفائت كما فى المثليات اذا انقطعت عن ايدى الناس
وقضى القاضى بالقيمة ثم عاد المثل لايعود حقه اليه كذا هذا * وقد وقع لفظ الا ان فى هذه
المسئلة فى ثلاثة مواضع كلها بمعنى لكن * فالاول استدراك من قوله واحتمل ان يكون
التصدق اصلا وفى هذا الاستدراك تحقيق ذلك الاحتمال والثانى استدراك عما يلزم من
هذا الاحتمال مع استدراكه وهو انه لما احتمل ان يكون اصلا والنقل بعارض فيلزم ان
يجوز التصدق فى ايام النحر فقال لكنه يحتمل ان يكون التضحية اصلا وفى هذا الاستدراك
رفع ذلك الاحتمال * والثالث استدراك من قوله وجب العمل بالموهوم مع الاحتمال *
ويجوز ان يكون استدراكا من قوله فيجب ان يبطل * وقوله على مانبين اراد به فى شرح
المبسوط لا فى هذا الكتاب * اوهو تبين بالتاء اى ظهر * وقوله فنقل الى هذا اى الذبح
متصل بقوله نقل من الاصل الى التضحية على سبيل الاعادة لطول الكلام والله اعلم
قوله (واما القضاء الذى بمعنى الاداء الى آخره) رجل ادرك الامام فى الركوع من
صلوة العيد يأتى بتكبيرات العيد قائما ان كان يرجو ان يدرك الامام فى الركوع ليكون
التكبيرات فى القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بقضاء ماسبق قبل فراغ الامام كيلا
يفوت اصلا * فان خاف ان كبر تكبيرات العيد ان يرفع الامام رأسه فانه يكبر للافتتاح
وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر فى الركوع تكبيرات العيد ولا يرفع يديه
لان الرفع سنة ووضع الاكف على الركبة سنة فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة*
وعن ابى يوسف رحمه الله انه لايأتى بها فى الركوع لانها قد فاتت موضعها وهو القيام

وهذا وقت يقدر فيه
على اداء مثل الاصل
فيجب ان يبطل الخلف
كما فى الفدية الا انه لما
ثبت اصلا من الوجه
الذى بينا ووقع الحكم
به لم ينقض بالشك
ايضا ☼ اما القضاء
الذى بمعنى الاداء
فمثل رجل ادرك
الامام فى العيد راكعا
كبر فى ركوعه وهذا
قد فات موضعه فكان
قضاء وهو غير قادر
على مثل من عنده
قربة فكان ينبغى
ان لايقضى الا انه
قضاء يشبه الاداء

وهو غير قادر على مثل من عنده قربة فى الركوع فلا يصح اداؤها فيه كالقرائة والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذا نسى الفاتحة او السورة لا يأتى بها فى الركوع وكذا اذا ادرك الامام فى الركوع الاخير من الوتر فى رمضان وخشى انه لو قنت قائما يفوته الركوع فركع فانه لا يقنت فى الركوع * والدليل عليه ان الامام اذا نسى التكبيرات لا يأتى بها فى الركوع * ووجه ظاهر الرواية ان التكبيرات شرعت فى القيام المحض وشرع من جنسها فيما له شبه بالقيام فان تكبير الركوع حسب منها حتى ان من سها عنه وهو امام او مسبوق يسجد للسهو وان سها عنه ثم تذكر فى ذلك الركوع كبر فيه لانه واجب وقد بقى محله الخالص واذا كان من جنسها ماشرع فى حال الانحناء وله شبه بالقيام احتمل ان يكون سائرها ملحقة بهذه لاتحاد الجنس واحتملت المفارقة فكان الاحتياط فى فعلها على ان ذلك اداء لا قضاء * وكان هذا احتياطا لا تعليلا ومقايسة كما قلنا فى الفدية فى الصلوة بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح لانها غير مشروعة فيما له شبه القيام بوجه * وبخلاف الامام اذا سها عن التكبيرات حتى ركع انه يعود الى القيام لانه قادر على حقيقة الاداء فلا يعمل بشبهه وهذا عجز عن حقيقته فيعمل بشبهه كذا فى جامع المصنف وغيره قوله (لان الركوع يشبه القيام اى حقيقة وحكما اما حقيقة فلان القيام ليس الا الانتصاب وهو باق باستواء النصف الآخر اذ المضادة او المفارقة بينه وبين القعود انما تثبت بفوات الاستواء فى النصف الاسفل لان استواء النصف الاعلى موجود فيهما لكن فيه نقصان لما فيه من الانحناء وذلك لا يضر لانه قد يكون قيام بعض الناس هكذا كذا ذكر الامام الاسبيجابى * واما حكما فلان من ادرك الامام فى الركوع وشاركه فيه يصير مدركا لتلك الركعة قال عليه السلام * من ادرك الامام فى الركوع فقد ادركها * وهذا الحكم اى وجوب التكبير قد ثبت بالشبهة لانه عبادة فيحتاط فى اثباتها فتثبت بشبهة الاداء قوله (الا ترى) قيل تقرير وتأكيد لقوله الركوع يشبه القيام والاشبه انه دليل اخر استوضح به ماتقدم * وليست اى تكبيرة الركوع فى حال محض القيام فان محمدا رحمه الله قال يكبر وهو يهوى قالوا وهذا اصح مما روى عنه يكبر ثم يهوى لانه يخلو اذاً حالة الانحناء عن الذكر بخلاف الاول * ويؤيده حديث ابى هريرة رضى الله عنه انه عليه السلام كان يكبر وهو يهوى وماروى انه عليه السلام كان يكبر مع كل خفض ورفع ولهذا قال فى الجامع الصغير ويكبر مع الانحطاط * اذا قرأ الفاتحة فى الاولين ولم يزد عليها قرأ فى الاخريين الفاتحة والسورة وان قرأ فى الاولين السورة ولم يقرأ بفاتحة الكتاب لم يقرأ بعدها فى الاخريين وقال عيسى بن ابان الجواب على العكس اذا ترك الفاتحة يقضيها فى الاخريين وان ترك السورة لا يقضيها لان قرائة الفاتحة واجبة وقرائة السورة غير واجبة وبهذا الطريق تمسك يحيى بن اكثم وطعن على محمد فى الجامع الصغير * وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يقضيها اما السورة فلما تذكروا اما الفاتحة فلما قال عيسى وعن ابى يوسف رحمه الله انه لا يقضى واحدة منهما اما الفاتحة فلما ذكروا اما السورة فلانها سنة فى الاولين وما كان سنة

لان الركوع يشبه القيام وهذا الحكم قد ثبت بالشبهة الا ترى ان تكبير الركوع يحتسب منها وليس فى حال محض القيام فاحتمل ان يلحق به نظائره فوجب عليه التكبير اعتبارا بشبهة الاداء احتياطا

فى وقته كان بدعة فى غير وقته فلا يقضى * وجه الظاهر ماذكر (قوله وكذلك السورة يعنى كما ان تكبيرات العيد يقضى فى الركوع باعتبار شبه الاداء فكذلك السورة) اذا فاتت عن الاولين يؤتى بها فى الاخريين لشبهة الاداء وان كانت قضاء ظاهرا * وذلك لان موضع القراءة جملة الصلوة لقوله عليه السلام * لا صلوة الا بقراءة * ولقوله تعالى * فاقرؤا ما تيسر من القرأن * اذ المراد والله اعلم القرائة فى الصلوة لكن الشفع الاول تعين للقرائة بخبر الواحد الذى يوجب العمل وهو ماروى عن على رضى الله عنه القرائة فى الاولين قرائة فى الاخريين اى تنوب عن القرائة فيهما كما يقال لسان الوزير لسان الامير وقد تعين الشفع الاول لقرائة السورة ايضا بما روى عن جابر وابى قتادة رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فى صلوة الظهر والعصر فى الركعتين الاولين بفاتحة الكتاب وسورة وفى الاخريين بفاتحة الكتاب كذا فى مبسوط الشيخ فبقى للشفع الثانى شبهة كونه محلا لان القيام فى الاخريين مثل القيام فى الاولين فى كونه ركن الصلوة والدليل على المعين غير قطعى فمن هذا الوجه لم يتحقق الفوات فوجب اداؤها اعتبارا بهذه الشبهة وان كان فى الحقيقة قضاء بالنظر الى خبر الواحد * وماذكرنا مؤيد بما روى عن عمر رضى الله عنه انه ترك القرائة فى ركعة من صلوة المغرب فقضاها فى الثالثة وجهر وعثمان رضى الله عنه ترك قرائة السورة فى الاولين من صلوة العشاء فقضاها فى الاخريين وجهر كذا فى المبسوط * ويلزم على ماذكرنا انه لما وجب قضاء السورة التى هى دون الفاتحة فى الوجوب مع عدم القدرة على المثل باعتبار شبه الاداء فلان يجب قضاء الفاتحة التى هى آكد فى الوجوب من السورة مع القدرة على المثل لشرعية الفاتحة فى الاخريين نفلا كان اولى فقوله ولهذا جواب عنه اى ولكون قضاء السورة لشبه الاداء لا لمعنى القضاء قلنا لو ترك الفاتحة فى الاولين سقطت لانه لا يمكن قضاؤها باعتبار معنى الاداء كما لا يمكن باعتبار معنى القضاء * اما من حيث القضاء فلانه لم يشرع له قراءتها فى الاخريين نفلا ابتداء حقا له ليصرفه الى ماعليه وانما شرعت اما على سبيل الوجوب كما رواه الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله او على سبيل الاحتياط اداء عملا بقوله عليه السلام * لا صلوة الا بفاتحة الكتاب * فلما كانت شرعيتها بهذه الجهة لم يستقم صرفها الى ماعليه لانه يصير تغيير المشروع وذلك ليس فى ولاية العبد اليه اشار شمس الائمة رحمه الله * وحاصله ان قرائة الفاتحة فى الاخريين ليست بنفل مطلق بل فيه جهة الوجوب نظرا الى الاحتياط فلذلك لم يستقم صرفها الى ماعليه * واما من حيث الاداء فلان الفاتحة شرعت فى الاخريين اداء فان قرأها مرة واحدة وقعت عن الواجب او المسنون الذى فيه جهة الوجوب وان قرأها مرتين كان خلاف المشروع لان تكرار الفاتحة فى ركعة واحدة غير مشروع فلذلك تسقط * ولا يقال لما انتقلت احديهما الى الشفع الاول لم يبق تكرارا معنى * لانا نقول يبقى صورة ورعاية الصورة واجبة ايضا ولان النفل انما يتصور على تقدير القضاء وكلامنا على تقدير الاداء * وقوله والسورة لم تجب

وكذلك السورة اذا فاتت عن اولين وجبت فى الاخريين لان موضع القرائة جملة الصلوة الا ان الشفع الاول تعين بخبر الواحد الذى يوجب العمل وقد بقى للشفع الثانى شبهة كونه محلا وهو من هذا الوجه ليس بفائت فوجب اداؤها اعتبارا لهذه الشبهة وان كان قضاء فى الحقيقة ولهذا لو ترك الفاتحة سقطت لان المشروع من الفاتحة فى الاخريين انما شرع احتياطا فلم يستقم صرفها الى ماعليه

قضاء جواب عن السؤال المذكور بطريق المنع يعنى لانسلم ان السورة وجبت قضاء بل وجبت باعتبار الاداء وذلك فى الفاتحة غير ممكن * ثم اذا قضى السورة قال بعضهم يقدم السورة على الفاتحة لانها ملحقة بالقرائة فكان تقديم السورة اولى * وقال بعضهم يؤخر وهو الاشبه وابعد من التغيير كذا ذكر المصنف فى شرح المبسوط قوله (على هذا الوجه اى على الاداء والقضاء منقسما كل واحد على اقسام ثلاثة كما فى حقوق الله تعالى اما الاداء الكامل فهو رد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذى ورد عليه الغصب والبيع * واداء الدين اى على الوصف الذى وجب * ثم عد اداء الدين من هذا القسم وان كانت الديون تقضى بامثالها لانه لاطريق لاداء الدين سوى هذا ولهذا كان للمقبوض فى الصرف والسلم حكم عين الحق اذ لو لم يكن كذلك لصار استبدالا ببدل الصرف ورأس مال السلم او المسلم فيه قبل القبض وانه حرام وكذا له حكم عين الحق فى غير الصرف والسلم بدليل انه يجبر رب الدين على القبض ولو كان غير حقه لم يجبر عليه لانه كان استبدالا ح وانه موقوف على التراضى فعرفنا انه عين ما وجب حكما الا ترى ان القضاء مبنى على الاداء او على تصوره وذلك منتف فيه بالكلية وفى انتفائه انتفاء القضاء فيؤدى الى ان تسليم العين لا يكون اداء ولا قضاء وذلك خلاف المعقول والاجماع فعلم ان تسليم العين فى حكم تسليم الدين فكان من قبيل الاداء المحض ولم يجعل من الاداء القاصر لانه ادى ما عليه اصلا ووصفا فكان اداء كاملا قوله (مشغولا بالجناية) بان جنى المغصوب فى يد الغاصب او المبيع فى يد البايع جناية يستحق بها رقبته او طرفه او بالدين بان استهلك فى يدهما مال انسان فتعلق الضمان برقبته * او ما اشبه ذلك اى الجناية والدين بان رده مريضا او مجروحا او رد الجارية المبيعة او المغصوبة مشغولة بالحبل * ولا بد من بيان هذه المسائل والفرق بين بعضها والبعض فنقول اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية او بالدين ان هلك فى يد المالك قبل الدفع او البيع فى الدين برئ الغاصب وان دفع او قتل بذلك السبب او بيع فى ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة بلا خلاف ولو سلم البايع العبد المبيع مشغولا بالدين فبيع فى ذلك الدين يرجع بكل الثمن بلا خلاف * ولو سلمه مشغولا بالجناية فهلك فى ذلك الوجه يرجع بكل الثمن عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما يرجع بنقصان العيب بان قوم حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن * ففى هذه المسائل اصل الاداء موجود لانه رد عين ما غصب او باع لكنه قاصر لانه اداه لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه الا ان كونه مباح الدم فى البيع بمنزلة العيب عندهما فلا يمنع تمام التسليم وعنده بمنزلة سبب الاستحقاق فيمنع تمام القبض وكونه عيبا لاشك فيه لان العبد الذى حل دمه او طرفه لا يشترى بما اذا لم يكن كذلك وهذا المعنى اشد من المرض وهو عيب بالاجماع وانما الشبهة فى كونه استحقاقا فوق العيب فقالا انه ليس باستحقاق لان تلف المالية التى ورد البيع عليها لم يكن بوجوب العقوبة لان وجوبها يتعلق بكونه مخاطبا لا بالمالية لان المالية لا يستحق عقوبة كالبهائم

ولم يستقم اعتبار معنى الاداء لانه مشروع اداء فيتكرر فلذلك قيل يسقط والسورة لم يجب قضاء لانه ليس عنده فى الاخريين قرائة سورة يصرفها الى ما عليه وانما وجب لاعتبار الاداء * واما حقوق العباد فهى تنقسم على هذا الوجه * اما الاداء الكامل فهو رد العين فى الغصب والبيع واداء الدين * والقاصر مثل ان يغصب عبدا فارغا ثم يرده مشغولا بالجناية او يسلم المبيع مشغولا بالجناية او الدين او ما اشبه ذلك حتى اذا هلك فى ذلك الوجه انتقض التسليم عند ابى حنيفة رضى الله عنه وعندهما هذا تسليم كامل لان العيب لا يمنع تمام التسليم وهو عيب عندهما واداء الزيوف فى الدين اذا لم يعلم به صاحب الحق اداء باصله لانه جنس حقه وليس باداء بوصفه لعدمه فصار قاصرا ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد رضى الله عنهما انها اذا هلكت

وكيف يتعلق بالمالية وانها سبب سقوط الخطاب الذى توقف وجوب العقوبة عليه * يوضحه ان المشترى اذا اشترى عبدا وولى القصاص يأباه صح البيع وملكه المشترى ولو كان حقه فيما اشترى لما صح كحق المرتهن ونحوه فثبت ان البيع ورد على محل غير مستحق بسبب الجناية والمستحق بها النفس وانما تملك بالبيع المالية وبحل الدم لا تفوت المالية ولا تصير مستحقة وانما تلفت المالية بالاستيفاء وذلك فعل انشاه المستوفى باختياره بعد ما دخل المبيع فى ضمان المشترى فيقتصر الفوات على زمان وجود الاستيفاء فلا ينتقض به التسليم وكان هذا بمنزلة ما لو سلمه زانيا فجلد عند المشترى ومات منه لم يرجع بالثمن لاقتصار الفوات على زمان الجلد كذا هذا بخلاف ما اذا استحق المبيع بملك او حق رهن او دين لان المستحق هناك هو الذى تناوله البيع وهو المالية فينتقض به قبض المشترى من الاصل * وبخلاف ما اذا غصب عبدا ثم رده حلال الدم فقتل عند المولى حيث يرجع بالقيمة لان الرد لا يتم مع قيام سبب العقوبة لانه رد على سبيل الخروج عن عهدة الغصب وذلك باعادة يده كما كانت قبل الغصب فكان سقوط الضمان بهذا الرد موقوفا على سقوط حكم هذا السبب الطارى عند الغاصب فاذا لم يسقط عدم الرد المستحق عليه الذى يبرئه عن عهدة الضمان فبقى تحته فاما التسليم بحكم الشراء فقد تم مع السرقة والقصاص لانه عيب قبل الاستيفاء بالاجماع والعيب لا يمنع تمام القبض والرجوع بالثمن انما يكون بالانتقاض بعد التمام وذلك بالفوات والفوات كان بسبب بعد القبض فلا ينتقض به القبض (فان قيل) يشكل على هذا الفرق ما اذا رد المغصوبة حاملا فهلكت بالولادة حيث يرجع بالنقصان لا بالقيمة عندهما كما لو سلم المبيعة حاملا فهلكت عند المشترى بالولادة يرجع بالنقصان لا بالثمن بالاتفاق فلم يفرقا بين الغصب والبيع فى الحمل وفرقا بينهما فى الجناية (قلنا) لان الاصل فى الحمل هو السلامة والهلاك مضاف الى الم الطلق الذى هو حادث وليس بمضاف الى الانعلاق الذى كان فى يد الغاصب فلا يبطل به حكم الرد كما لو حمت الجارية عند الغاصب ثم ردها فهلكت لم يضمن الغاصب الا النقصان بالاتفاق لان الهلاك لم يكن بالسبب الذى كان عند الغاصب انما كان ذلك لضعف الطبيعة عن دفع اثار الحمى المتوالية وذلك لا يحصل باول الحمى الذى كان عند الغاصب وان ذلك غير موجب لما كان بعده * وابو حنيفة رحمه الله يقول زالت يد المشترى عن المبيع بسبب كانت ازالتها به مستحقة فى يد البايع فيرجع بالثمن كما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا لان الازالة لما كانت مستحقة قبل قبض المشترى ينتقض به قبض المشترى من الاصل فكأنه لم يقبضه وانما قلنا ذلك لان القتل بسبب الردة مستحق لا يجوز تركه وبسبب القصاص مستحق فى حق من عليه الا ان ينشئ من له حق عفوا باختياره البيع وان كان يرد على المالية ولكن استحقاق النفس بسبب القتل والقتل متلف للمالية فى هذا المحل فكان فى معنى علة العلة وعلة العلة تقام مقام العلة فى الحكم فمن هذا الوجه المستحق كانه المالية * ولانه لا تصور لبقاء المالية فى هذا المحل بدون النفسية وهى مستحقة بالسبب الذى كان عند البايع فيجعل

ذلك بمنزلة استحقاق المالية لان مالاينفك عن الشئ بحال فكأنه هو الان استحقاق النفسية في حكم الاستيفاء فقط وانعقاد البيع صحيحا وراء ذلك واذا مات في يد المشترى فلم يتم الاستحقاق في حكم الاستيفاء فلهذا هلك في ضمان المشترى واذا قتل فقد تم الاستحقاق * ولا يبعد ان يظهر الاستحقاق في حكم الاستيفاء دون غيره كملك الزوج في زوجته وملك من له القصاص في نفس من عليه القصاص لايظهر الا في حكم الاستيفاء حتى اذا وطئت المنكوحة بشبهة كان العقر لها واذا قتل من عليه القصاص خطاء كانت الدية لورثته دون من له القصاص * وهذا بخلاف الزنا فان بزناء العبد لايصير نفسه مستحقة اذ المستحق عليه ضرب مولم واستيفاء ذلك لاينافى المالية في المحل والتلف حصل لخرق الجلاد او لضعف المجلود فلم يكن مضافا الى الزنا بوجه * واذا اشتراه وهو يعلم بحل دمه ففي اصح الروايتين عن ابى حنيفة رحمه الله يرجع بالثمن ايضا اذا قتل عنده لان هذا بمنزلة الاستحقاق وفي الرواية الاخرى قال لا يرجع لان حل الدم من وجه كالاستحقاق ومن وجه كالعيب حتى لا يمنع صحة البيع فلشبهه بالاستحقاق قلنا عند الجهل به يرجع بجميع الثمن ولشبهه بالعيب قلنا لا يرجع عند العلم بشئ لانه انما جعل كالاستحقاق لدفع الضرر عن المشترى وقد اندفع حين علم به * فاما الحامل فهناك السبب الذى كان عند البايع يوجب انفصال الولد لاموت الام بل الغالب عند الولادة السلامة فهى مثل الزانى اذا جلد * وليس هذا كالغصب لان الواجب على الغاصب نسخ فعله وهو ان يرد المغصوب كما غصب ولم يوجد ذلك حين ردها حاملا وههنا الواجب على البايع تسليم المبيع كما اوجبه العقد وقد وجد ذلك ثم ان تلف بسبب كان الهلاك به مستحقا عند البايع ينتقض قبض المشترى فيه وان لم يكن مستحقا لا ينتقض قبض المشترى فيه والله اعلم كذا في المبسوط والاسرار * واذا حققت ماذكرنا علمت ان قوله او الدين راجع الى المسئلتين وان الخلاف المذكور مختص بتسليم المبيع مشغولا بالجناية وفي لفظ الكتاب اشارة اليه حيث قيل انتقض التسليم عنده وعندهما هذا تسليم كامل والتسليم يستعمل في العقد لا في الغصب وانما يستعمل فيه الرد لانه يقتضى مسابقة الاخذ ولهذا قال الشيخ في مسئلة الغصب فرده مشغولا وفي مسئلة البيع او تسليم المبيع فعلم باستعمال لفظة التسليم ان الخلاف في البيع دون الغصب اذلو كان فيهما لقيل انتقض الرد والتسليم وهذا رد وتسليم كامل * وقوله اذا هلك في ذلك الوجه اشارة الى ان مسئلة الدين خارجة عن الخلاف ايضا لان الهلاك انما يتحقق في الجناية لا في الدين وانما يتحقق فيه البيع فحيث قيل هلك ولم يقل هلك او بيع علم ان مسئلة الدين على الوفاق * وقوله تسليم كامل اى تام اراد به انه ليس بموقوف كما قاله ابو حنيفة رحمه الله لا انه اداء كامل اذ العيب يمنع الكمال في الاداء كما ذكرنا قوله (واداء الزيوف) هو جمع زيف اى مردود يقال زافت عليه دراهمه اى صارت مردودة عليه لغش ودرهم زيف وزائف ودراهم زيوف وزيف وهو دون النبهرج في الرداءة لان الزيف مايرده بيت المال ولكنه يروج فيمابين التجار والنبهرج مايرده التجار وربما

عند القابض بطل حقه اصلا لانه لما كان اداء باصله صار مستوفيا وبطل الوصف لانه لا مثل له صورة ولا معنى ولم يجز ابطال الاصل للوصف اذ الانسان لايضمن لنفسه واستحسن ابو يوسف واوجب مثل المقبوض احياء لحقه في الوصف

تسامح فيه بعضهم * واذا وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا مكانها فهو اداء قاصر لوجود تسليم اصل الواجب اذ الزيوف من جنس الدراهم ولهذا لو تجوز بها في السلم والصرف تجوز مع ان الاستبدال فيهما حرام قبل القبض ولكنه قاصر لفوات الوصف وهو الجودة * ثم اذا كان قائما في يد رب الدين ولم يكن علم بالزيافة حالة القبض كان له ان يفسخ الاداء ويطالبه بالجياد احياء لحقه في الوصف وفي الصرف والسلم يشترط مجلس العقد * واذا هلك عنده بطل حقه في الجودة عند ابى حنيفة ومحمد رح فلا يرجع بشئ على المديون وقال ابو يوسف رحمه الله له ان يرد مثل المقبوض ويطالبه بالجياد * لهما ان استيفاء الحق قدرا حصل بالزيوف لانها من جنس حقه مساوله قدرا وانما بقى حقه في الجودة التى لامثل لها ولا قيمة ولا يمكن تداركها الا بضمان الاصل ولا سبيل اليه لان القضاء بالضمان على القابض حقاله ممتنع اذ الانسان لايضمن لنفسه وكيف يضمن وقد ملكه ملكا صحيحا بالقبض * وحقا لغيره ولا طالب له ممتنع ايضا فاذا تعذر التدارك سقط للعجز وهذا هو القياس * واستحسن ابو يوسف رحمه الله فقال يضمن مثل ماقبض ليحيى حقه في الجودة لان حقه مراعى في الوصف كما في القدر ولو كان المقبوض دون حقه قدرا لم يسقط حقه في المطالبة بقدر النقصان فكذا اذا كان دون حقه وصفا الا انه تعذر عليه الرجوع بالقيمة لتأديته الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما لان مثل الشئ يحكى عينه * وانما يصير الزيوف حقا له اذا اسقط حقه في الجودة فاما اذا لم يسقط فهى غير حقه وتضمين الانسان لنفسه انما يبطل لعدم الفائدة وقد حصل ههنا فائدة عظيمة وهى تدارك حقه في الصفة فيصح * نظيره شراء الانسان مال نفسه باطل واذا تضمن فائدة صح وهو ان يشترى مال المضاربة او كسب عبده المأذون المديون او ماله مع مال غيره فكذا هذا كذا في شرح الجامع الصغير للمصنف وشمس الائمة رحمهما الله * (وقوله اذا لم يعلم به ليس بشرط لكونه اداء قاصرا كما يدل عليه سياق الكلام بل هو اداء قاصر علم به او لم يعلم لكنه شرط لصحة رد العين اذا كانت قائمة ورد المثل اذا كانت هالكة عند ابى يوسف فانه اذا علم به عند القبض ليس له ذلك بالاتفاق * ولهذا اى ولكونه اداء باصله * لانه لامثل له اى للوصل منفردا عن الاصل ولم يجز ابطال الاصل اى اصل الاداء * للوصف اى لاجل الوصف الذى هو تبع وهذا جواب عن كلام ابى يوسف * ثم الفرق لمحمد رحمه الله بين هذه المسئلة وبين مسئلة الزكوة التى تقدمت انه امكن تضمين الوصف هناك لان سقوطه للاحتراز عن الربوا وانه لايجرى بين المولى وعبده وههنا لا يمكن تضمين الوصف لجريان الربوا فيمابين العباد فلهذا وافق ابا حنيفة * والفرق لابى يوسف رحمه الله بينهما ان ماقبضه الفقير في مسئلة الزكوة لا يمكن ان يجعل مضمونا عليه لانه انما يقبضه في الحكم كفاية له من الله تعالى لا من المعطى وبدون رد المثل يتعذر اعتبار الجودة منفردة عن الاصل ولهذا لو كان المقبوض قائما لا يتمكن من الرد وطلب الجياد وكذا

ليس له ولاية المطالبة عن الغنى ان لم يؤد اليه شيئا وههنا رب الدين يتمكن من مطالبته اصلا ووصفا بطريق الجبر فامكن ان يجعل المقبوض مضمونا بالمثل احيأ لحقه قوله (والاداء الذى هو فى معنى القضاء) الى آخره* رجل تزوج امرأة على ابيها عتق الاب لان المهر يملك بنفس العقد كالبضع* فان استحق الاب بقضاء بطل ملكها وبطل عتقه وعلى الزوج قيمته لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فيجب قيمته كما اذا تزوجها على عبد الغير ابتداء فان لم يقض بقيمته حتى ملك الزوج الاب اى ابا المرأة واللام للعهد * بوجه من الوجوه اى بشراء اوهبة اوميراث اونحوها * لزم الزوج تسليم العبد الى المرأة حتى لو امتنع عنه بعد طلب المرأة يجبر على التسليم * ولو اراد ان يدفعه اليها فابت عن القبول تجبر عليه ايضا لان هذا اداء لعين ما استحق بالتسمية فى العقد وكونه ملك الغير لا يمنع صحة التسمية وثبوت الاستحقاق بها على الزوج الاترى انه تلزمه القيمة اذا تعذر التسليم وليس ذلك الا لاستحقاق الاصل* فرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا فاستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البايع من المستحق لا يجبر البايع على تسليمه الى المشترى لان بالاستحقاق ظهر ان البيع توقف على اجازة المستحق وقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البايع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد ههنا فقائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم العبد يلزمه* الا انه فى معنى القضاء لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين فكان هذا غير ما وجب تسليمه بالعقد حكما * والدليل عليه ان عايشة رضى الله عنها قالت دخل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والبرمة تفور بلحم فقرب اليه خبز وادام من ادم البيت فقال عليه السلام الم ار برمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذاك لحم تصدق به على بريرة وانت لا تأكل الصدقة قال هو عليها صدقة ولنا هدية كذا فى المصابيح فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين* ولا يقال كيف يصح هذا والصدقة لا تحل لبنى هاشم ومواليهم * لانا نقول انها كانت مولاة عايشة وهى من بنى تيم لا من بنى هاشم كيف وكان ذلك التصدق تطوعا بدليل كونه لحما وحرمته مختصة بالنبى عليه السلام * وتصدق ابو طلحة بحديقة له على امة ثم ماتت فورثها منها فسئل عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله تعالى قبل عنك صدقتك ورد عليك حديقتك * ولان بتبدل الوصف يتغير حكم العين حسا وشرعا كالخمر اذا تخللت تغير حكمها الطبيعى من الحرارة الى البرودة ومن الاسكار الى عدمه وحكمها الشرعى من الحرمة الى الحل وقد يتغير بتبدله حل التصرف الثابت للبايع الى الحرمة وحرمته الثابتة للمشترى الى الحل ايضا فيجوز ان يجعل العين باعتباره بمنزلة شئ آخر* واذا ثبت هذا كان هذا التسليم من الزوج اداء مال من عنده مكان ما استحق عليه فكان شبيها بالقضاء من هذا الوجه * ولهذا اى ولكون العبد عين المسمى فى العقد حقيقة قلنا لا يملك الزوج ان يمنعها اياه اى العبد لانه عين حقها *ولهذا اى ولكونه غير المسمى حكما قلنا انه لا يعتق قبل التسليم اليها او القضاء به لها لانه لما كان ملحقا بالمثل كان ملكا للزوج قبل التسليم والقضاء فلا يعتق عليها * والفقه فيه ان العقد حال

والاداء الذى هو فى معنى القضاء مثل ان يتزوج رجل امراة على ابيها وهو عبد فاستحق ووجبت قيمته فان لم يقض بقيمته حتى ملك الزوج الاب بوجه من من الوجوه لزمه تسليمه الى المرأة لانه عين حقها فى المسمى الا انه فى معنى القضاء لان تبدل الملك اوجب تبدلا فى العين حكما فكان هذا عين حقها فى المسمى لكن بمعنى المثل ولهذا قلنا ان الزوج اذا ملكه لا يملك ان يمنعها اياه لانه عين حقها ولهذا قلنا انه لا يعتق حتى يسلمه اليها او يقضى به لها لانه مثل من وجه فلا تملك قيمته الا بالتسليم ولهذا قلنا اذا اعتقه الزوج اوكاتبه او باعه قبل التسليم صح لانه مثل من وجه وعليه قيمته ولهذا قلنا اذا قضى بقيمته على الزوج ثم ملكه الزوج ان حقها لا يعود اليه وهذه الجملة فى نكاح كتاب الجامع مذكور

(وقوعه)

وقوعه لم يقع تمليكا للعبد لان تمليك مال الغير لا يصح وانما وقع تمليكا لمثل مالية العبد فى الذمة فكان المهر مثل ماليته الا ان مالية العبد مثل لما فى ذمته حقيقة ومالية محل آخر ليست كذلك لانها تكون مثلا للمهر بالحزر والظن فمتى امكن تسليم عين العبد لا يصار الى غيره لانه اعدل من القيمة واذا ثبت هذا لا يكون العبد ملكا لها قبل التسليم او القضاء * ولهذا اى ولكونه غير المسمى حكما قلنا اذا تصرف الزوج فيه باعتاق او كتابة او بيع او هبة قبل التسليم والقضاء نفذ تصرفاته لانها صادفت ملك نفسه * وكان ينبغى ان ينقض التصرفات التى يحتمل النقض كالبيع والهبة لتعلق حق المرأة بعين العبد كالمشترى اذا تصرف فى الدار المشفوعة والراهن اذا تصرف فى المرهون وانما لا تنقض لانها لو نقضت بطل حق الزوج فى التصرف لا الى خلف ولو لم تنقض بطل حق المرأة الى خلف وهو القيمة والابطال الى خلف اهون فكان اولى بالتحمل بخلاف مسئلة الشفيع لان ثمة لو نقض بطل حق المشترى الى خلف وهو الثمن ولو لم ينقض بطل حق الشفيع اصلا وفى الرهن لا ينقض تصرفاته بل يؤخر الى ان يفك الرهن كذا فى الجامع لشمس الاسلام رحمه الله * ولهذا اى ولكون العبد غير المسمى فى الحكم قلنا اذا قضى القاضى بقيمته بعد الاستحقاق ثم ملكه الزوج لم يعد حقها الى العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لان الحق نقل من العين الى القيمة بالقضاء وتقرر به فانقطع الحق عماله حكم المثل كمن غصب شيئا له مثل من جنسه فهلك عنده ثم انقطع مثله فقضى القاضى عليه بالقيمة ثم جاء اوانه لم يعد حقه الى المثل ولو كان للعبد بعد الدخول فى ملك الزوج حكم عين المسمى من كل وجه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كما فى المغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضى بالقيمة للمغصوب منه بقول الغاصب مع يمينه والله اعلم قوله (ويتصل بهذه الجملة) اى وبما ذكرنا من اقسام الاداء يتصل مسئلة مبنية على الاداء وهى ان من غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فاكله وهو لا يعلم به او غصب ثوبا فكساه رب الثوب فلبسه حتى يخرق ولم يعرفه يبرأ الغاصب عن الضمان عندنا وفى احد قولى الشافعى رحمه الله لا يبرأ وهذا اذا لم يحدث فيه ما يقطع حق المالك فان احدث فيه ما يقطع حقه بان كان دقيقا فخبزه ثم اطعمه او لحما فشواه ثم اطعمه او تمرا فنبذه وسقاه او ثوبا فقطعه وخاطه قميصا وكساه لا يبرأ عن الضمان بالاتفاق لانه ملكه بهذه التصرفات عندنا ولو وهبه وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم به او اكله المالك من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق هكذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله له انه ما اتى بالرد المأمور به فانه غرور منه والشرع لا يأمر بالغرور والغاصب لا يستفيد البراءة الا بالرد المأمور به فاذا لم يوجد صار ضامنا * ولانه ما اعاده الى ملكه كما كان لان المباح له الطعام لا يصير مطلق التصرف فيما ابيح له فكان فعله قاصرا فى حكم الرد فلو جعلنا هذا ردا تضرر به المغصوب منه لانه اقدم على الاكل بناء على خبزه انه اكرم ضيفه ولو علم انه ملكه ربما لم يأكله وحمله الى عياله فاكله معهم فلدفع الضرر عنه بقى الضمان على

ويتصل بهذا الاصل ان من غصب طعاما فأطعمه المالك من غير ان يعلمه لم يبرأ عند الشافعى

الغاصب كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله *فالنكتة الاولى تشير الى ان الاداء لم يوجد والثانية تشير الى انه وجد قاصرا ولكنه لم يعتبر نفيا للغرور * وحجتنا فى ذلك ان الواجب على الغاصب نسخ فعله وقد تحقق ذلك امامن حيث الصورة فلانه وصل الى يد المالك وبه ينعدم ماكان فائتا واما من حيث الحكم فلانه صار متمكنا من التصرف حتى لو تصرف فيه نفذ تصرفه غير انه جهل بحاله وجهله لايكون مبقيا للضمان فى ذمة الغاصب مع تحقق العلة المسقطة كما ان جهل المتلف لايكون مانعا من وجوب الضمان عليه عند تحقق الاتلاف اذا كان يظن انه ملكه *واما الغرور فثابت ولكن الغرور بمجرد الخبر لايوجب حكما كمن عرف بسراق فى الطريق فاخبر ان الطريق امن فخرجوا فقطع عليهم لايضمن الغار شيئا وانما المعتبر منه مايوجد فى ضمن عقد ضمان كما فى ولد المغرور ولم يوجد ذلك فان الغاصب المضيف ماشرط لنفسه عوضا * ولان اكثر مافى الباب ان لايكون فعل الغاصب هو الرد المأمور به ولكن تناول المغصوب منه عين المغصوب كاف فى اسقاط الضمان عن الغاصب الاترى انه لو جاء الى بيت الغاصب واكل ذلك الطعام بعينه وهو يظن انه ملك الغاصب برئ الغاصب من الضمان فكذلك اذا اطعمه الغاصب اياه كذا فى المبسوط قوله (ليس باداء مأمور به) اذلابد للمأمور به من ان يكون حسنا والغرور قبيح منهى عنه فكيف يكون مأمورا به *اذ المرء لايتحامى اى لايجتنب ولايحترز فى العادات عن مال الغير فى موضع الاباحة لان المانع من التصرف فى مال الغير الحرمة الشرعية او المنع الحسى فاذا زال ذلك بالاباحة لايبالى باتلافه بخلاف مال نفسه فانه يحترز عن اتلافه اشد الاحتراز ابقاءله على نفسه واذا كان كذلك كان التلف مضافا الى الغرور لا الى فعله فبقى الضمان على الغار * فبطل معنى الاداء اى بطل ايصاله الى المالك حقيقة ردا للغرور المنهى عنه *وحاصل هذا الدليل ان ماصدر عنه ليس باداء لكونه غرورا * وقوله ولو كان قاصرا لتم بالهلاك جواب عن نكتة للشافعى لم تذكر فى الكتاب وهى ماذكرنا ان الغاصب ازال يدا مطلقة لجميع التصرفات وما اعاد بتقديم الطعام اليه الايد اباحة فكان هذا اداء قاصرا فلاينوب عن الكامل فاجاب وقال لو كان قاصرا كما زعمت لتم بالهلاك كما فى اداء الزيوف عن الجياد مع انا لانسلم انه قاصر بل هو كامل لانه ايصال الحق الى مالكه اصلا ووصفا * وقوله مااعاد الايد اباحة قلنا جهة الاباحة ساقطة بالاجماع لانه لايتصور فى حق المالك الاجهة الملك فاما الخلل الذى ادعاه الخصم وهو الغرور الذى تضمنه هذا الاداء فانما وقع بجهل المالك والجهل اى جهل المالك لايبطل الاداء الصادر من الغاصب اذ علم المالك ليس من شرائط صحة الاداء كما ذكرنا وكفى بالجهل عارا لانه نقيصة فان الرجل يعير به فوق تعييره بنقصان اعضائه فكيف يصلح عذرا فى تبديل اقامة الفرض اللازم وهو الرد الى المالك يعنى تسليم هذا العين الى المالك فرض على الغاصب وقد اتى به بجهله بان هذا ملكه لايصلح مبطلاله *الاترى ان المغصوب لو كان عبدا فقال الغاصب للمالك اعتق هذا العبد فقال اعتقته وهو لايعلم انه عبده ينفذ عتقه ولايرجع على الغاصب

لانه ليس باداء مأمور به لانه غرور اذ المرء لايتحامى فى العادات عن مال غيره فى موضع الاباحة والشرع لم يأمر بالغرور فبطل الاداء نفيا للغرور فصار معنى الاداء لغوا ردا للغرور *قلنا نحن هذا اداء حقيقة لانه عين ماله وصل الى يده ولو كان قاصرا لتم بالهلاك فكيف لايتم وهو فى الاصل كامل فاما الخلل الذى ادعاه فانما وقع لجهله والجهل لايبطله وكفى بالجهل عارا فكيف يكون عذرا فى تبديل اقامة الفرض اللازم

بشئ وكذا البايع لو قال للمشترى اعتق عبدى هذا واشار الى المبيع فاعتقه المشترى ولم يعلم بانه عبده صح اعتاقه ويجعل قبضا ويلزمه الثمن لانه اعتق ملكه وجهله بانه ملكه لايمنع صحة ماوجد منه فكذا هذا * وقوله والعادة المخالفة للديانة الصحيحة لغو جواب عن قوله المرء لايتحامى فى العادات عن مال الغير يعنى العادة انما تعتبر اذا لم يكن مخالفة للديانة الصحيحة وقيد بالصحيحة احترازا عن ديانات اهل الاهواء والمتقشفة ونحوها فان العادة المخالفة لها لايعتبر وماذكرت من العادة مخالفة للديانة الصحيحة لان مقتضى الاسلام ان لايرغب فى مال الغير وان يحب لاخيه المسلم مايحب لنفسه قال عليه السلام * والذى نفسى بيده لايؤمن عبد حتى يحب لاخيه مايحب لنفسه* فكما يكره اتلاف مال نفسه مع كونه مطلق التصرف فيه فكذلك ينبغى ان يكره اتلاف مال الغير * وروى عن بعض الكبار انه قال وقع حريق بالليل فخرجت انظر الى دكانى فقيل لى الحريق بعيد من دكانك فقلت الحمد لله ثم قلت فى نفسى هب انك نجوت من البلاء الا تهتم للمسلمين ماتهتم لنفسك فانا استغفر الله من قولى الحمد لله منذ ثلاثين سنة * واذا كان كذلك كانت العادة المخالفة لهذه الديانة غير معتبرة فلاتصلح ناقضة للاداء الموجود حقيقة فى القضاء بمثل معقول فى حقوق العباد قوله (كامل وقاصر) قيل هذا التقسيم يجرى فى حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الفائتة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر كما فى الاداء فصارت الاقسام بهذا الاعتبار اربعة عشر * ويحتمل ان لايجرى هذا التقسيم فيها لان صفة القصور فى المثل انما تثبت اذا تحقق الوجوب فى الصفة ليتمكن بفواتها قصور فيه كما فى الاداء ولم يتحقق هنا لان وصف الجماعة ليس بلازم فى القضاء لان اللزوم فيه يبتنى على صيرورة الواجب دينا فى الذمة وبعد الفوات لايصير وصف الجماعة دينا فى الذمة بالاجماع بل الدين اصل الصلوة لاغير فبفوات هذا الوصف لايتمكن قصور فى المثل بل القضاء منفردا مثل كامل والقضاء بجماعة اكمل منه فكانت الاقسام بهذا الاعتبار ثلاثة عشر * وهذا بخلاف الاداء فان فوات هذا الوصف يوجب قصورا فيه لانه ثبت له فيه شبه الوجوب من حيث انه سنة مؤكدة ولكن اثره يظهر فى الفعل حتى سقط به التخيير بين الفعل والترك بترجح جانب الفعل على سبيل التأكيد دون صيرورته دينا فى الذمة لانه ليس بواجب حقيقة فلشبه الوجوب يثبت القصور فى الاداء بفواته ولعدم الوجوب حقيقة لايثبت فى القضاء وهذا لان وصف الجماعة من الشعار فيليق بالاداء الذى ينبئ عن شدة الرعاية ويجوز ان يثبت له فيه شبه الوجوب دون القضاء الذى ينبئ عن التقصير فى الامتثال ولهذا قيل كره قضاء الصلوات فى المسجد علانية وانما قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم مافاته غداة ليلة التعريس بجماعة لبقاء معنى الاداء من وجه بان مابعد الطلوع الى الزوال له حكم ماقبل الطلوع فى بعض الاحكام مثل قضاء سنة الفجر وتدارك الورد الذى فاته بالليل كما جائت به السنة وكان ينبغى ان يكره الجماعة فى القضاء لما قلنا الا انه لما كان مبنيا على الفائت

والعادة المخالفة للديانة الصحيحة على مازعم لغو لان عين ماله وصل الى يده اما القضاء بمثل معقول فنوعان كامل وقاصر اما الكامل فالمثل صورة ومعنى وهو الاصل فى ضمان العدوان

وفى باب القروض تحقيقا للجبر حتى كان بمنزلة الاصل من كل وجه فكان سابقا اما المثل القاصر فالقيمة فيما له مثل اذا انقطع مثله وفيما لامثل له لان حق المستحق فى الصورة والمعنى الا ان الحق فى الصورة وقدفات للعجز عن القضاء به فبقى المعنى

انتفت الكراهة كما انتفى شبه الوجوب وبقى الجواز بظاهر الحديث والله اعلم قوله (وفى باب القروض) انما عد الشيخ رد المثل فى باب القروض من القضاء وفى باب الديون من الاداء لان رد عين ماقبض ممكن فى القرض فيصح ان يجعل رد مثله قضاء لوجود شرطه وهو تصور الاصل فاما تسليم الدين فغير ممكن فلا يصح ان يجعل تسليم العين فيه قضاء له لعدم شرطه وكان تسليم العين فيه كتسليم نفس الدين فلهذا كان من اقسام الاداء (فان قيل) ينبغى ان يكون رد المثل فى القرض قضاء يشبه الاداء لان بدل القرض فى حكم عين المقبوض اذ لو لم يجعل كذلك كان مبادلة الشئ بجنسه نسيئة ولهذا كان القرض فى حكم الاعارة حتى لا يلزم فيه التأجيل عندنا بخلاف الديون (قلنا) بدل القرض غير المقبوض حقيقة وانما اخذ حكم المقبوض ضرورة الاحتراز عن الربوا فلا يظهر فيما وراء موضع الضرورة وهو كونه اداء كذا قيل * والاولى ان يقال كونه شبيها بالاداء لا يمنعه من ان يكون من اقسام القضاء بمثل معقول كما اشرنا اليه فيما سبق لان الشيخ قسم القضاء بالمثل المعقول مطلقا ولم يقيده بالقضاء المحض فيدخل فيه القضاء المحض وغير المحض قوله (تحقيقا للجبر) جبر الكسر جبرا اى اصلحه * فالغاصب فوت على المغصوب منه ماله صورة ومعنى فالجبر التام ان يتداركه باداء مال من عنده هو مثل لما فوت عليه صورة ومعنى حتى يقوم مقام الاصل وهو المغصوب من كل وجه * فكان اى المثل صورة ومعنى * سابقا اى على المثل معنى وهو القيمة فلا يصار اليه الا عند تعذر رد الاصل صورة ومعنى * وهو مذهب عامة الفقهاء وقال نفاة القياس الواجب على الغاصب رد القيمة فى جميع الاموال عند تعذر رد العين لان حق المغصوب منه فى العين والمالية وقد تعذر ايصال العين اليه فيجب ايصال المالية اليه ووجوب الضمان على الغاصب باعتبار صفة المالية ومالية الشئ عبارة عن قيمته* ولكن العامة يقولون الواجب هو المثل قال الله تعالى * فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم *وتسمية الفعل الثانى اعتداء بطريق المقابلة مجازا كقوله تعالى* وجزاء سيئة سيئة مثلها* وقد ثبت بالنص ان هذه الاموال امثال متساوية قال عليه السلام* الحنطة بالحنطة مثل بمثل* الحديث فيجب رد المثل لا رد القيمة * ولان المقصود هو الجبر كما ذكرنا وذلك فى المثل اتم لان فيه مراعاة الجنس والمالية وفى القيمة مراعاة المالية فقط فكان ايجاب المثل اعدل الا اذا تعذر ذلك بالانقطاع من ايدى الناس فح يصار الى المثل القاصر وهو القيمة للضرورة كذا فى المبسوط قوله (فالقيمة فيما له مثل) كالمكيل والموزون والعددى المتقارب * اذا انقطع مثله اى عن ايدى الناس بان لا يوجد فى الاسواق وهذا بالاتفاق * وفيما لا مثل له كالحيوانات والثياب والعدديات المتفاوتة فان الواجب فيها المثل معنى وهو القيمة عند تعذر رد العين عند الجمهور * وقال اهل المدينة يضمن مثلها من جنسها معدلا بالقيمة لان فيه رعاية المماثلة صورة ومعنى اما صورة فظاهر واما معنى فلانهما عدلا قيمة فكان اولى من الدراهم التى تفوت فيها المماثلة صورة * وروى ان عايشة رضى الله

ولهذا قال ابو حنيفة رضى الله عنه فيمن قطع يد رجل ثم قتله عمدا انه يقطع ثم يقتل ان شاء الولى لانه مثل كامل واما القتل المنفرد فمثل قاصر

عنها كسرت قصعة لصفية رضى الله عنها ثم جاءت بقصعة مثل تلك القصعة فردتها واستحسن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم * وروى ان اعرابيا اتى عثمان رضى الله عنه وقال ان بنى عمك عدوا على ابلى فقطعوا البانها واكلوا فصلانها الحديث الى ان قال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ارى ان يأتى هذا واديه فيعطى ثمة ابلا مثل ابله وفصلانا مثل فصلانه فرضى به عثمان * وتمسك الجمهور بالحديث المشهور وهو ماروى عن النبى عليه السلام من اعتق شقصا له فى عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا تنصيص على اعتبار القيمة فيما لا مثل له اذ لم يقل يضمن مثله نصف عبد اخر وبان ضمان التعدى مبنى على المماثلة وهذه الاموال تتفاوت فى المالية خلقة فتعذر فيها رعاية الصورة اذ لو روعيت لفاتت المماثلة معنى فوجب رعاية المعنى الذى لا تفاوت فيه وهو القيمة بخلاف المكيلات والموزونات لانها لا تتفاوت خلقة فامكن فيها رعاية الصورة والمعنى يوضحه انه لو اشترى عشرة اقفزة حنطة بعشرة دراهم كان له ان يبيع واحدا منها مرابحة على درهم لعدم تفاوت القفزان وبمثله فى العبيد لا يجوز للتفاوت الذى بينهم فلا يعرف قدر الواحد من الجملة قطعا *واما حديث عايشة فتأويله ان الرد كان على سبيل المروة ومكارم الاخلاق لا على طريق الضمان فقد كانت القصعتان لرسول الله عليه السلام ويحتمل ان القصعة كانت من العدديات المتقاربة *واما حديث عثمان فقد كان ذلك على سبيل الصلح لا على طريق القضأ بالضمان لان المتلف لم يكن عثمان والانسان غير مؤاخذ بجناية بنى عمه الا انه تبرع باداء مثل ذلك عن بنى عمه لفرط ميله الى اقاربه وانتصارهم به كذا فى الاسرار والمبسوط قوله (ولهذا) اى ولكون المثل الكامل اصلا فى الباب وسابقا على القاصر قال ابو حنيفة الى آخره * والمسئلة على وجوه اما ان كان القتل بعد البرء او قبله * واما ان كان القطع والقتل من شخص واحد او من شخصين * واما ان كانا خطأين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطأ فان كان القتل بعد البرء فهما جنايتان على كل حال بالاتفاق * وكذا ان كان قبل البرء الا انه من شخص آخر * وكذا ان كان قبل البرء من ذلك الشخص ولكن كان احدهما عمدا والآخر خطأ* وان كانا خطأين من شخص واحد والقتل قبل البرء فهما جناية واحدة بالاتفاق * وان كانا عمدين فهما جنايتان عند ابى حنيفة رحمه الله وجناية واحدة عندهما * فتبين بما ذكرنا ان قوله قطع يد رجل مقيدا بالعمد اى قطعا عمدا وان قوله ثم قتله عمدا مقيد بان يكون قبل البرء اى قتله عمدا قبل برء اليد * انه الضمير للشان اى الشان ان الولى يتخير ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لان القصاص مبنى على المساواة فى الفعل والمقصود بالفعل وفى القتل بدون القطع مراعاة المساواة فى المقصود بالفعل وفيه مع القطع مراعاة المساواة فى المقصود بالفعل وصورة الفعل جميعا فيتخير الولى بينهما ولا يمنع من القطع بخلاف الخطأ فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطأ موضوع عنا رحمة من

الشرع علينا * وقالا بل له ان يقتـل وليس له ان يقطع لان القطع موقوف فى حق الحكم على السراية فاذا سرى سقط حكمه فى نفسه وصار قتلا والفعل الثانى ههنا تمام لما توقف عليه القطع وتحقيق له بدليل ان حكمه حكم السراية بعينه فكانا جناية واحدة بخلاف ما اذا تخلل بينهما برء لان الجناية الاولى قد انتهت واستقر حكمهـا بالبرء فيكون الثانية انشاء جناية اخرى الاترى انهما لو كانا خطأين وتخلل برء بينهما تجب دية ونصف كما لو حلا بشخصين * وبخلاف ما اذا كان الجـانى اثنين لان الفعل من الاول لم يتوقف على ان يصير بالسراية فعلا مضافا الى شخص آخر فلا يمكن جعل الثانى اتماما للاول * وبخلاف ما اذا كان احدهما عمدا والاخر خطأ لان صفة الفعل يختلف باختلاف الموجب لان باختلاف صفة الفعل يختلف الموجب فلا يمكن جعل الثانى اتماما للاول كما اذا اختلف الفاعل او محل الفعل * وايضاح جميع ما ذكرنا فى فصل الخطأ انه لو قطع يده ثم قتله قبل البرء لا يجب الا دية واحدة فكذا ههنا وقلنا هذا اى القتل بعد القطع قبل البرء * هكذا اى تحقيق لموجب القطع كما ذكرتم فكانا جناية واحدة ولكنه من طريق المعنى والمقصود فاما من طريق الصورة فلا لان الفعل متعدد * وقوله فى باب جزاء الفعل اشارة الى ما ذكرنا من الفرق ان الواجب فى باب القصاص جزاء الفعل فانما يقتل نفوس بنفس واحدة لتعدد الافعال بخلاف الخطأ فان الواجب فيه بدل الفائت فان جماعة لو قتلوا واحدا خطأ لم تجب الا دية واحدة وههنا قد تعدد الفعل فيجوز ان يتعدد الجزاء قوله الاترى انه يصلح ماحيا اثر القطع كما يصلح محققا يعنى ان القتل بعد القطع كما يصلح اتماما للفعل الاول من وجه فكذلك يصلح ماحيـا له بمنزلة البرء من حيث ان المحل يفوت به ولا تصور للسراية بعد فوات المحل والقتل بنفسه علة صـالحة للحكم وهو ازهاق الروح فوق الاول لانه ليس يؤدى الى الازهاق لا محالة بل الغالب فيه عدمه فيصلح ان يكون الحكم مضافا الى القتل ابتداء الاترى ان القاتل لو كان غير القاطع كان القصـاص فى النفس على الثانى خاصة ولو كان محققا لا محالة لوجب القصاص عليهما * ويؤيده قوله تعالى * وما اكل السبع الا ما ذكيتم * جعل الذكاة قاطعة للسراية والا لما حل المذكى بعد جرح السبع * ولهذا قلنا اذا رمى الى صيد تاركا للتسمية عمدا وجرحه ثم ادركه وذكاه حل فعلم ان الفعل الثانى يصلح ماحيا كما يصلح محققا فلهذا خيرناه بين الوجهين قوله (ولهـذا قلنا) اى ولكون المثل الكامل اصلا فى ضمان العدوان وسابقا على القاصر قلنا اذا انقطع المثل فى المثلى يعتبر القيمة وقت القضـاء عند ابى حنيفة رحمه الله لان التحول الى القيمة انما يتحقق وقت القضاء اذ المثل هو الواجب فى الذمة قبله وهو مطالب به حتى لو صبر الى مجئ اوانه كان له ان يطالبه بالمثل وانما يتحول الى القيمة للعجز وذلك وقت القضـاء بخلاف ما اذا كان المغصوب او المستهلك مما لا مثل له لان الواجب هناك وان كان هو المثل عند ابى حنيفة ولكنه غير مطالب باداء المثل بل هو مطالب باداء القيمة باصل السبب فيعتبر قيمته

وقالا بل يقتـله ولا يقطعه لان القتل بعد القطع تحقيق لموجب القطع فصار امر الجناية يؤل الى القتل وقلنـا هـذا هكذا من طريق المعنى فاما من طريق الصورة فى باب جزاء الفعل فلا الاترى ان القتل قد يصلح ماحيا اثر القطع كما يصلح محققا لانه علة مبتداة صالحة للحكم فوق الاول فخيرناه بين الوجهين ولهذا لا يضمن المثلى بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة عند ابى حنيفة رضى الله عنه لان المثل القاصر لا يصير مشروعا مع احتمـال الاصـل ولا ينقطع الاحتمال

عند ذلك * وابو يوسف رحمه الله يقول لما انقطع المثل فقد التحق بما لا مثل له فى وجوب اعتبار القيمة والخلف انما يجب بالسبب الذى يجب به الاصل وذلك الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب * ومحمد رحمه الله يقول اصل الغصب اوجب المثل خلفا عن رد العين وصار ذلك دينا فى ذمته فلا يوجب القيمة ايضا لان السبب الواحد لا يوجب ضمـانين ولكن المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع عن ايدى الناس فيعتبر قيمته باخر يوم كان موجودا فيه فانقطع كذا فى المبسوط قوله (ولهذا لم يضمن منافع الاعيان الى آخره) اى ولكون المثل الكامل او القاصر شرطا فى القضاء قلنا لا يضمن المنافع بالاعيان لانها ليست بمثل للمنافع لا كاملا ولا قاصرا * او معناه ولكون العجز مسقطاً للضمان فى حقوق العباد كما فى حقوق الله تعالى فانه لو غصب زوجة انسان او ولده وهلك عنده لا يجب الضمان للعجز قلنا لا يضمن المنافع بالاتلاف للعجز عن تسليم المثل * واعلم بان المنافع لا تضمن بالغصب ولا باتلاف عندنا وقال الشافعى تضمن بهما وصورة الغصب ان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وصورة الاتلاف ان يستعملها بان يستخدم العبد او يركب الدابة او يسكن البيت * ثم الخلاف فى مسئلة الغصب ليس بناء على الاصل المذكور بل هو بناء على الاختلاف فى زوائد الغصب فانها ليست بمضمونة على الغاصب عندنا لان الغصب هو ازالة اليد المحقة باثبـات يد المبطلة ولا يتصور الازالة فى الزوائد لحدوثها فى يد الغاصب فكذلك المنافع اذ هى زوائد تحدث فى العين شيئا فشيئا وعنده هى مضمونة لان الغصب ليس الا اثبات اليد المبطلة وقد يتحقق ذلك فى الزوائد فكذلك المنافع لان اليد تثبت على المنفعة كما تثبت على العين * فاما الخلاف فى الاتلاف فبناء على الاصل المذكور وهو القدرة على المثل وعدمها الا على اثبات اليد وازالتها الاترى ان الزوائد تضمن بالاتلاف بلا خلاف فتحقق بما ذكرنا ان الشيخ انما قيد بقوله بالاتلاف احترازا عن الغصب وبقوله بطريق التعدى احترازا عن الاتلاف بالعقد كالاجارة والعارية * ثم منافع الحر مضمونة بالاتلاف عنده قولا واحدا حتى لو استسخر حرا واستعمله لزمه اجر المثل وغير مضمونة بالغصب فى قول حتى لو استولى عليه وحبسه حتى تعطلت منافعه لا يلزمه شئ لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليه كثياب بدنه بخلاف العبد * وجه قول الشافعى رحمه الله فى مسئلة الاتلاف ان المنافع اموال متقومة فتضمن بالاتلاف كالاعيان * وانما قلنا انها اموال بدليل الحقيقة والعرف والحكم * اما الحقيقة فلان المال غير الادمى خلق لمصالح الادمى والمنافع منا او من غيرنا بهذه الصفة وكيف لا والمصلحة فى التحقيق تقوم بمنافع الاشياء لا بذواتها والذوات يصير متقومة ومالا بمنافعها اذ كل شئ لا منفعة فيه لا يكون مالا فكيف يسقط حكم المالية والتقوم عنها * واما العرف فلان الاسواق انما تقوم بالمنافع والاعيان جميعا فان الحجر والخانات انما بنيت للتجارة وقد يستأجر المرء جملة ويواجر متفرقا لابتغاء الربح كما يشترى جملة ويبيع متفرقا * واما الحكم فلانها فى الشرع عدت اموالا متقومة حتى صلحت مهرا وورد العقد عليها وضمنت بالمال فى العقود الصحيحة والفاسدة

الا بالقضاء ولهذا لا يضمن منافع الاعيان بالاتلاف بطريق التعدى لان العين ليس بمثل لها صورة ولا معنى اما الصورة فلاشك فيهـا واما المعنى فلان المنافع اذا وجدت كانت اعراضا لا تبقى زمانين وليس لما لا تبقى زمانين صفة التقوم لان التقوم لا يسـبق الوجـود وبعـد الوجود التقوم لا يسـبق الاحراز والاقتناء والاعراض لا يقبل هـذه الا وصاف

بالاجماع والعقد لايجعل ماليس بمال مالا ولاماليس بمتقوم متقوما كورود العقد على الميتة
والخمر واذاثبت انها اموال متقومة وقد تحقق اتلافها الان الانتفاع بالشيء اتلاف لمنافعه تكون
مضمونة عليه * ولعلمائنا رحمهم الله فى نفى المماثلة بين المنفعة والعين طريقان * احدهما
نفيها بنفى المالية والتقوم عن المنفعة اصلا * وثانيهما باثبات التفاوت فى المالية بينهما * بيان
الاول ان المنفعة ليست بمال ولا بمتقومة فلا تضمن بالاتلاف بالمال كالميتة والخمر وذلك لان صفة
المالية للشيء بالتمول والتمول عبارة عن صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة لاعن الانتفاع
بالاتلاف فان الاكل لايسمى تمولا والمنافع لاتبقى وقتين بل كماتوجد تتلاشى فكيف يرد عليها
التمول وكذا التقوم الذى هو شرط الضمان ومبناه لايسبق الوجود فان المعدوم لايوصف
بانه متقوم اذالمعدوم ليس بشيء وبعد الوجود التقوم لايسبق الاحراز كالصيد والحشيش
والاحراز لايتحقق فيما لايبقى زمانين فكيف يكون متقوما * ولايقال المنافع توجد محرزة
ضرورة احراز ماقامت هى به * لانانقول ان ذلك يوجب انها يكون محرزة للغاصب لاللمغصوب
منه واحراز الغاصب لايوجب الضمان عليه كما فى زوائد الغصب ليست بمضمونة عندنا ولو
كانت محرزة للمغصوب منه فذلك لايوجب الضمان ايضا لانه احراز ضمنى لاقصدى وذلك
لايوجب الضمان كالحشيش النابت فى ارض مملوكة لايكون مضمونا بالاتلاف وان كان محرزا
ضمنا لاحراز الارض * وعلى هذا نقول الاتلاف لايتصور فى المنفعة ايضا لانه لايحل
المعدوم ولايأتى مقترنا بالوجود لانه ضده فيمتنع الوجود وانما يأتى بعده وهى لاتبقى فى الزمان
الثانى ليحله الاتلاف واثبات الحكم بدون تحقق سببه لايجوز * وبيان الثانى ان ضمان
العدوان مقدر بالمثل بالنص والمنافع وان كانت اموالا متقومة فهى دون الاعيان فى المالية فلا
تضمن بالاعيان كما لاتضمن الديون بالعين والردى بالجيد * وهذا لان المنفعة تقوم بالعين
والعين تقوم بنفسها ومايقوم بغيره تبع له والتفاوت بين التبع والمتبوع ظاهر * وكذا
المنافع لاتبقى وقتين والعين تبقى اوقاتا وبين ماتبقى وبين مالاتبقى تفاوت عظيم ثم من ضرورة
كون الشيء مثلا لغيره ان يكون ذلك الغير مثلا له اذهو اسم اضافى كالاخ والعين لاتضمن
فى باب العدوان بالمنفعة قط فعرفنا انه لامماثلة بينهما * يوضحه ان المنفعة لاتضمن بالمنفعة
عند الاتلاف حتى ان الحجر فى خان واحد على تقطيع واحد لايكون منفعة احديهما مثلا
لمنفعة الاخرى عند الاتلاف بالاجماع مع ان المماثلة بين المنفعة والمنفعة اظهر منها بين العين
والمنفعة فلان لايضمن المنفعة بالعين وهى الدراهم او الدنانير اولى فالشيخ رحمه الله اشار
بقوله لان العين ليس بمثل لها الى اخره الى الطريق الاول وبقوله ولان التفاوت بين ما
يبقى الى اخره الى الطريق الثانى قوله (الا ان يثبت احرازها) استثناء منقطع من قوله
وليس لما لايبقى صفة التقوم اى وليس لما لايبقى صفة التقوم حقيقة الا ان يثبت احرازها
شرعا بخلاف القياس فيتقوم وهو فى الحقيقة جواب سؤال مقدر وهو ان يقال قد
ثبتت لها صفة التقوم فى باب العقد مع استحالة احرازها حقيقة لعدم بقائها زمانين فجاز

الا ان يثبت احرازها بولاية العقد حكما شرعيا بناء على جواز العقد فلا يثبت فى غير موضع العقد بل يثبت التقوم فى حكم العقد خاصة ولان التقوم فى حكم العقد ثبت لقيام العين مقامها

ان يثبت لها هذه الصفة فى الاتلاف ايضا سدا لباب العدوان فاجاب ان احرازها وتقومها
فى باب العقد انما ثبت غير معقول المعنى بناء على جواز العقد يعنى لما جاز العقد شرعا
يثبت الاحراز ضرورة بناء عليه فلا يثبت فى غير موضع العقد * ولايقال وقد ثبت
التقوم لها فى غير العقد ايضا كما اذا وطئ جارية مشتركة بينه وبين غيره يجب عليه نصف
العقر لصاحبه * لانا نقول منافع البضع التحقت بالاعيان عند الدخول على ماعرف فيكون
الضمان فى مقابلة العين حكما * ولانها انما تضمن بالعقر اذا كانت فيه شبهة العقد فاما اذا كان
عدوانا محضا فلا يجب العقر وانما يجب الحد * وهذا الجواب يشير الى عدم صحة المقايسة
بين العقد والاتلاف لكون الاصل غير معقول المعنى * وقوله ولان التقوم فى حكم العقد
ثبت بقيام العين مقامها جواب آخر عن هذا السؤال يعنى لما كان بالناس حاجة الى هذا العقد
اقام الشرع العين المنتفع بها مقام المنفعة فى قبول العقد اذ لابد له من محل الا ترى انه لو اضاف
العقد الى المنافع لايصح بان قال آجرتك منافع هذه الدار شهرا ثم عند حدوث المنفعة يثبت
حكم العقد فيها فيثبت التقوم لها بهذا الطريق للضرورة ولايتحقق مثل هذه الضرورة فى
العدوان فتبقى الحقيقة معتبرة قوله (وهذا اصح) اعلم بان الشافعى رحمه الله جعل
المنافع المعدومة فى باب الاجارة كالموجودة حكما لان العقود لاتصح الا مضافة الى محال
احكامها والحكم وهو الملك انما يثبت فى المنفعة دون الدار فلابد من وجودها حال العقد
اما حقيقة او تقديرا من جهة الشرع ليكون الحكم فى المقدر على مثال الحكم فى المحقق فانزل
المنافع موجودة تحريا لصحة العقد واعتبرت الاضافة الى الدار لانها محل المنفعة فصارت
المنفعة بذكرها مذكورة لان باعتبارها حدثت لها عرضية الوجود وصار كالنطفة فى الرحم
يعطى لها حكم الولد الحى باعتبار العرضية * وعندنا عقد الاجارة مضاف الى العين التى
هى محل حدوث المنافع خلفا عن المنافع فى حق كونها شرطا للعقد لانه لايثبت الحكم الا
بالاضافة الى محل فصار وجود المحل شرطا لصحة العقد وتعذر اعتبار هذا الشرط بحقيقته
فى بيع المنافع اذ لاوجود لها حالة العقد ولابقاء لها بعد الوجود فاقمنا الدار مقام المنفعة لصحة
الاضافة ثم بعدما وجد اللفظان المرتبطتان وصارا علة لاثبات حكم يتأخر عملهما فى اثبات
الحكم وهو الملك الى حين وجود المنافع حقيقة ساعة فساعة * ومن اصحابنا من قال اللفظ
الصادر منهما مضافا الى محل المنفعة صح كلاما وهو العقد منهما اذ العقد فعلهما ولافعل
يصدر منهما سوى ترتيب القبول على الايجاب ثم الانعقاد حكم الشرع يثبت وصفا للكلامهما
شرعا فجاز ان يقال العقد قد وجد منهما وذلك عبارة عن كلامين يترتب احدهما على الاخر
فيحكم الشرع بالانعقاد عند حدوث المنافع ساعة فساعة كذا فى اشارات الاسرار للشيخ الامام ابى
الفضل الكرمانى رحمه الله * فعلى الطريقة الاولى يكون العقد منعقدا فى حق العين والحكم
ينفذ فى المنفعة وعلى الطريقة الثانية ينعقد على المنفعة لاعلى العين * فاذا عرفت هذا فنقول
اجاب الشيخ من السؤال المقدر على معتقد الخصم اولا بقوله الا ان يثبت احرازها بولاية

وهذا اصح

العقد لان هذا الكلام يدل على ان العقد يرد على المنفعة ابتداء * ثم اجاب على مذهبه ثانيا بقوله ولان التقوم الى اخره ورجح مذهبه بقوله وهذا اصح * ووجهه ان ماقاله الخصم قلب الحقيقة وهو جعل المعدوم موجودا وماقلنا ابقاء الامر على حقيقة وتأخير الحكم الى حين الوجود وانه قابل للتأخر والتراخى كما اذا اوصى بما يثمر نخيله يتأخر حكمه الى حين وجود الثمرة لانها تجعل موجودة * ولان اقامة السبب مقام المسبب فى الشرع امر شايع كاقامة السفر مقام المشقة والنوم مقام الحدث والبلوغ مقام اعتدال العقل وحدث الملك مقام شغل الرحم فى وجوب الاستبراء فاما جعل المعدوم موجودا فليس له فى الشرع استمرار مثل استمرار ماذكرنا فيكون ماقلنا اصح وقوله (الاترى ان ضمان العقد فاسدا كان اوجائزا يجب بالتراضى جواب آخر عن ذلك السؤال المقدر بطريق التوضيح * وهذا الجواب يثبت وصفا مفارقا به يفسد القياس وصار كانه قال لايصح القياس لان التقوم ثبت غير معقول المعنى وان كان معقول المعنى ففى المقيس عليه وصف يفارق به المقيس وهو الرضاء لان للرضاء اثرا فى ايجاب اصل المال وفضله فيجب الاجر بالتراضى فاما ضمان العدوان فمبنى على اوصاف العين والرجوع الى اوصاف المحل يوجب عدم الضمان ههنا فصار هذا القياس كما قيل مس الفرج حدث كما اذا مس وبال * والغرض من ايراده هو الجواب عن العقد الفاسد لان ماذكر اولا انما يصلح جوابا عن العقد الصحيح لا عن الفاسد لان اثبات التقوم بطريق الضرورة انما يكون فى العقد الجائز دون الفاسد فيلزم منه ان لا تتقوم المنافع فيه كما فى الاتلاف والغصب فاما اثبات التقوم والتزام المال بطريق التراضى فموجود فى العقد الصحيح والفاسد بخلاف الاتلاف والغصب * ثم الانفصال عن لزوم العقد الفاسد على ما ذكره اولا هو ان التقوم لما ظهر فى حق العقد لاتميز فيه بين الصحيح والفاسد بل يؤخذ حكم الفاسد من الصحيح ولايجعل الفاسد بنفسه اصلا قوله (ولان التفاوت) قد ذكرنا ان التفاوت بين العين والمنفعة من وجهين احدهما ان العين تبقى والمنفعة لاتبقى وثانيهما ان المنفعة تقوم بالعين لكونها عرضا والعين تقوم بنفسها فجمع الشيخ بين الوجهين بقوله بين ماتبقى وتقوم العرض به وبين العرض القائم به اى العرض الذى لايبقى وهو مع ذلك قائم بغيره قوله (تفاوت فاحش) قال الشافعى رحمه الله التفاوت باعتبار البقاء لايؤثر فى المنع من ايجاب الضمان بعد المساواة فى الوجود كما اذا اتلف مايتسارع اليه الفساد نحو الجمد والبطيخ فانه تضمن الدراهم ولا مساواة بينهما فى البقاء لان الدراهم يبقى ازمنة كثيرة والجمد ونحوه لايبقى فكذا التفاوت الذى بين العين والمنفعة فى البقاء لايمنع من وجوب الضمان لتساويهما فى اصل الوجود * فاجاب الشيخ بان التفاوت بينهما فاحش لايبقى معه المساواة بينهما فمنع من ايجاب الضمان * وهذا لان المماثلة انما تعتبر فى المعنى الذى بنى عليه الضمان وهو المالية لا فى كل معنى فان الدراهم مثل للحيوان فى المالية لاغير وههنا التفاوت فى نفس المالية لما ذكرنا ان مالية المنافع لاتساوى مالية الاعيان لانها لاتقبل البقاء والمالية صفة للموجود فاذا كان

الاترى ان ضمان العقد فاسدا كان او جائزا يجب بالتراضى فوجب بناء التقوم على التراضى وضمان العدوان يعتمد اوصاف العين والرجوع اليها يمنع التقوم على ماعرف ولان التفاوت بين مايبقى وتقوم العرض به وبين العرض القائم به تفاوت فاحش فلم يصلح مثلا له معنى بحكم الشرع فى العدوان بخلاف ضمان العقود لان العقود مشروعة فبنيت على الوسع والتراضى

(الموجود)

الموجود غير قابل للبقاء كيف يكون معنى المالية فيهما مثل معنى المالية فى الاعيان فاشبه التفاوت بين العين والدين بخلاف مايتسارع اليه الفساد لان التفاوت بينه وبين الدراهم فى مقدار البقاء لانه يبقى زمانين وازمنة كثيرة الا ان الدراهم اكثر بقاء منه ومثل هذا التفاوت لايمنع وجوب الضمان وهذا لان المساواة بين المتلف وبدله انما يشترط حال وجوب الضمان لانها حال اقامة احدهما مقام الآخر فيجب ان يكون كل واحد منهما موصوفا بالبقاء ليصح المقابلة بوجود المساواة فاما البقاء بعد الاقامة فليست من موجب الغصب والعدوان فلهذا لايمنع التفاوت بعد ذلك من وجوب الضمان قوله (باعتبار الحاجة اليها (فان قيل) الحاجة ماسة الى اهدار هذا التفاوت ههنا ايضا سدا لباب العدوان اذ فى اعتباره انفتاح باب الظلم وتضييق الامر على الناس (قلنا) ليس الامر كما زعمت فان مساس الحاجة فيما يكثر وجوده وهو ما كان مشروعا الا فيما يندر وجوده وهو العدوان فانه منهى عنه وسبيله ان لايوجد كيف وقد اوجبنا للزجر التعزير والحبس فانه ذكر فى المبسوط وعندنا يأثم ويؤدب على ماصنع ولكنه لم يضمن شيئا (فان قيل) فى اعتبار هذا التفاوت ابطال حق المالك اصلا وفى اهداره وايجاب الضمان ابطال حق الغاصب وصفا فكان ترجيح حق صاحب الاصل اولى كيف وانه مظلوم والغاصب ظالم والحاق البخس بالظالم اولى (قلنا) حق الغاصب فيما وراء ظلمه محترم معصوم لايجوز تفويته عليه ولهذا قدر الضمان بالمثل وانما يجوز استيفاء الضمان منه على طريق الانتصاف مع قيام حرمة ماله فلا يترجح حق المغصوب منه على الغاصب * واما قوله حق الغاصب يفوت وصفا وحق المالك يفوت اصلا فليس كذلك لان حق المالك لايفوت بل يتأخر الى دار الجزاء لتعذر الاستيفاء نحو حق الشتم والاذى فاما حق الغاصب فى الوصف فيبطل اصلا لانه يستحق عليه بقضاء القاضى وما يستحق بالقضاء الذى هو حجة الشرع لاتوصل اليه فى دار الآخرة فكان تأخر الاصل اهون من ابطال الوصف * يوضح ماذكرنا انا لو اوجبنا عليه زيادة على ما اتلف كان ظلما مضافا الى الشرع لان الموجب هو الشرع وذلك لايجوز واذا لم يوجب الضمان لتعذر ايجاب المثل كان ذلك لضرورة ثابتة فى حقنا وهى انا لانقدر على القضاء بالمثل وذلك مستقيم * وقوله الاترى توضيح لقوله وسقط اعتبار هذا التفاوت ودليل عليه * وتقديره وسقط اعتبار هذا التفاوت لانه لو لم يسقط وبقى معتبرا لادى الى ابطال العقود اصلا قوله (يبطلها اصلا) اى العقود لانها شرعت للاسترباح ولايحصل ذلك الا بالتفاوت بين البدل والمبدل فان البايع يرى خيرية فى الثمن نظرا الى جانبه والمشترى كذلك فى جانب المبيع فيتبايعان طلبا للفضل الذى رأى كل واحد منهما فى مال صاحبه ولا كذلك فى باب العدوان لما ذكر * وقد اوردت هذه المسئلة فى بعض النسخ بطريق آخر فلابد من شرحه ايضا فنقول قوله وليس الى التقوم حاجة اذ الاستبدال صحيح من غير التقوم معناه انها قد تقومت فى باب العقود لابطريق الضرورة اذ هى تندفع بالاستبدال من غير تقوم كما فى الخلع والعتق على مال والصلح عن دم

باعتبار الحاجة اليها وسقط اعتبار هذا التفاوت الاترى ان اعتبار هذا التفاوت فى ضمان العقود يبطلها اصلا واعتباره فى ضمان العدوان لا يبطله اصلا بل يؤخره الى دار الجزاء لانه يبطل حكما لعجزنا به لا لعدمه فى نفسه واهدار التفاوت يوجب ضرر الازما للغاصب فى الدنيا والآخرة ولم يحصل التميز بين الجائز والفاسد لان ذلك يؤدى الى الحرج فلم يعتبر فيما شرع ضرورة

العمد ولماتقومت فيه من غير ضرورة عرفنا انه هو الاصل فيها فيثبت تقومها فى ضمان العدوان ايضا * ثم اجاب عنه فقال ان القياس يأبى ثبوت تقومها لما مر من الدلائل ولكنها تقومت بالنص فى العقد بخلاف القياس وان لم الى التقوم حاجة فنقتصر على مورد النص لكونه غير معقول المعنى قوله (وانما قلنا ذلك) اى بان التقوم ثبت نصا بخلاف القياس لان الله تعالى شرع ابتغاء الابضاع بالمال المتقوم بقوله عز ذكره * ان تبتغوا باموالكم * والاموال انما تضاف الينا بواسطة الاحراز الذى به يثبت التقوم للاموال فثبت ان الابتغاء بالمال المتقوم * ثم هذا النص يقتضى ان لا يكون الابتغاء الا بالمال لان معناه والله اعلم واحل لكم ماوراء ذلكم بشرط ان تبتغوا باموالكم والمشروط لا وجود له بدون الشرط والشرع جوز الابتغاء بالمنافع فانه اذا تزوج امرأة على رعى غنمها سنة جاز قال تعالى اخبارا عن شعيب عليه السلام * على ان تأجرنى ثمانى حجج * فعرفنا ضرورة ان المنافع فى العقد اموال متقومة حيث صح الابتغا بها * وبطلت المقايسة لانه قياس مع الفارق على ما بيناه * ولا يثبت شئ من ذلك بالعدوان يعنى لا يثبت به اصل المال ولا فضله فانه اذا اتلف جلد ميتة لا يجب عليه شئ ولو اتلف ثوب انسان لم يجب عليه اكثر من قيمته فعلم انه لا اثر للعدوان فى ايجاب اصل ولا فضل والله اعلم قوله (لان المال ليس بمثل للنفس صورة) وهذا ظاهر اذ لا مماثلة بين الآدمى والابل او الدراهم صورة * ولا معنى لان الآدمى مالك مبتذل لما سواه والمال مملوك مبتذل له ولا تساوى بين المالك والمملوك بل هما على التضاد فى الدرجة هذا فى الدرجة العليا وذلك فى الدرجة السفلى * ولان معنى المال هو ما خلق المال له من اقامة المصالح به ومعنى الآدمى هو ما خلق له من عبادة ربه والخلافة فى ارضه لاقامة حقوقه وتحمل اماناته ولا مشابهة بين المعنيين ولان المال جعل مثلا لمال آخر يخالفه صورة بتساويهما فى قدر المالية لا غير وهذا المتلف ليس بمال فكان طريق المماثلة بينهما منسدا * ولان المثل معنى عبارة عن قيمة الشئ وهى عبارة عن قدر ماليته بالدراهم او الدنانير واذا لم يكن الشئ مالا لم يكن له قيمة كذا فى الاسرار قوله (ولهذا قلنا) اى ولكون المماثلة غير معقولة بين المال والنفس قلنا المال غير مشروع بطريق المثل عند احتمال القود * وانما قيد بقوله مثلا لان المال بطريق الصلح مشروع مع احتمال القود بالاتفاق * وبيان هذا ان موجب العمد القود على التعيين عندنا لا يعدل عنه الى المال الا صلحا وهو احد قولى الشافعى وفى قوله الآخر موجبه القود او الدية والخيار الى الولى فى التعيين لقوله عليه السلام * من قتل قتيلا فاهله بين خيرتين ان احبوا قتلوا وان احبوا اخذوا الدية * فهذا تنصيص على ان كل واحد منهما موجب القتل وان الولى مخير بينهما * ولان وجوب المال هو الاصل فى القتل شرع لجبر حق المقتول فيما فات عليه بدليل حالة الخطأ فان الفوات عليه فى الوجهين يقع على نمط واحد الا ترى انه ينتفع به يقضى به ديونه وتنفذ وصاياه اما القصاص فانما ينتفع به الوارث اذ التشفى يحصل له ولهذا كان المقتول شهيدا فى العمد دون الخطاء لان نفع القصاص لا يعود اليه بخلاف

واما القضاء بمثل غير معقول فهو كغير المال المتقوم اذا ضمن بالمال المتقوم كان مثلا غير معقول مثل النفس تضمن بالمال لان المال ليس بمثل للنفس لا صورة ولا معنى لان الآدمى مالك والمال مملوك فلا يتشابهان بوجه ولهذا قلنا ان المال غير مشروع مثلا عند احتمال القصاص لان القصاص مثل الاول صورة ومعنى وهو الى الاحياء الذى هو المقصود اقرب فلم يجز ان يزاحمه ما ليس بمثل صورة ولا معنى

نفع الخطاء الا ان الشرع اوجب القصاص ضمانا زائدا لمعنى الانتقام وتشفى الصدر نظرا للولى وابقاء للحيوة فشرعه لا ينفى الضمان الاصلى لكنه تعذر الجمع بينهما لان كل واحد منهما يجب حقا للعبد حتى يعمل فيه اسقاطه ويورث عنه ولا يجوز الجمع بين الحقين لمستحق واحد بمقابلة محل واحد فاثبتنا الجمع بينهما على سبيل التخيير * ولنا انه اتلف مضمونا فيتقيد ضمانه بالمثل ما امكن كاتلاف المال وتفويت حقوق الله تعالى من الصلوة والصوم والمال ليس بمثل للمتلف لما ذكرنا والقصاص مثل له * صورة لانه قتل وافاتة حيوة كالاول * ومعنى لان المقصود بالقتل ليس الا الانتقام والثانى فى معنى الانتقام كالاول ولهذا سمى قصاصا وفيه مقابلة النفس بالنفس كما قال تعالى * وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس * فمع القدرة على المثل الكامل لا يجوز المصير الى غيره لانه سابق على اقسام القضاء الا ترى ان الصوم لا يجوز قضاؤه بالفدية مع القدرة على المثل الكامل وهو الصوم لما ذكرنا (فان قيل) كما ان المال ليس بمثل للقصاص او النفس فكذا القتل ليس بمثل للقطع مع القتل فيما تقدم فينبغى ان لا يجوز الاقتصار على القتل مع القدرة على القطع والقتل (قلنا) المال ليس بمثل للنفس صورة ولا معنى فاما القتل فمثل للقطع صورة ومعنى ومثل للقطع معنى لا صورة فلهذا النوع من المماثلة كان الواجب فى الابتداء احدهما اما الجمع او الاقتصار فلا يكون الاقتصار انتقالا عن الواجب الاصلى مع القدرة على استيفائه الى خلفه بخلاف الدية فى القتل العمد لانها لو وجبت كانت خلفا عن القصاص لانه الواجب الاصلى دون الدية التى لا مماثلة بينها وبين الفائت بوجه فيكون اختيار الدية انتقالا عن الاصل الى الخلف مع القدرة عليه * ولان الاقتصار بمنزلة استيفاء بعض الحق واسقاط الباقى ولهذا جاز الاقتصار بالاجماع قوله (وهو) اى القصاص الى الاحياء الذى هو المقصود من شرعية الضمان اقرب * بيانه ان الاول افات حيوة فيكون المثل القائم مقامه ما ينجبر به الفائت وانما يحصل ذلك باتلاف حيوة تحصل به حيوة للولى القائم مقام القتيل وذلك فى القصاص دون ايجاب المال لان افاتة الحيوة مضمونة بما تقوم مقامها وانما تقوم مقام الحيوة حيوة اخرى لا مال اذ كل الدنيا لا يسوى بحيوة ساعة وقد نص الله تعالى على ان فى القصاص حيوة لنا وذلك فى شرعيته واستيفائه اما الاول فلان من قصد قتل عدوه وتفكر انه يقتص منه فانه ينزجر عن ذلك فيكون القصاص حيوة لهما جميعا فعلى هذا يكون الخطاب لكافة الناس واما الثانى فلان من قتل انسانا يصير حربا على اولياء القتيل خوفا على نفسه وهم يخافونه لانه يستعين عليهم بغيره على ما عليه عادات المتغلبة فمتى قتلوه قصاصا اندفع عنهم الشر والهلاك وبقيت حيوتهم وعلى هذا يكون الخطاب للورثة والله تعالى سمى دفع الهلاك من الحى احياء قال تعالى ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا * فيكون فى القصاص حيوة اولاده وفى حيوتهم حيوته لان بقاء الرجل ببقاء ولده من طريق المعنى ولهذا يسعى لولده كما يسعى لنفسه فثبت ان القصاص الى الاحياء اقرب * وانما قال اقرب لان للمال نوع قرب الى المقصود اذ بوجوبه قد يمتنع القاتل عن القتل وباستيفائه قد يمتنع الولى عن انتقام لكنه دون القصاص فى هذا المعنى فلهذا كان القصاص

وانماشرع عند عدم
المثل صيانة للدم عن
الهدر ومنة على القاتل
بان سلمت له نفسه
وللقتيل بان لم يهدر
حقه ولهذا قلنا نحن
خلافا للشافعي ان
القصاص لايضمن
وليه بالشهادة الباطلة
على العفو اوبقتل
القاتل لان القصاص
ليس بمتقوم فلم يكن له
مثل صورة ومعنى

اقرب الى المقصود قوله (وانما شرع المال) جواب عما قال الشافعي ان المال مثل للنفس بدليل حالة الخطاء فقال انماشرع المال فى تلك الحالة لاجل صيانة الدم عن الهدر فانه عظيم الخطر وتعذر ايجاب القصاص لابطريق انه مثل * وتحقيقه ان القصاص نهاية فى العقوبات المعجلة فى الدنيا فلا يجوز مؤاخذة الخاطئ به لكونه معذورا فيه ونفس المقتول محترمة لايسقط حرمتها بعذر الخاطئ فوجب صيانتها عن الهدر فاوجب الشرع المال فى حالة الخطأ لصيانة النفس المحترمة عن الاهدار لابطريق انه مثل كما اوجب الفدية على الشيخ الفانى عند وقوع اليأس له عن الصوم وذلك لايدل على ان الاطعام مثل الصوم * فيكون فى ايجاب المال منة على القاتل بان سلمت له نفسه به مع انه قتل نفسا معصومة ومنة على المقتول بان لم يهدر حقه بايجاب شئ يقضى به حوائجه او حوائج ورثته مع ان القاتل معذور * واذا ثبت هذا فى الخطأ ففى كل موضع من مواضع العمد يتحقق هذا المعنى وهو تعذر القصاص مع بقاء المحل لمعنى فى المحل يجب المال ايضا لان المخصوص من القياس بالنص يلحقه مايكون فى معناه من كل وجه فالاب اذا قتل ابنه عمدا يجب المال لتعذر ايجاب القصاص بحرمة الابوة واذا عفا احد الشريكين يجب للآخر المال لانه تعذر عليه استيفاء القصاص لمعنى فى القاتل وهو انه حيى بعض نفسه بعفو الشريك فكان ذلك فى معنى الخطأ فوجب المال للاخر بخلاف مااذا مات من عليه القصاص لانه تعذر الاستيفاء لفوات المحل فلا يكون فى معنى الخاطئ * وفى لفظ الشيخ اشارة الى ماذكرنا حيث قال وانماشرع عند عدم المثل ولم يقل فى حالة الخطاء اذ وجوب المال ليس مختصا بحالة الخطأ بل هو ثابت فى غيره من الصور كما ذكرنا فلهذا قال عند عدم المثل ليكون شاملا للصور جمع قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان ماليس بمال لايكون المال مثلا له فلا يجوز ان يضمن به قلنا اذا شهد الشهود على رجل بالعفو عن القصاص ثم رجعوا بعد القضاء به لم يضمنوا لولى القصاص شيئا وقال الشافعي رحمه الله يضمنون الدية له * وكذا اذا قتل من عليه القصاص انسان اخر لايضمن لولى القصاص شيئا وماذكر ههنا يدل على ان عنده يضمن لولى القصاص الدية كالشاهد * ورأيت فى التهذيب ولو وجب القصاص على رجل فقتله اجنبى يجب عليه القصاص لورثته وحق من له القصاص فى تركته ولو عفا وارثه عن القصاص على الدية فالدية للوارث كالقصاص وحق من له القصاص فى تركته فهذا يدل على ان الاجنبى لايضمن عنده شيئا لولى القصاص كما هو مذهبنا وكذا ذكره فى الاسرار ايضا * وسنذكر الفرق له على تقدير الوفاق وقوله (اوبقتل القاتل) اضافة المصدر الى المفعول * له ان القصاص ملك متقوم للولى الاترى ان القاتل اذا صالح فى مرضه على الدية يعتبر ذلك من جميع المال وقد اتلفوا عليه ذلك بشهادتهم فيضمنون عند الرجوع وان لم يكن مالا كما تضمن النفس بالاتلاف حالة الخطأ وكذا القاتل اتلف عليه حقه المقوم فيضمن * وان لم يضمن عنده كما هو المذكور فى التهذيب والاسرار فالفرق له ان القاتل انما اتلفه ضمنا لاتلاف المحل لاقصدا اليه فلا يضمن بخلاف

الشاهد فانه اتلفه قصدا اليه وهذا لان ملك القصاص ضرورى فيظهر فى حق الولى من حيث تطرقه الى الاستيفاء دون المملوك عليه حتى لم يصر المحل مملوكا له فلا يظهر فى حق القتل اليه اشير فى الاسرار * ولنا ان المتلف ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال لان المال ليس بمثل له صورة ولا معنى لان ملك القصاص ملك من عليه القصاص وملك حيوته فى حق الاستيفاء وشرعيته لمعنى الاحياء فلا يكون المال مثلا له الا ان القاتل انما يلتزم فى الصلح الدية بمقابلة ماهو من اصول حوائجه فهو محتاج الى هذا الصلح لابقاء نفسه وحاجته مقدمة على حق الوارث فلهذا يعتبر من جميع المال قوله (وانما شرعت الدية) جواب عن الخطأ الذى هو المقيس عليه للخصم فقال لايجوز القياس على الخطاء لان وجوب المال ورد على خلاف القياس لصيانة الدم عن الهدر واظهار خطر المحل ومافى الشهادة اراقة دم ليصان بالضمان بل فيها ابطال ملك القصاص باثبات العفو والعفو مندوب اليه فيكون اهداره جائزا بهذا الطريق وهو العفو بل حسنا لقوله تعالى * ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور * ولان القصاص حيوة حكما وفى العفو حيوة حقيقة فلا يمكن ايجاب الضمان لمعنى الصيانة وصار كأن الشهود اثنوا عليه بفعل مندوب * والمراد من الاهدار ههنا عدم ايجاب شئ من المال بمقابلته قوله (ولهذا اى ولمابينا ان ماليس بمال) متقوم لايضمن بالمال قلنا اذا شهد شاهدان بالتطليقات الثلاث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يضمنان للزوج مهر مثلها وكذلك ان قتل رجل منكوحة رجل لم يضمن القاتل شيئا من المهر عندنا وعند الشافعي يضمن مهر المثل للزوج * وكذلك لو ارتدت المرأة بعد الدخول لم يغرم للزوج شيئا عندنا وعنده له مهر المثل عليها كذا فى المبسوط * وذكر فى اشارات الاسرار للشيخ ابى الفضل الكرمانى رحمه الله فى مسئلة رجوع شهود الطلاق بعد الدخول فى جانب الشافعي ولا يلزم المرأة اذا ارتدت بعد الدخول لايضمن للزوج شيئا وقد فوتت عليه الملك بالردة كما فوت الشاهد بالشهادة لان الردة تؤثر فى تغيير الاعتقاد لافى النكاح قصدا والشاهد اتلف بالشهادة قصدا * فهذا يخالف ماذكر فى المبسوط عن الشافعي فى مسئلة الردة فيحمل على ان له فى مسئلة الردة قولين * وذكر فى التهذيب ان وجدت الردة بعد الدخول فقد استقر مهرها بالدخول فلا يسقط بالردة وان وجدت قبل الدخول نظر فان ارتدت المرأة سقط مهرها لان الفسخ من قبلها وان ارتد الزوج فعليه نصف المهر * وهذا يؤيد ماذكره ابو الفضل * تمسك الشافعي رحمه الله بان ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتا فيكون متقوما عليه زوالا لان الزائل عين الثابت فمن ضرورة تقومه فى احدى الحالتين تقومه فى الحالة الاخرى كملك اليمين بل اولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف ملك النكاح فانه لاينفك عن مهر ويجب بالفاسد قيمته كما فى الاعيان الاترى ان الزوج لو خالعها على مال يجوز ومالم يكن متقوما لايصير متقوما بالعقد كالخمر والميتة وانما المعاوضة لاقامة المسمى من المال مقام اصل القيمة بتراضيهما * ولنا ان ملك النكاح ليس

وانماشرعت الدية
صيانة للدم عن الهدر
والعفو عن القصاص
مندوب اليه فكان
جائزا ان يهدر بل
حسنا ولهذا قلنا ان
ملك النكاح لايضمن
بالشهادة بالطلاق بعد
الدخول وبقتل
المنكوحة وبردتها
لانه ليس بمال متقوم

بمال متقوم فلا يضمن بالمال عند الاتلاف لان ضمان الاتلاف مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما صورة
ولا معنى لان معنى الشئ ماشرع او خلق ذلك الشئ له وملك النكاح شرع للسكن
والازدواج واقامة حكم الله تعالى فى النسل وابقاء العالم والمال خلق بذلة لاقامة المصالح فانى
يتماثلان * ولان ملك النكاح فى حكم جزء من الآدمى بمعنى تفريع الادمى منه فكان معتبرا به
معنى وانه خلق مالك المال والمال خلق بذلة مملوكا له فكيف يتشابهان قوله (وانما
تقوم بالمال بضع المرأة) جواب عما استدل به الشافعى انه متقوم ثبوتا فيتقوم زوالا فقال انما المتقوم
عند الثبوت بضع المرأة لا الملك الوارد عليه ولا يلزم من تقومه تقوم الملك لان ذلك لاظهار
خطر ذلك المحل ليكون مصونا عن الابتذال ولا يتملك مجانا فان ما يتملكه المرء مجانا لا يعظم خطره
عنده وذلك محل له خطر مثل خطر النفوس لان النسل يحصل منه فاما الملك الوارد عليه فليس
بذى خطر ولهذا صح ازالته بالطلاق من غير شهود ولا ولى ولا عوض * ولا يقال عدم توقفه
على هذه المقدمات حالة الابطال لا يدل على كونه غير خطير فى تلك الحالة فانه لو اتلف ماله
المتقوم بلا شهادة بان يأكله او يلقيه فى البحر صح ومع هذا لو اتلفه عليه انسان ضمن * لانا
نقول انما ضمن ثمة باعتبار مملوكه الذى هو متقوم فى ذاته حقيقة لا باعتبار ملكه وقد بينا
انه ليس بمتقوم حقيقة فلا يضمن قوله (ولهذا) اى ولان تقوم البضع لاظهار خطره *
لم يجعل له اى للبضع حكم التقوم * عند الزوال اى عند خروجه عن ملك الزوج او عند
زوال ملك الزوج عنه لان معنى الخطر للمحل انما يظهر عند التملك والاستيلاء عليه باثبات
الملك فاما عند زوال الاستيلاء عنه واطلاقه فلا ولهذا لو زوج الاب الصغير بماله يصح ولو
خالع ابنته الصغيرة بمالها من زوجها لم يصح قوله (ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل
الدخول) جواب عما يقال لو لم يكن البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود شيئا بالشهادة
على الطلاق قبل الدخول ثم الرجوع بعد القضاء بشهادتهم وقد ضمنوا نصف المهر عندكم فثبت
انه متقوم عند الزوال ايضا فقال الشيخ لم يجب ذلك قيمة لما اتلفوا عليه وهو البضع فقيمته
مهر المثل تاما ولا يغرمونه بل يغرمون نصف المسمى وان كان ذلك اقل من مهر المثل بكثير او
اكثر منه بكثير فلو ضمنوا بدل المتلف لما اعتبر نصف الواجب بالعقد كما فى مال اشتراه الانسان
لا يعتبر الثمن عند الاتلاف * وهذا القدر يكفى جوابا عن النقض * ثم بين وجه لزوم
نصف المسمى فقال لكن المسمى الى اخره * وبيانه ان عود المعقود عليه اليها بوقوع
الفرقة قبل الدخول مسقط جميع الصداق اذا لم يكن الفرقة مضافة الى الزوج ولم تكن بانتهاء
النكاح فهم باضافة الفرقة اليه منعوا العلة المسقطة من ان تعمل عملها فى النصف فكانهم الزموا
الزوج ذلك النصف بشهادتهم او كانهم فوتوا يده فى ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع
فكانوا بمنزلة الغاصبين فى حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع * ولا يلزم عليه ان الابن اذا
اكره امرأة ابيه حتى زنى بها قبل الدخول يغرم الاب نصف المهر ويرجع به على الابن ولم
يوجد منه ما تصير الفرقة به مضافة الى الاب * لانا نقول هو باكراهه اياها منع صيرورة

وانما يقوم بالمال بضع
المرأة تعظيماً لخطره
وانما الخطر للمملوك
فاما الملك الوارد عليه
فلا حتى صح ابطاله بغير
شهود ولا ولى ولهذا
لم يجعل له حكم التقوم
عند الزوال لانه ليس
يتعرض له بالاستيلاء
بل اطلاق له ولا يلزم
الشهادة بالطلاق قبل
الدخول فانها عند
الرجوع يوجب
ضمان نصف المهر
لان ذلك لم يجب قيمة
للبضع الا ترى انه
لم يجب مهر المثل تاما

(الفرقة)

الفرقة مضافة اليها وذا موجب نصف الصداق على الاب فكانه الزمه ذلك او قصر يده عنه
فلذلك يضمن * وهذا الجواب هو مختار المتأخرين * وعبارة المتقدمين فيه ان المهر قبل
الدخول على شرف السقوط فان المرأة اذا ارتدت والعياذ بالله او قبلت ابن الزوج يسقط
عنه كل المهر فالشهود بشهادتهم اكدوا ما كان على شرف السقوط فكانهم الزموه ذلك فلهذا
ضمنوا * ولكنهم قالوا لا نسلم التأكيد بل المهر كله وجب متأكدا بنفس العقد لانه لم يبق بعده
الا الوطئ الذى جرى مجرى القبض وهذا العقد لا يتعلق تمامه بالقبض على ما عرف *
ولئن سلمنا التأكيد فلا نسلم ان تأكيد الواجب سبب للضمان الا ترى ان الشاهدين لو شهدا على
الواهب بأخذ العوض حتى ابطل القاضى عليه حق الرجوع ثم رجعا وقد هلكت الهبة
لم يضمنا للواهب شيئا وقد أكدا بثبوت العوض حكم زوال ملكه ولم يجر مجرى الازالة ابتداء
كذا فى الاسرار * ولما كان جواب المتأخرين اقرب الى التحقيق اختار الشيخ قوله (كما
قال الشافعى) متصل بقوله تاما كاملا لا بقوله قيمة للبضع على ما ظنه البعض فان عند الشافعى
اذا كان ما ذكرنا بعد الدخول يجب على الشهود تمام مهر المثل قولا واحدا وان كان قبل
الدخول فكذلك فى رواية المزنى عنه * وفى رواية الربيع عنه يجب عليهم نصف مهر المثل لان
الزوج لم يغرم لها الا نصف المسمى وقد عاد اليه نصفه الا ترى انهما لو شهدا بالاقالة ثم رجعا لم
يغرما شيئا لانهما ان اخرجا السلعة عن ملك المشترى فقد رد اليه الثمن * والاصح هو الاول لانهم
اتلفوا جميع البضع فيجب عليهم جميع بدله ولا اعتبار بما غرم الا ترى انه يرجع بمهر المثل
وان غرم المسمى سواء كان مهر المثل اقل من المسمى او اكثر وكذا لو ابرأته عن الصداق يرجع
بمهر المثل على الشهود وان لم يغرم شيئا كذا فى التهذيب * فالشيخ بقوله تاما كاملا كما قال
الشافعى اشار الى هذا المذهب قوله (فمثل رجل تزوج امرأة على عبد) اذا تزوج
امرأة على عبد مطلق وجب الوسط عندنا ان اتاها بالعين اجبرت على القبول وان اتاها
بالقيمة اجبرت على القبول * وعند الشافعى رحمه الله لا يصح التسمية فيجب مهر المثل لان
النكاح عقد معاوضة فيكون قياس البيع والعبد المطلق لا يستحق بعقد المعاوضة فكذا بالنكاح
وهذا لان المقصود بالمسمى مهرا هو المالية وبمجرد ذكر العبد لا يصير المالية معلومة فلا يصح
التزامه بعقد المعاوضة لبقاء الجهالة فيه الا ترى انه لو سمى ثوبا او دابة او دارا لم يصح التسمية
فكذا اذا سمى عبدا * ولنا ان المهر انما يستحق عوضا عما ليس بمال والحيوان يثبت دينا
فى الذمة مطلقا فى مبادلة ما ليس بمال بمال الا ترى ان الشرع اوجب فى الدية مائة من الابل
واوجب فى الجنين غرة عبدا او امة فاذا جاز ان يثبت الحيوان مطلقا دينا فى الذمة عوضا عما
ليس بمال فكذلك يثبت شرطا وهذا لان المهر باعتبار المالية مال وجب ابتداء والجهالة
المستدركة فى التزام المال ابتداء لا يمنع صحته كما فى الاقرار فان من اقر لانسان بعبد صح اقراره
ولكن لما كان عين المهر عوضا باعتبار ذاته لزم مراعاة الجانبين فاوجب الشرع الوسط نظرا
لهما كما فى الزكوات اوجب الوسط نظرا للفقراء وارباب الاموال * وهذا بخلاف تسميته

كما قال الشافعى لكن
المسمى الواجب بالعقد
لا يستحق تسليمه عند
سقوط تسليم البضع
فلما اوجبوا عليه تسليم
النصف مع فوات
تسليم البضع كان
قصر اليد عن ذلك
المال فاشبه الغصب
فاما القضاء الذى فى
حكم الاداء فمثل رجل
تزوج امرأة على
عبد بغير عينه انه اذا
ادى القيمة اجبرت
على القبول وقيمة
الشئ قضاء له لا محالة
انما يصار اليها عند
العجز عن تسليم
الاصل وهذا الاصل
لما كان مجهولا من
وجه ومعلوما من
وجه صح تسليمه من
وجه واحتمل العجز
فان ادى صح وان
اختار جانب العجز
وجبت قيمته

ولما كان الاصل لايتحقق اداؤه الا بتعينه ولاتعيين الا بالتقويم صار التقويم اصلا من هذا الوجه فصارت القيمة مزاحمة للمسمى بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم يعتبر عند القدرة والله اعلم ومن قضية الشرع فى هذا الباب ان حكم الامر موصوف بالحسن

الثوب او الدابة لان الجهالة فيهما جهالة الجنس لانه يشتمل على اجناس مختلفة ومعنى كل جنس يعدم فى الجنس الآخر فلا يتحمل فاما العبد ههنا فمعلوم الجنس ولكنه مجهول الوصف وهى جهالة يسيرة فتحمل فيما بنى على المسامحة وهو النكاح دون ما بنى على المضايقة وهو البيع * واذا ثبت ان الواجب هو الوسط فاذا اتى به اجبرت على القبول لانه ادى عين الواجب * ولو اتى بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشئ قضاء له لامحالة اذ هو تسليم مثل الواجب ولهذا لايجب القيمة الا عند العجز عن تسليم الاصل ولكن هذا الاصل وهو المسمى لما كان مجهولا باعتبار الوصف ومعلوما باعتبار الجنس صح تسليمه باعتبار كونه معلوما كما لو كان عبداله بعينه * واحتمل العجز باعتبار جهالة الوصف اذ لا يمكنه تسليم المجهول فيجب القيمة بهذا الاعتبار كما اذا سمى عبد الغير او سمى عبد نفسه فابق ثم لما كان الاصل وهو العبد المسمى لايتحقق اداؤه لجهالة وصفه * الا بتعيينه اى بتعيين الاصل وهو المسمى وهو اضافة المصدر الى المفعول * ولاتعيين الا بالتقويم * صار التقويم اى القيمة اصلا من هذا الوجه اذ هى بهذا الاعتبار قبل العبد الذى يقضى به فكان تسليمها من هذا الوجه اداء لاقضاء لان القضاء خلف عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل لاقبله * فصارت القيمة مزاحمة للمسمى اى مساوية له فى الوجوب لانها صارت اصلا فى الايفاء اعتبارا والعبد اصل تسمية فكانه وجب بالعقد احد الشيئين فلهذا يخير الزوج * وانما يخير هو دون المرأة لان اعتبار القيمة انما وجب لامكان التسليم وهو عليه دون المرأة بخلاف العبد المعين او المكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا فلا يعتبر عند القدرة على الاصل ﴿ فان قيل ﴾ فعلى ماذكرتم يصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل اذا كما قال الشافعى رحمه الله الاترى انه لو عين العبد فقال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم يصح التسمية فعند جهالة العبد اولى ﴿ قلنا ﴾ انما يفسد التسمية فى المسئله المذكورة لانه اذ قال على عبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهى مجهولة لانها دراهم مختلفة العدد لانه لابد من اختلاف يقع بين المقومين فصار كانه قال على عبد او دراهم فيفسد للجهالة فاما اذا قال على عبد فقد صحت التسمية لان جهالته لاتمنع الصحة ولم تجب القيمة بهذا العقد لانه ما سماها فيه لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى لماذكرنا انه لايتمكن منه الا بمعرفتها ولما كانت مبنية على تسمية مسمى معلوم جاز ان يثبت كما اذا تزوجها على عبد بعينه فاستحق او هلك فان القيمة تجب وينتصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا فى الاسرار قوله (ومن قضية الشرع) اى ومن حكم الشريعة * فى هذا الباب اى باب الامر * ان حكم الامر اى المأمور به يوصف بالحسن * والمعنى ان ثبوت الحسن للمأمور به من قضايا الشرع لا من قضايا اللغة لان هذا الصيغة يتحقق فى القبيح كالكفر والسفه والعبث كما يتحقق فى الحسن الاترى ان السلطان الجائر اذا امر انسانا بالزنا والسرقة

والقتل بغير حق كان امرا حقيقة حتى اذا خالفه المأمور ولم يأت بما امر به يقال خالف امر السلطان * ثم اختلف ان الحسن من موجبات الامر ام من مدلولاته فعندنا هو من مدلولات الامر وعند الاشعرية واصحاب الحديث هو من موجباته * وهو بناء على ان الحسن والقبح فى الافعال الخارجة عن الاضطرار هل يعرف بالعقل ام لا فعندهم لاحظ له فى ذلك وانما يعرف بالامر والنهى فيكون الحسن ثابتا بنفس الامر لان الامر دليل ومعرف على حسن سبق ثبوته بالعقل * وعندنا لما كان للعقل حظ فى معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه فى العقل وموجبا لما لم يعرف به كذا فى الميزان * وذكر فى القواطع ذهب اكثر اصحاب الشافعى الى ان العقل بذاته ليس بدليل على تحسين شئ ولا تقبيحه ولا يعرف حسن الشئ وقبحه حتى يرد السمع بذلك وانما العقل آلة تدرك به الاشياء فيدرك به ما حسن وما قبح بعد ان ثبت ذلك بالسمع * وذهب الى هذا كثير من المتكلمين وذهب اليه جماعة من اصحاب ابى حنيفة رحمهم الله * قال وذهبت طائفة من اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان * ضرب علم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار وكفران النعمة * وضرب عرف بالسمع كحسن مقادير العبادات وهيئاتها وقبح الزنا وشرب الخمر * قالوا وسبيل السمع اذا ورد بموجب العقل ان يكون وروده مؤكدا لما فى العقل * واليه ذهب من اصحابنا ابو بكر القفال الشاشى وابو بكر الصيرفى وابو بكر الفارسى والقاضى ابو حامد والحليمى وغيرهم * واليه ذهب كثير من اصحاب ابى حنيفة خصوصا العراقيون منهم وهو مذهب المعتزلة باسرهم * واذا عرفت هذا فنقول الظاهر ان قوله عرف ذلك اى كونه موصوفا بالحسن * بكونه مأمورا لا بالعقل نفسه اشارة الى انه من موجبات الامر كما ذهب اليه جماعة من اصحابنا وعامة اصحاب الحديث * ويدل عليه ماذكر شمس الائمة رحمه الله ولا نقول انه اى حسن المأمور به ثابت عقلا كما ذهب اليه بعض مشايخنا لان العقل بنفسه غير موجب عندنا * واشار بقوله نفسه الى ان العقل ليس بمهدر اصلا بل هو آلة يعرف به الحسن بعد ما ثبت بالامر كالسراج للابصار ولكنه غير موجب بحال سواء كان مما زعم الخصم انه مدرك بالعقل قبل الشرع او لم يكن * ومسئلة الحسن والقبح مسئلة كلامية عظيمة فالاولى ان يطلب تحقيقها من علم الكلام وان يقتصر ههنا على ماذكرنا وانما كان الحسن من موجبات الامر لان الامر من الله تعالى طلب تحصيل المأمور بابلغ الجهات وانما يصح هذا الطلب اذا كان الفعل حسنا لانه تعالى حكيم لايليق بحكمته طلب ما هو قبيح قال الله تعالى * قل ان الله لا يأمر بالفحشاء * فدل الامر على كونه حسنا والعقل اليه هاد لانه موجب بنفسه اذ لو كان حسن المأمور به بالعقل لما جاز ورود النسخ عليه لان الحسن العقلى حقيقى لايجوز عليه التبديل فثبت ان حسن المشروعات بالامر والعقل يدرك الحسن فى بعضها فى ذاته وفى بعضها فى غيره كذا رأيت بخط شيخى قدس الله روحه ﴿ فان قيل ﴾ الفعل عرض وانه صفة والصفة لاتقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن

عرف ذلك بكونه مأمورا به لا بالعقل نفسه اذ العقل غير موجب بحال وهذا الباب لتقسيمه والله الموفق

﴿باب بيان صفة الحسن للمأمور به﴾
المأمور به نوعان فى هذا الباب حسن لمعنى فى نفسه وحسن لمعنى فى غيره فالحسن لمعنى فى نفسه ثلثة اضرب ضرب لايقبل سقوط هذا الوصف بحال وضرب يقبله وضرب منه ملحق بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى فى غيره والذى حسن لمعنى فى غيره ثلثة اضرب ايضاً فضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا لا يتأدى بالذى قبله بحال وضرب منه ما حسن لمعنى فى غيره لكنه يتأدى بنفس المأمور به فكان شبيها بالذى حسن لمعنى فى نفسه وضرب منه حسن لحسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه او ملحقا به وهذا القسم سمى جامعا اما الضرب الاول من القسم الاول

والقبح والوجوب حقيقة * وايضا الفعل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبيحا وواجبا وحراما والمعدوم كيف يقبل الصفة حقيقة ﴿ قلنا ﴾ هذه صفات راجعة الى الذات كالوجود مع الموجود والحدوث مع المحدث * وكالعرض الواحد الذى يوصف بانه موجود ومحدث ومصنوع وعرض وصفة ولون وسواد فهذه صفات راجعة الى الذات لا معان زائدة عليها * ولان الفعل يوصف بانه حسن وقبيح لدخوله تحت تحسين الله تعالى وتقبيحه كما يوصف بانه حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالى لا لانه محدث لحدوث قام به لان ذلك الحدوث محدث فيحتاج الى حدوث آخر فيؤدى الى القول بمعان لا نهاية لها وانه باطل * ولان هذه صفات اضافية واسماء نسبية والصفات الاضافية ليست بمعان قائمة بالذات ويكون الذات موصوفة بها على الحقيقة وانما يقتضى وجود غير يكون علقة بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى كما فى لفظ الاب والابن والاخ والذات موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم يكن الابوة والبنوة والاخوة معانى قائمة بالذات زائدة عليها * ثم يوصف المعدوم بهذه الصفات على الطريق الاول والثانى مجازا لان صفات الذات لا يتصور قبل الذات وكذا الاحداث لا يتعلق بالمعدوم الا حالة الحدوث وعلى الطريق الثالث يوصف على سبيل الحقيقة كوصف المعدوم بانه معلوم ومذكور ومخبر عنه كذا فى الميزان

﴿ باب بيان صفة الحسن للمأمور به ﴾

* المأمور به نوعان فى هذا الباب اى فى وصف الحسن حسن لمعنى فى نفسه اى اتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت فى ذاته وحسن لمعنى فى غيره اى اتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت فى غيره * ضرب لايقبل سقوط هذا الوصف وهو حسن بحال سواء كان مكرها اوغير مكره كالتصديق * وضرب منه يقبله اى يقبل سقوط وصف الحسن عنه كالاقرار فان وصف الحسن سقط عنه عند الاكراه هذا ما دل عليه سياق الكلام وذكر فى بعض الشروح * وهو مشكل لان حسن الاقرار وما يضاهيه لا يسقط فى حالة الاكراه الا ترى انه لو صبر عليه حتى قتل كان مأجورا فكيف يكون حسنه ساقطا فى هذه الحالة وانما سقط وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنه لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب على انا لا نسلم ان الوجوب ساقط * واجيب عنه انه لا يلزم من كون الصابر عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار لانه لو سقط حسنه لا يلزم منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل بقى ذلك حراما كما كان الا ان الترخص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا بناء على بقاء حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار وقوله عدم الوجوب ليس بمستلزم لعدم الحسن قلنا اراد به عدم الحسن مطلقا او عدم الحسن الذى ثبت بناء على الوجوب فالاول مسلم والثانى ممنوع لانتفاء اللازم بانتفاء الملزوم وقيل معناه ضرب

لا يقبل سقوط هذا الوصف اى كونه مأمورا به كالتصديق فانه مأمور به فى جميع الاحوال * وضرب يقبله اى يقبل سقوط هذا الوصف كالاقرار فانه لا يبقى مأمورا به فى حالة الاكراه وهذا احسن ولكن سياق الكلام يأباه * وما ذكر شمس الائمة رحمه الله ادل على هذا المعنى فانه قال والنوع الاول قسمان حسن لعينه لا يحتمل السقوط بحال يعنى به السقوط عن المكلف وحسن لعينه قد يحتمل السقوط فى بعض الاحوال * وضرب منه اى من الذى حسن لمعنى فى نفسه ما الحق به حكما لكنه يشبه بما حسن لمعنى فى غيره نظرا الى حقيقته كالزكوة * لا يتأدى اى ذلك الغير الذى هو مقصود كالصلوة والجمعة مثلا بالذى قبله وهو الطهارة والسعى * فكان شبيها بالذى حسن لمعنى فى نفسه من حيث ان ما هو موصوف بالحسن حقيقة يحصل بنفس المأمور به * وضرب منه ما حسن لحسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه كالصلوة * او ملحقا بالذى حسن لمعنى فى نفسه كالزكوة فان الصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيم الله تعالى قولا وفعلا والزكاة ملحقة بها وقد ازدادت كل واحدة حسنا باعتبار حسن شرطها وهو القدرة على الاداء * وهذا القسم يسمى جامعا لاشتماله على ما هو حسن لعينه ولغيره وقد يجتمع الحسن بالاعتبارين فى شئ واحد كالمرأة الجميلة اذا تزينت بزينة اكتسبت حسنا زائدا على حسنها بتلك الزينة * ونظيره الظهر المحلوف بادائه فان اداءه صار حسنا احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى بعد ان كان حسنا فى نفسه قوله (فنحو الايمان بالله تعالى وصفاته) احترز به عمن آمن بوحدانيته تعالى وانكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة وغيرهم * وقوله غير انه نوعان ليس بمجرى على ظاهره لان النوع لا بد من ان يوجد فيه تمام ماهية الجنس مع زيادة قيد ولا يوجد تمام ماهية الايمان فى الاقرار ولا فى التصديق على ما اختاره الشيخ فيكون معناه غير انه ركنان اى هو مشتمل على ركنين بدليل قوله تصديق وهو ركن واقرار هو ركن * واعلم ان مذهب المحققين من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام فى الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من البيان كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن فى احكام الدنيا كما ان المنافق اذا وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا فى احكام الدنيا لوجود شرطه وهو الاقرار كافرا عند الله تعالى لعدم التصديق * وقال كثير من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان الا ان الاقرار ركن زائد يحتمل السقوط بعذر الاكراه والتصديق ركن اصلى لا يحتمل السقوط فعند هؤلاء لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير عذر لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وكان من اهل النار وهو مذهب المصنف وشمس الائمة وكثير من الفقهاء * وتمسكوا فى ذلك بظواهر النصوص من نحو قوله عليه السلام * بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله والشهادة لا يكون الا باللسان * وقوله عليه السلام * اتدرون ما الايمان شهادة ان لا اله الا الله * وقوله عليه السلام * امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله * وقوله صلى الله عليه وسلم * الايمان بضع وسبعون شعبة فافضلها قول لا اله الا الله * وغير ذلك *

فنحو الايمان بالله تعالى وصفاته حسن لعينه غير انه نوعان تصديق هو ركن لا يحتمل السقوط بحال حتى انه متى تبدل ضده كان كفراً واقرار هو ركن ملحق به لكنه يحتمل السقوط بحال حتى انه متى تبدل بضده بعذر الاكراه لم يعد كفرا لان اللسان ليس معدن التصديق لكن ترك البيان من غير عذر يدل على فوات التصديق فكان ركنا دون الاول فمن صدق بقلبه وترك البيان من غير عذر لم يكن مؤمنا ومن لم يصادف وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا فى التصديق كان مؤمنا ان تحقق ذلك

وتمسك الفريق الاول بان الايمان لغةً وعرفاً هو التصديق فحسب وانه عمل القلب ولا تعلق له باللسان فالايمان بالله هو تصديق الله فيما اخبر على لسان رسوله او تصديق رسوله فيما بلغ عن الله تعالى فمن اطلق اسم الايمان على غير التصديق فقد صرفه عن مفهومه لغة * وبان الشئ لا وجود له الا بوجود ركنه والذى آمن موصوف بالايمان على التحقيق من حين آمن الى ان مات بل الى الابد فيكون مؤمنا بوجود الايمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للاقرار حقيقة فى كل لحظة فدل انه مؤمن بما معه من التصديق القائم بقلبه الدائم بتجدد امثاله لكن الله تعالى اوجب الاقرار ليكون شرطاً لاجرآء احكام الدنيا اذ لا وقوف للعباد على ما فى القلب فلا بد لهم من دليل ظاهر لتمكنهم بناء الاحكام عليه والله تعالى هو المطلع على ما فى الضمائر فيجرى احكام الاخرة على التصديق بدون الاقرار حتى ان من اقر ولم يصدق فهو مؤمن عندنا وعند الله تعالى هو من اهل النار ومن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو كافر عندنا وعند الله تعالى هو من اهل الجنة* ثم لما كان الاقرار ركنا عند الشيخ والشئ لا يبقى بدون ركنه لزم عليه بقاء الايمان حالة الاكراه بدون الاقرار فادرج فى اثناء كلامه الجواب عنه* فقال الاقرار ركن ملحق به اى بالتصديق فى كونه ركنا * لكنه استدراك عن قوله هو ركن اى الاقرار مع كونه ركنا محتمل للسقوط عن المكلف فى بعض الاحوال وهو حالة الاكراه لان اللسان ليس معدن التصديق الذى هو الاصل فى الايمان فلا يلزم من فوات الاقرار فوات التصديق وهذا يقتضى ان لا يكون الاقرار ركنا لكن اللسان لما كان معبرا عما فى القلب كان الاقرار دليلا على التصديق وجودا وعدما فجعل ركنا فيه وقيام السيف فى مسئلة الاكراه على رأسه دليل ظاهر على ان الحامل له على تبديل الاقرار حاجته الى دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل التصديق فلم يصلح عدمه فى هذه الحالة دليلا على عدم التصديق فلم يبق ركنا فاما فى غير هذه الحالة فعدمه مع التمكن منه دليل على عدم التصديق لان الامتناع عنه مع كونه حسنا لعينه وواجبا عليه من غير عذر وكلفة فى الاتيان به لا يكون الا لتبدل الاعتقاد فصلح ان يكون ركنا وان كان دون التصديق * مختارا فى التصديق احتراز عن التصديق حالة اليأس فانه لا ينفع اصلا * كان مؤمنا يعنى عند الله تعالى* وانما قال ان تحقق ذلك لان التصديق الاختيارى مع عدم التمكن من الاقرار او ما يقوم مقامه فى غاية الندرة قوله (وكالصلوة) عطف من حيث المعنى على قوله واقرار هو ركن لان الصلوة والاقرار كل واحد منهما يحتمل السقوط فكانا من الضرب الثانى فكان قوله واقرار هو ركن ابتداء بيان الضرب الثانى * وكان من حق الكلام ان يقال اما الضرب الاول من القسم الاول فكالتصديق الذى هو الركن الاصلى فى الايمان لانه لا يحتمل السقوط عن المكلف بحال واما الضرب الثانى فكالاقرار الذى هو ركن ملحق بالتصديق لانه حسن لعينه اذ هو اقرار بوحدانية الله تعالى واقرار بالعبودية له وهو حسن وضعا لكنه يحتمل السقوط الى اخره وكالصلوة فانها حسنت لمعنى فى نفسها وهو التعظيم لله تعالى قولا وفعلا بجميع الجوارح وتعظيم المعظم حسن فى الشاهد

وكالصلوة حسنت لمعنى فى نفسها من التعظيم لله تعالى الا انها دون التصديق وهى نظير الاقرار حتى سقطت باعذار كثيرة

فدل انها حسنت فى ذاتها وضعا ولهذا كانت رأس العبادات قال عليه السلام *الصلوة عماد الدين* وقال عليه السلام* وجعلت قرة عينى فى الصلوة* لكنها تسقط بالاعذار الا ان اعتبار المعنى من غير نظر الى اللفظ فى كلام المشايخ خصوصا فى تصنيفات الشيخ غير غريب* والاحسن ان يقال الحسن لعينه باعتبار كون الحسن حقيقة فى ذاته او حكما ينقسم قسمين ماحسن لعينه حقيقة وما الحق به حكما * والقسم الاول باعتبار احتمال السقوط وعدمه ينقسم قسمين ايضا ما يحتمل السقوط وما لا يحتمل فجعل الاقسام ثلاثة فالقسم المتوسط من القسم الاول باعتبار اصل التقسيم ومستبد باعتبار الحاصل * وكان من حق الكلام ان يقال الحسن لمعنى فى نفسه ضربان ماحسن لعينه حقيقة وما الحق به حكما والضرب الاول قسمان ما لا يقبل السقوط وما يقبله الا ان الشيخ عد الاقسام فى اول الباب باعتبار الحاصل وترك التقسيم الاول لانه يفهم مما ذكر بادنى تأمل ثم قال بعده واما الضرب الاول من القسم الاول واراد منه اى من الضرب الاول الحسن لعينه مطلقا باعتبار اصل التقسيم المفهوم مما ذكره فدخل فيه القسمان الاولان ولهذا لم يفرد القسم المتوسط بالذكر * فعلى هذا يكون قوله وكالصلوة عطفا على فنحو الايمان ويكون الكاف فى محل الرفع ويدل عليه قوله الا انها دون التصديق اذ لو كان عطفا على الاقرار لم يبق لهذا الاستثناء فائدة * ويؤيده ايضا قوله فيما بعد والامر المطلق فى اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول حيث اراد به الحسن لعينه مطلقا كما سنبينه ان شآء الله تعالى قوله (الا انها ليست بركن) جواب عما يقال انها لما كانت كالاقرار فهلا جعلت ركنا من الايمان كما دل عليه ظواهر النصوص التى تدل على ان العمل من الايمان فقال الاقرار دليل على التصديق وجودا وعدما كما ذكرنا فيصلح ان يكون ركنا اما الصلوة فعدمها لا يصلح دليلا على عدم التصديق اصلا ووجودها لا يصلح دليلا على وجوده الا مقيدا بصفة وهو الجماعة حتى لو صلى الكافر منفردا لا يحكم باسلامه فلهذا لا يصلح ان يكون ركنا فيه قوله (صار حسنا لمعنى قهر النفس) بيانه ان الصوم انما حسن لحصول قهر النفس الامارة بالسوء التى هى عدو الله وعدوك به على ما جاء فى الخبر انه تعالى اوحى الى داود عليه السلام عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتى وقال عليه السلام* اعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك* لا انه حسن فى ذاته لان تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها مثل قوله تعالى* قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق * قل احل لكم الطيبات * كلوا من طيبات ما رزقناكم * كلوا مما فى الارض حلالا طيبا * ليس بحسن * وكذا الزكوة انما صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذى هو من خواص الرحمن لا لنفسها لان تمليك المال وتنقيصه فى ذاته اضاعة وهى حرام شرعا وممنوع عقلا * وكذا الحج انما صار حسنا بواسطة انه زيارة امكنة معظمة محترمة عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها قال واحد من الصحابة * ما انت يا مكة الا وادى* شرفك الله على البلاد * وفى زيارتها تعظيم صاحبها فصار

الا انها ليست بركن فى الايمان بخلاف الاقرار لان فى الاقرار وجودا وعدما دلالة على التصديق والقسم الثالث الزكوة والصوم والحج فان الصوم صار حسنا لمعنى قهر النفس والزكوة لمعنى حاجة الفقير والحج لمعنى شرف المكان الا ان هذه الوسائط غير مستحقة لانفسها لان النفس ليست بجانية فى صفتها والفقير ليس بمستحق عبادة والبيت ليس بمستحق لنفسه فصار هذا كالقسم الثانى عبادة خالصة لله حتى شرطنا لها اهلية كاملة

حسناً بواسطة شرف المكان لا لذاته اذ قطع المسافة وزيارة اماكن معلومة يساوى فى ذاته سفر التجارة وزيارة البلاد * غير ان هذه الوسائط تثبت بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها فان النفس ليست بجانية فى صفتها بل هى مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق ولهذا لا يلام احد على الميل الى الشهوات ولا يسأل عنه يوم القيامة لانه طبعى * ولا يقال لما لم تكن جانية فى صفتها كيف استحقت القهر لانا نقول انما وجب قهرها بمخالفة هواها لئلا يقع المرء فى الهلاك بسبب متابعتها كما ان التباعد وجب عن النار احترازا عن الهلاك وان كانت مجبولة فى صفة الاحراق غير مختارة * وكذا الفقير ليس بمستحق عبادة اذ العبادة لا يستحقها الا الله عز وجل * وانما قال ذلك لانه بفقره قد يستحق ايصال النفع اليه بطريق المبرة التى تدعو اليها الطبيعة اذ هى فى الاصل مائلة الى الاحسان الى الغير ودفع الضرر عن الجنس ولكن لا يستحق ما هو عبادة اصلا لما ذكرنا * وكذا البيت ليس بمستحق للتعظيم بنفسه اذ هو حجر كسائر البيوت بل بجعل الله تعالى اياه معظماً وامره ايانا بتعظيمه * ولما ثبت ان هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بدون اختيار العبد كانت مضافة الى الله جل جلاله وسقط اعتبارها فى حق العبد فصارت هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة فشرط لها الاهلية الكاملة فلا يجب على الصبى كالصلوة خلافا للشافعى رحمه الله فى فصل الزكاة ﴿ فان قيل ﴾ الصلوة صارت قربة بواسطة الكعبة ايضا فينبغى ان تكون من الضرب الثالث لا من الثانى كالحج ﴿ قلنا ﴾ انما اردنا بالواسطة ههنا ما يتوقف ثبوت الحسن للمأمور به عليه كما بينا ان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى شابهت باعتبارها الحسن لغيره والصلوة تعظيم الله تعالى وهو حسن فى ذاته من غير توقف له على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة المشرق وقد تبقى حسنة عند فوات هذه الجهة حالة اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنها على الواسطة كانت من الضرب الثانى بخلاف تلك العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسائطها فكانت من الضرب الثالث * اليه اشار الامام العلامة بدر الدين الكردرى فى فوائد التقويم * فصار هذا اى القسم الثالث كالقسم الثانى وهو الاقرار والصلوة حتى شرطنا لها اهلية كاملة لان العبادة الخالصة محض حق الله تعالى شرعت على العباد ابتلاء وهو غنى على الاطلاق فتوقف وجوب حقه لغناه على كمال الاهلية فلم يجب على الصبى والمجنون بخلاف حقوق العباد فانها يجوز ان تجب باهلية قاصرة لحاجتهم فيجب على الصبى والمجنون وينوب الولى منابهما فى الاداء * واعلم ان ايراد الايمان فى نظائر هذا النوع مشكل لانه فى بيان الحسن الذى ثبت للمأمور به بالامر وعرف ذلك به لا قبله بالعقل وحسن الايمان ثابت قبل الامر ويعرف بالعقل لا يتوقف ذلك على ورود السمع حتى قلنا بوجوب الاستدلال على من لم تبلغه الدعوة اصلا ولهذا لم يذكر القاضى الامام الايمان فى هذه الاقسام بل بدأ بالصلوة لان حسن هذه الهيئة ثابت بالامر لا بالعقل الا ان يكون حسنه ثابتا بالسمع عند الشيخ لا بالعقل كما هو مذهب الاشعرية لكن قوله لا يقبل سقوط هذا الوصف

يأبى هذا الاحتمال * ثم حاصل ما ذكر ان التصديق فى اعلى درجات الحسن والاقرار دونه لانه يحتمل السقوط والصلوة دونه لانها ليست بركن فى الايمان والصوم واخواته دونها لانها مشابهة للحسن لغيره قوله ﴿ واما الضرب الاول من القسم الثانى ﴾ وهو ما حسن لمعنى فى غيره وذلك الغير لا يتأدى الا بفعل مقصود فمثل السعى الى الجمعة ليس بفرض مقصود اى ليس بحسن فى نفسه اذ هو مشى ونقل اقدام وانما حسن وصار مأمورا به لاقامة الجمعة اذ به يتوصل الى ادائها فكان حسنا لغيره لا لذاته ثم الجمعة لا تتأدى به بل بفعل مقصود بعده فلم يكن له مشابهة بالحسن لعينه اصلا ولهذا قدم هذا الضرب على غيره لانه اعلى رتبة من غيره فى كونه حسنا لغيره بمقابلة التصديق فى القسم الاول * ومعنى السعى الى الجمعة هو الاقبال عليها والمشى بلا سرعة فانه روى عن عمر وابن مسعود وابن الزبير رضى الله عنهم ان معنى قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله تعالى اقبلوا على العمل الذى امرتم به وامضوا فيه وليس فى حديث السكينة فصل بين الجمعة وغيرها واجمع الفقهاء انه يمشى فى الجمعة على هينته كذا فى شرح التأويلات قوله ﴿ وكذلك الوضوء ﴾ اى وكالسعى الوضوء فى كونه من هذا الضرب لانه من حيث هو فعل يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة اى لا يصلح ان يكون عبادة مقصودة اذ لا بد لها من كونها حسنة لذاتها وانه فى نفسه تبرد وتطهر وذلك ليس بحسن لذاته وانما حسن بسبب التمكن من اقامة الصلوة فكان حسنا لغيره * ولا يتأدى به اى بالوضوء الصلوة بحال ويسقط بسقوط الصلوة فكان كاملا فى كونه حسنا لغيره * ولهذا جاز التيمم لصلوة العيد وصلوة الجنازة مع وجود الماء عند خوف الفوت لان التوضئ انما يلزمه اذا كان يتوصل به الى اداء الصلوة ولو اشتغل به هنا تفوته الصلوة لا الى خلف فتسقط عنه واذا سقط عنه صار وجود الماء كعدمه فكان فرضه التيمم كذا فى المبسوط قوله ﴿ ويستغنى ﴾ اى الصلوة عن صفة القربة فى الوضوء جواب عما قال الشافعى رحمه الله النية شرط فى الوضوء لانه عبادة اذ العبادة اسم لفعل يؤتى به تعظيما لله تعالى بامره وحكمه الثواب وكل ذلك موجود فى الوضوء وقال عليه السلام * الطهارة على الطهارة نور على نور يوم القيامة * واذا ثبت انه عبادة كانت النية من شرطه كسائر العبادات * ونحن نسلم ان الوضوء يصلح ان يصير عبادة وان لا بد لصيرورته عبادة من النية ولكنا نقول صحة الصلوة تستغنى عن هذه الصفة بل هى انما تتوقف على كونه طهارة وباستعمال الماء بطريق التبرد تحصل الطهارة التى هى شرط الصلوة كما لو استدام الطهارة ولم يحدث حتى حضرت صلوات * وهذا لما ذكرنا ان معنى العبادة فيه غير المقصود بل المقصود التمكن من اقامة الصلوة بالطهارة فاذا طهرت الاعضاء باى سبب كان سقط الامر كالسعى الى الجمعة يسقط بسعى لا للجمعة وان كان يصلح ان يصير عبادة بالنية لان المقصود منه التمكن من اداء الجمعة بحصوله فى المسجد لا لكونه عبادة فعلى اى وجه حصل سقط الامر كذا هذا كذا فى الاسرار قوله ﴿ والضرب الثانى ﴾ وهو الذى حسن لمعنى فى غيره وذلك الغير يتأدى بالمأمور به لا يحتاج الى فعل مقصود الجهاد وصلوة الجنازة *

واما الضرب الاول من القسم الثانى فمثل السعى الى الجمعة ليس بفرض مقصود وانما حسن لاقامة الجمعة لان العبد يتمكن به من اقامة الجمعة لا يتأدى به الجمعة وكذلك الوضوء عندنا من حيث هو فعل يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة لانه فى نفسه تبرد وتطهر لكن انما حسن لانه يراد به اقامة الصلوة ولا تتأدى به الصلوة بحال ويسقط بسقوطها وتستغنى عن صفة القربة فى فى الوضؤ حتى يصح بغير نية عندنا ومن حيث جعل الوضوء فى الشرع قربة يراد بها ثواب الآخرة كسائر القرب لا يتأدى بغير نية الا ان الصلوة تستغنى من هذا الوصف فى الوضؤ والضرب الثانى الجهاد وصلوة الجنازة انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت

اما الجهاد فلانه ليس بحسن فى وضعه لانه تعذيب عباد الله تعالى وتخريب بلاده وليس فى ذلك حسن كيف وقد قال عليه السلام * الادمى بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب * وسئل نبى من بنى اسرائيل عن تعمير ملوك فارس وقد كانوا عمروا الاعمار الطوال فاوحى الله تعالى اليه انهم عمروا بلادى فعاش فيها عبادى وفى رواية انصفوا عبادى وعمروا بلادى فادمت لهم الملك وانما صار حسنا بواسطة كفر الكافر فان الكافر صار عدو الله تعالى وللمسلمين فشرع الجهاد اعداما للكفرة واعزازا للدين الحق واعلاء لكلمة الله تعالى * واما صلوة * الجنازة فلانها ليست بحسنة فى ذاتها اذ هى بدون الميت عبث كذا ذكر القاضى الامام ابو زيد رحمه الله وانما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت الا ترى ان الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة عليه قبيحة منهيا عنها قال الله تعالى * ولا تصل على احد منهم مات ابدا * الآية فصارت حسنة لمعنى فى غير الصلوة وهو قضاء حق الميت المسلم قوله (وذلك) اى كفر الكافر واسلام الميت منفصل عن الجهاد والصلوة فان الكفر قائم بالكافر والاسلام بالميت والجهاد قائم بالمجاهد والصلوة بالمصلى * والمقصود من هذا الكلام تحقيق كون هذا الضرب حسنا لغيره اذ حصول المقصود بالاتيان بالمأمور به نفسه يوهم انه ملحق بالحسن لعينه كالصوم فحقق كونه حسنا لغيره بقوله وذلك معنى منفصل الى اخره دفعا لذلك الوهم قوله (لكنه خلاف الخبر) لانه روى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال * لن يبرح هذا الدين قائما تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة * وعن عمران بن حصين رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم * لا تزال طائفة من امتى يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناواهم حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال * قوله (كان شبيها بالقسم الاول) وهو الحسن لعينه وهذا الضرب عكس الضرب الثالث من النوع الاول لان ذلك حسن لعينه شبيه بالحسن لغيره وهذا الضرب حسن لغيره شبيه بالحسن لعينه * وانما اعتبرت الواسطة وهى كفر الكافر واسلام الميت ههنا دون الصوم ونظيريه لانها وان كانت بتقدير الله تعالى ومشيته فهى تثبت باختيار العبد وصنعه عن طواعيه فوجب اعتبارها واذا اعتبرت كانت العبادة حسنة لمعنى فى غيرها لان العبادة تتم بالعبد للرب عزت قدرته فيكون الواسطة المضافة الى غير الله تعالى غير فعل العبادة صورة ومعنى بخلاف تلك الوسائط فانها تثبت بصنع الله تعالى لا صنع للعبد فيها فسقط اعتبارها فبقيت العبادة حسنة من العبد للرب بلا واسطة * ثم حكم النوع الاول مع ضروربه الثلاثة واحد وهو انه اذا وجب بالامر لا يسقط الا بالاداء او باعتراض ما يسقطه بعينه * وحكم الضربين الاولين من القسم الثانى واحد ايضا وهو بقاء الوجوب ببقاء وجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير حتى اذا حمله انسان من الجامع الى موضع مكرها بعد السعى قبل اداء الجمعة ثم اذا خلى عنه كان السعى واجبا عليه واذا حصل المقصود بدون السعى بان حمل مكرها الى الجامع او كان معتكفا فيه فصلى الجمعة سقط اعتبار السعى ولا يتمكن بعدمه نقصان فيما هو المقصود واذا سقطت عنه لمرض او سفر سقط السعى * وكذلك حكم الوضوء الا ان مع عدم السعى يتم اداء الجمعة وبدون الوضوء

وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة حتى ان الكافر لو كان اسلموا لم يبق الجهاد مشروعا ان تصور لكنه خلاف الخبر واذا صار حق المسلم مقضيا بصلوة البعض سقط عن الباقين ولما كان المقصود يتأدى بالمأمور به بعينه كان شبيها بالقسم الاول

(لايجوز)

لا يجوز اداء الصلوة من المحدث لان من شرط الجواز الطهارة عن الحدث هكذا ذكر شمس الائمة رحمه الله قلت الوضوء مساو للسعى فى هذا ايضا لان فعل الوضوء بمنزلة فعل السعى وحصول الطهارة به بمنزلة حصول الرجل فى الجامع بالسعى وقد يحصل الصلوة بدون فعل الوضوء كما يحصل الجمعة بدون فعل السعى ولا يحصل بدون صفة الطهارة كما لا يحصل الجمعة بدون كونه فى الجامع * وكذلك لو تصور اسلام الخلق عن آخرهم لا تبقى فرضية الجهاد ايضا * وكذلك حق الميت متى سقط بعارض مضاف الى اختياره من بغى او قطع طريق او كفر سقط حقه * وكذا اذا قام به الولى سقط عن الباقين لحصول المقصود * ومتى لم يقض حقه بان صلى عليه غير الولى كانت الصلوة باقية على الولى * وكذا اذا لم تنكسر شوكة الكفار بالقتال مرة لم يسقط الفرض ووجب ثانيا لان المعنى الذى له وجب بمنزلة السبب الموجب فلا يبقى الحكم بدون السبب * كذا ذكر القاضى الامام وشمس الائمة رحمهما الله * ثم الشيخ لما ذكر فى اثناء كلامه ما يفهم منه هذه الاحكام لم يذكرها صريحا قوله (واما الضرب الثالث وهو الذى سماه جامعا فمختص بالاداء دون القضاء اى هذا القسم يتأتى فى الاداء دون القضاء لان هذا القسم انما صار جامعا للحسن الذاتى والحسن الاضافى باعتبار اشتراط القدرة وهى مشروطة فى وجوب الاداء دون وجوب القضاء على ما نستعرفه فلا يتأتى فى القضاء الجمع بين الحسنين فيكون مختصا بالاداء ضرورة * ثم الحسن باعتبار الغير انما يثبت فى هذا القسم مع كونه حسنا لذاته لان العبادة لا تصح ان تكون مأمورا بها الا بقدرة من المخاطب فيتوقف وجوبها على القدرة توقف وجوب السعى على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته * وذلك اشارة الى الغير المفهوم من قوله الضرب الثالث اى الشئ الذى صار الحسن لعينه حسنا لغيره بواسطته هى القدرة التى يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه اى يقدر عليه * وذلك اى الشرط المذكور وهو القدرة * شرط الاداء اى شرط وجوب الاداء * دون الوجوب اى دون نفس الوجوب * وقيل معناه الشرط المذكور وهو القدرة الحقيقية * شرط الاداء اى شرط حقيقة الاداء * دون الوجوب اى دون وجوب الاداء لان شرطه سلامة الآلات وصحة الاسباب لا حقيقة القدرة * والاول هو الوجه وعليه دل ما ذكر القاضى الامام وشمس الائمة فى كتابيهما * واصل ذلك اى اصل اشتراط القدرة قوله تعالى * لا يكلف الله نفسا الا وسعها * اى طاقتها وقدرتها اى لا يأمرها بما ليس فى طاقتها فثبت بالنص ان القدرة شرط لصحة الامر * واعلم ان الامة قد اختلفوا فى جواز التكليف بالممتنع وهو المسمى بتكليف ما لا يطاق فقال اصحابنا لا يجوز ذلك عقلا ولهذا لم يقع شرعا وقالت الاشعرية انه جائز عقلا واختلفوا فى وقوعه والاصح عدم الوقوع والخلاف فى التكليف بما هو ممتنع لذاته كالجمع بين الضدين والعقد بين شعيرتين فاما التكليف بما هو ممتنع لغيره كايمان من علم الله تعالى انه لا يؤمن مثل فرعون وابى جهل وسائر الكفار الذين ماتوا على كفرهم فقد اتفق الكل على جوازه عقلا وعلى وقوعه شرعا * فالاشعرية تمسكوا بان التكليف منه

واما الضرب الثالث فمختص بالاداء دون القضاء وذلك عبارة عن القدرة التى يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه وذلك شرط الاداء دون الوجوب واصل ذلك قول الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهو نوعان مطلق وكامل فاما المطلق منه فادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا وهذا فضل ومنة من الله تعالى عندنا

تصرف فى عباده ومماليكه فيجوز سواء اطاق العبد اولم يطق * وهذا لان امتاع التكليف اما ان كان لاستحالته فى ذاته اولكونه قبيحا لا وجه الى الاول لتصور صدور الامر من الله تعالى بالممتنع للعبد ولا الى الثانى لان القبح انما يكون باعتبار عدم حصول الغرض والقديم منزه عن الغرض * وتمسك اصحابنا بان تكليف العاجز عن الفعل بالفعل يعد سفها فى الشاهد كتكليف الاعمى بالنظر فلا يجوز نسبته الى الحكيم جل جلاله * تحقيقه ان حكمة التكليف هى الابتلاء عندنا وانما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه باختياره فيعاقب عليه فاذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا فى الامتناع فلا يتحقق معنى الابتلاء * ويعرف باقى الكلام فى علم الكلام * فاذا ثبت هذا فنقول ماذكر الشيخ ههنا من قوله * وهذ اى اشتراط هذه القدرة فضل ومنة من الله تعالى عندنا يوهم بظاهره ان التكليف بدون هذه القدرة يجوز عنده كما هو مذهب الاشعرية * وماذكر فى بعض مصنفاته ان المكنة الاصلية مشروطة فى العبادات تحقيقا للعدل على ماقال الله تعالى *لا يكلف الله نفسا الا وسعها* والميسرة مشروطة فى بعضها تحقيقا للفضل على مانطق به النص* وماذكر القاضى الامام فى التقويم ان الشرع جعل من شرط وجوب الاداء مكنة العبد منه حكمة وعدلا يشير الى خلاف ذلك كما هو مذهب اهل السنة * ووجه التوفيق بينهما ان اعطاء هذه القدرة التى يصير العبد بها اهلا للتكليف الذى هو تشريف فضل من الله ومنة لانه لا يجب على الله تعالى شئ على ماعرف فى مسئلة الاصلح واليه اشار بقوله عندنا وبناء التكليف على هذه القدرة واشتراطها له فيه عدل وحكمة وهذا كاشتراط العقل لصحة الخطاب عدل وحكمة لان خطاب من لا يفهم قبيح وخلق العقل فى الانسان ليصير اهلا للخطاب فضل ومنة كذا ذكر فى عامة الشروح * ولقائل ان يقول هذا التأويل وان كان صحيحا فى نفسه لكن سياق الكلام لا يدل عليه فان الكلام مسوق لاشتراط القدرة لصحة التكليف لا لاعطاء القدرة وخلقها فى المكلف فالاوجه ان تصرف الاشارة فى قوله وهذا فضل الى اشتراط القدرة دون اعطائها * وبيان ذلك ان جواز التكليف مبنى على القدرة الحقيقية التى بها يوجد الفعل المأمور به الا انها لما لم تسبق الفعل ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل المأمور به نقل الحكم عنها الى سلامة الآلات وصحة الاسباب التى تحدث هذه القدرة بها عند ارادة الفعل عادة فشرط لصحة التكليف سلامة الآلات وصحة الاسباب لصلاحيتها لقبول تلك القدرة وتعلق تلك القدرة بها لا محالة * فاشتراط هذه القدرة مع ان التكليف صحيح بدونها بناء على توهم وجود القدرة الحقيقية عند الفعل كما سنبينه يكون تحقيقا للفضل اليه اشير فى الميزان * وعليه دل سياق كلام شمس الائمة رحمه الله فانه قال من شرط وجوب الاداء القدرة التى بها يتمكن المأمور من الاداء غير انه لا يشترط وجودها وقت الامر لصحته لانه لا يتأدى المأمور به بالقدرة الموجودة وقت الامر وانما يتادى بالموجود منها عند الاداء وذلك لا يوجد سابقا على الاداء فان الاستطاعة لا تسبق الفعل وعدمها عند الامر لا يمنع صحة الامر ولا يخرجه من ان يكون حسنا بمنزلة عدم

المأمور فان النبى عليه السلام كان رسولا الى الناس كافة ثم صح الامر فى حق الذين وجدوا بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم فيتمكنوا من الاداء فكما يحسن الامر قبل وجود المأمور يحسن قبل وجود القدرة التى يتمكن بها من الاداء ولكن بشرط التمكن عند الاداء الا ترى ان التصريح به لا يعدم صفة الحسن فى الامر فان المريض يؤمر بقتال المشركين اذا برأ فيكون ذلك حسنا قال الله تعالى *فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة * اى اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء ولا مشى فثبت بماذكر رحمه الله ان التكليف قبل القدرة الحقيقية صحيح بناء على وجودها عند الفعل فاشتراط القدرة التى هى سلامة الآلات وصحة الاسباب عند التكليف يكون فضلا لا محالة قوله (وهذا شرط فى اداء حكم كل امر) اى ماذكرنا من القدرة بسلامة الآلات شرط وجوب اداء ماثبت بكل امر سواء كان المأمور به حسنا لعينه او لغيره * حتى اجمعوا ان الطهارة لا تجب على العاجز عنها ببدنه بان لم يقدر على استعماله حقيقة * وتأويله اذا لم يجد من يستعين به فان وجد من يستعين به لا يجوز له التيمم كذا فى المبسوط * وفى فتاوى القاضى الامام فخر الدين رحمه الله ان كان المعين حرا او امرأته جاز له التيمم فى قول ابى حنيفة رحمه الله لانه لا يجب عليهما اعانته وان كان مملوكه اختلف المشايخ على قوله * والفرق على احد القولين ان العبد وجب عليه الاعانة فكان بمنزلة بدنه بخلاف الحر وعن هذا قيل ان كان المعين يعينه ببدل لا يجوز له التيمم عند الكل * فثبت بماذكرنا ان قوله واجمعوا مأول بماذكرنا على انه روى عن محمد رحمه الله ان لم يجد من يعينه لا يجوز له ان يتيمم فى المصر الا ان يكون مقطوع اليدين لان الظاهر انه يجد فى المصر من يستعين به من قريب او بعيد والعجز بعارض على شرف الزوال بخلاف مقطوع اليدين كذا فى المبسوط قوله (وعلى من عجز عن استعماله) اى حكما بان حل نقصان ببدنه بان ازداد مرضه بالتوضئ او بماله بان لا يجد الماء الا بثمن غال* واختلف فى تفسير الغالى فقيل ان كان لا يجده الا بضعف القيمة فهو غال وقيل مالا يدخل تحت تقويم المقومين فهو غال ويعتبر قيمة الماء فى اقرب المواضع من الموضع الذى يعز فيه الماء كذا فى فتاوى القاضى الامام فخر الدين رحمه الله *وقوله فى مرض معطوف على قوله فى الزيادة * وهو لف ونشر مشوش قوله (وكذلك) اى وكالوضوء الصلوة لا يجب اداؤها الا بهذه القدرة اى المكنة ولهذا كان وجوب الاداء بحسب ما يتمكن منه قائما او قاعدا او بالايماء لان تمكن السفر المخصوص به اى بالحج *لا يحصل دونهما اى دون الزاد والراحلة فى الغالب فالزاد والراحلة من ضرورات السفر على ماعليه العادة لان الزاد عبارة عن قوته والراحلة عبارة عما تحمله وهو لا يجد بدا عنهما ولا يشترط زيادة المال والخدم لان الوجوب ح يتعلق بالمكنة الميسرة وهى ليست بشرط بالاجماع * وانما قيد بقوله فى الغالب لانه قد يوجد بدونهما بطريق الكرامة كما هو محكى عن بعض السلف *وقد يوجد بدون الراحلة ايضا الا ان ذلك نادر لا يصح بناء الحكم عليه *ولا يقال ادنى القدرة فيه صحة البدن بحيث يقدر على المشى واكتساب الزاد فى الطريق ولهذا صح النذر به ماشيا فينبغى ان يكون الوجوب متعلقا بهذا القدر من

وهذا شرط فى اداء حكم كل امر حتى اجمعوا ان الطهارة بالماء لا تجب على العاجز عنها ببدنه وعلى من عجز عن استعماله الا بنقصان يحل به او بماله فى الزيادة على ثمن مثله وفى مرض يزداد به وكذلك الصلوة لا يجب اداؤها الا بهذه القدرة والحج لا يجب اداؤه الا بالزاد والراحلة لان تمكن السفر المخصوص به لا يحصل بدونهما فى الغالب ولا يجب الزكوة الا بقدرة مالية حتى اذا هلك النصاب بعد الحول قبل التمكن سقط الواجب بالاجماع

القدرة لابالزاد والراحلة * لانا نقول فى اعتبار هذه القدرة حرج عظيم لانه يؤدى الى الهلاك فى الغالب والحرج منفى وانما اعتبرنا فى الصلوة القدرة المتوهمة وان كان لايتحقق الاداء بها ليظهر اثره فى الخلف وهو القضاء لالعين الاداء ولاخلف للحج ينتفى بمباشرته الحرج فلذلك لم تعتبر * الابقدرة مالية وهى ان يكون متمكنا من ادائها بان كان مالكا للمال قادرا عليه بنفسه او بنائبه حتى لو ثبت له التمكن بمال الغير بان اذن له فى ذلك لايعتبر فى وجوب اداء الزكوة * وهذا بخلاف الطهارة حيث ثبتت القدرة على الماء بالاباحة لان صفة العبادة فيها غير مقصودة بل المقصود الطهارة وهى تحصل بالاباحة وههنا معنى العبادة مقصود ومع ذلك صفة الغنى فى المؤدى معتبر ولايحصل ذلك بالاباحة * وكذلك لو كان بعيدا من ماله او لم يكن يجد المصرف لايثبت التمكن حتى لو هلك المال قبل الوصول اليه سقط الواجب بالاجماع * وانما قيد به لان فى الهلاك بعد التمكن خلافا كما سيأتى قوله (ولهذا قال زفر الى اخره) قد ذكرنا ان المأمور بفعل لابد من ان يكون قادرا على تحصيل المأمور به حقيقة لان تكليف ما ليس فى الوسع ليس بحكمة الا ان القدرة على نوعين احدهما سلامة الآلات وصحة الاسباب وهى تسمى قدرة لحدوث القدرة فيها عند قصد الفعل فى المعتاد * والثانى حقيقة القدرة التى توجد بها الفعل والتكليف يعتمد الاولى وكان ينبغى ان يعتمد الثانية غير ان تعذر تقدم المشروط على الشرط منع عن ذلك فنقل الشرطية الى الاولى لحصول الثانية بها عادة عند الفعل فثبت انه لابد من ان يكون المأمور قادرا على الفعل حقيقة على معنى انه لو عزم على الفعل لوجد الفعل بالقدرة الحقيقية فكانت حالة وجود الفعل حالة وجود القدرتين جميعا * فلهذا قال زفر رحمه الله اذا صار الانسان اهلا للتكليف فى اخر الوقت بان اسلم الكافر او بلغ الصبى او طهرت الحائض او افاق المجنون فى آخر الوقت بحيث لايتمكن من اداء الفرض فيه لايجب عليه الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذى هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه * ولامعنى لقول من قال ان احتمال القدرة ثابت باحتمال امتداد الوقت وهو كاف لصحة التكليف لان ذلك احتمال بعيد وهو لايصلح شرطا للتكليف لان المقصود لايحصل به الاترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفانى واحتمال القدرة على القيام والركوع والسجود للمريض المدنف والمقعد بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف فهذا اولى قوله (لكن اصحابنا استحسنوا) اى عملوا بالدليل الخفى الاقوى وتركوا القياس الذى عمل به زفر * بعد تمام الحيض بان انقطع الدم على العشرة * او دلالة انقطاعه اى الحيض * قبل تمامه بان انقطع الدم فيما دون العشرة بادراك وقت الغسل بعد الانقطاع * وحاصله ان الدم اذا انقطع على العشرة اى تم الحيض بتمام العشرة وقد بقى من الوقت شئ قليل او كثير كان عليها قضاء تلك الصلوة عندنا وان لم تدرك وقت الغسل * وان انقطع على مادون العشرة وقد بقى من الوقت مقدار مايمكنها ان تغتسل

ولهذا قال زفر فى المرأة تطهر من حيضها او نفاسها او الكافر يسلم او الصبى يبلغ فى اخر الوقت ان لاصلوة عليهم الا ان يدركوا وقتا صالحا للاداء لما قلنا لكن اصحابنا استحسنوا بعد تمام الحيض او دلالة انقطاعه قبل تمامه بادراك وقت الغسل انها تجب بادراك جزء يسير من الوقت

﴿ وتحرم ﴾

وتحرم للصلوة كان عليها قضاء تلك الصلوة والافلا لان زمان الاغتسال فيما دون العشرة من جملة الحيض فى حق المسلمة ولهذا لاينقطع حق الرجعة للزوج قبل الاغتسال وذلك لان الدم يسيل تارة وينقطع اخرى فبمجرد الانقطاع لايحكم بالخروج من الحيض لجواز ان تعاودها الدم فاذا اغتسلت يحكم بطهارتها فلما كانت مدة الاغتسال من الحيض وجب ان يدرك جزأ من الوقت بعد مدة الاغتسال ليجب عليها الصلوة * وقوله يصلح للاحرام لمبالغة جانب القلة لاان يكون ذلك شرطا حتى لو ادركت اقل من ذلك يجب عليها الصلوة وكذلك فى سائر الفصول اى كما استحسنوا فى الحيض استحسنوا فى ايجاب الصلوة على الكافر اذا اسلم والصبى اذا بلغ والمجنون اذا افاق فى آخر الوقت وهو المختار من مذهب الشافعى ايضا فانه قد ذكر فى الملخص فى الفتوى فى مذهب الشافعى ولو زال العذر المسقط للقضاء كالجنون والصبا والكفر والحيض فى قدر تكبيرة من الوقت لزمه تلك الصلوة ولو زال قبيل الغروب لزمه الظهر والعصر ولو زال قبيل الفجر لزمه العشاء والمغرب وكذا ذكر الغزالى ايضا * وجه الاستحسان ان سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد فى حق الاهل فيثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بمفتقر الى شئ آخر وكذا شرط وجوب الاداء موجود لانه ليس بمتوقف على حقيقة القدرة لامتناع تقدم القدرة على الفعل واستحالة تقدم المشروط على شرطه بل هو متوقف على توهم القدرة الذى ثبت بناء على سلامة الآلات وصحة الاسباب وقد وجد التوهم ههنا لجواز ان يظهر فى ذلك الجزء امتداد بتوقف الشمس فيسع الاداء فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء ثم بالعجز الحالى عن الاداء ينتقل الحكم الى خلفه وهو القضاء * يوضحه ان فى اوامر العباد يثبت لزوم الاداء بهذا القدر من القدرة فان من قال لعبده اسقنى ماء غدا يكون امرا صحيحا موجبا للاداء وان لم يثبت فى الحال انه قادر على ذلك غدا لجواز ان يموت قبله او يظهر عارض يحول بينه وبين التمكن من الاداء فكذلك فى اوامر الشرع وجوب الاداء يثبت بهذا القدر كذا ذكر الامام السرخسى رحمه الله (فان قيل) قد ذكرت ان القدرة على نوعين قدرة سلامة الآلة والقدرة الحقيقية فنحن نسلم ان توهم القدرة الحقيقية كاف لصحة التكليف اذا كان مبنيا على سلامة الآلة ووجودها حقيقة ولكن لانسلم ان توهم حدوث الآلة وسلامتها كاف لصحته فان توهم حدوث آلة الطيران للانسان ثابت وكذلك توهم حدوث سلامة آلة الابصار والمشى للاعمى والمقعد ثابت ومع ذلك لايصح التكليف بالطيران والابصار والمشى والتوهم الذى ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الآلة كاليد للبطش والرجل للمشى فلا يصح بناء التكليف عليه (قلنا) توهم هذه القدرة انما لايصلح شرط التكليف اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف لصحته كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة التوضى لايصح الاعند وجود الماء حقيقة فاما اذا كان المطلوب منه خلفه وهو التيمم فتوهم الماء وان كان بعيدا كاف لصحة الامر به ليظهر اثره فى حق خلفه ويشترط سلامة آلات الخلف لانه هو المقصود لاسلامة آلات الاصل وفى مسئلتنا

يصلح للاحرام بها وكذلك فى سائر الفصول لانا نحتاج الى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت ونحتاج لوجوب الاداء الى احتمال وجود القدرة لاالى تحقق القدرة وجودا لان ذلك شرط حقيقة الاداء فاما سابقا عليه فلا لانها لاتسبق الفعل الا فى الاسباب والآلات لكن توهم القدرة يكفى لوجوب الاصل مشروعا ثم العجز الحالى دليل النقل الى البدل المشروع عند فوات الاصل وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت عن الجزء الاخير بوقف الشمس كما كان لسليمن صلوات الله عليه

المقصود من هذا التكليف ايجاب خلفه لا حقيقة الاداء فيشترط سلامة الآلات فى حق الخلف وهو القضاء لا سلامة آلات الاصل وهو الاداء بل يكفى فيه توهم الحدوث قوله (باحتمال امتداد الوقت عن الجزء الاخير) كلمة عن بمعنى من البيانية و يتعلق بالوقت * والوقت بمعنى الزمان *و الباء فى بوقف الشمس للسببية و تتعلق بالامتداد اى باحتمال امتداد الزمان الذى هو الجزء الاخير من وقت الصلوة بسبب وقف الشمس * كما كان لسليمان صلوات الله عليه و سلامه *روى ان سليمان عليه السلام لما عرض له الخيل الصافنات الجياد و فاته صلوة العصر او ورد له كان فى ذلك الوقت باشتغاله بها و اهلك تلك الخيل بالعقر و ضرب الاعناق كما قال تعالى *فطفق مسحا بالسوق و الاعناق *تشؤما بها حيث شغلته عن ذكر ربه و عبادته و قهرا للنفس بمنعها عن حظوظها جازاه الله تعالى بان اكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت الصلوة ليتدارك ما فاته من الصلوة او الورد و بتسخير الريح بدلا عن الخيل فتجرى بامره رخاء حيث اصاب * اليه اشير فى كتاب عصمة الانبياء و كتاب حصص الاتقياء من قصص الانبياء عليهم السلام قوله (و ذلك نظير مس السماء) اى اعتبار توهم القدرة و ان كان بعيدا فى وجوب الاداء لخلفه نظير اعتبارنا توهم البر و ان كان بعيدا فى انعقاد اليمين على مس السماء لوجوب الكفارة فاذا حلف ليمسن السماء او ليحولن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه عندنا و يأثم فى هذه اليمين لان المقصود باليمين تعظيم المقسم و انما يحصل منها هتك حرمة الاسم باستعمال اليمين فى هذا المحل * وقال زفر رحمه الله لا ينعقد لان من شرط انعقاد اليمين ان يكون ما يحلف عليه فى وسعه ايجاده و لهذا لم ينعقد اليمين الغموس وذلك غير موجود ههنا * و لكننا نقول انعقاد اليمين باعتبار توهم الصدق فى الخبر وهو موجود فان السماء عين ممسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن *وانا لمسنا السماء * و الملائكة يصعدون اليها و لو اقدره الله تعالى على صعودها لصعدها كعيسى و محمد عليهما السلام و كذلك الحجر محل قابل للتحول لو حوله الله عز وجل فينعقد يمينه ثم يحنث فى الحال لعجزه عن ايجاد شرط البر ظاهرا و ذلك كاف للحنث و لا يؤخر الحنث الى حين الموت لعدم الفائدة و هذا بخلاف الغموس لان تصور البر الذى هو الاصل مستحيل فيه بمرة فلا ينعقد للخلف و هو الكفارة * و لا يقال اعادة الزمان الماضى فى قدرة الله تعالى و ايضا و قد فعله لسليمان عليه السلام فكان ينبغى ان ينعقد يمين الغموس بهذا الطريق ايضا * لانا لا نسلم تصور اعادة الزمان الماضى على انه اخبر عن فعل قد وجد منه كاذبا فيستحيل فيه الصدق لان الله تعالى وان اعاد الزمان لا يصير الفعل فيه موجوداً من الحالف بدون ان يفعله فلهذا لم ينعقد الغموس كذا فى المبسوط قوله (فصار مشروعا) متعلق بقوله وقد وجد احتمال القدرة * والضمير المستكن فى فصار راجع الى وجوب الاصل اى فصار وجوب الاصل وهو الاداء مشروعا بهذا الاحتمال * ثم وجب النقل يعنى الى خلفه وهو القضاء للعجز الحالى قوله (كمن هجم)اى دخل * وانما اختار لفظة الهجوم دون الدخول لان معناه الاتيان بغتة و الدخول من غير استيذان و اتيان وقت الصلوة بهذه الصفة * ولان العجز فى هذه

وذلك نظير مس السماء فصار مشروعا ثم وجب النقل للعجز الحالى كمن هجم عليه وقت الصلوة وهو فى السفر ان خطاب الاصل عليه يتوجه لاحتمال وجود الماء ثم بالعجز الحالى ينتقل الى التراب

الحالة اكثر فان من دخل عليه باستيذان ربما تهيؤ لذلك فاما اذا دخل عليه بغتة فالظاهر انه لا يمكنه التهيؤ لذلك فهجوم وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله بتعب السفر و عدم من يعلمه بالوقت من مؤذن و نحوه يحقق العجز عن استعمال الماء لعدم تهيئته الماء قبل ذلك و مع ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اى الوضوء و هو قوله تعالى * فاغسلوا وجوهكم *لاحتمال حدوث الماء بطريق الكرامة كما هو منقول عن بعض المشايخ ثم ينتقل بالعجز الظاهرى الى خلفه وهو التراب قوله (والامر المطلق) اى المطلق عن القرينة الدالة على ان المأمور به حسن لعينه او لغيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول * القسم الاول هو الحسن لعينه وقد تنوع نوعين ما حسن لعينه حقيقة و ما الحق به حكما فالامر المطلق يتناول الضرب الاول دون ما عداه من الاقسام * او معناه يتناول الضرب الاول اى النوع الاول و هو الحسن لعينه من القسم الاول اى من التقسيم الاول و هو قوله المأمور به نوعان فى هذا الباب * و يدل عليه ما ذكر بعده و يحتمل الضرب الثانى اى ما حسن لغيره نص على هذا فى غير واحد من الكتب* و هكذا ذكر الشيخ فى شرح التقويم ايضا فقال و اما الامر المطلق فى العبادة فينصرف الى ما حسن لمعنى فى عينه مثل الايمان بالله و الصلوة الا بدليل يصرفه الى غيره * و الحاصل ان الامر المطلق يثبت به حسن المأمور به لعينه و عند بعض مشايخنا يثبت الحسن لغيره لان ثبوت الحسن فيه بطريق الاقتضاء على مامر و هو ضرورى و الضرورة تندفع بالادنى و هو الحسن لغيره فلا يثبت ما وراءه الا بدليل زائد* و لكنا نقول يثبت بمطلق الامر اقوى انواع الطلب و هو الايجاب فيقتضى ذلك كمال صفة الحسن فى المأمور به لان نفس الطلب من الحكيم لما اقتضى نفس الحسن فكماله يقتضى كمال الحسن ايضا و ذلك فى الحسن الذاتى اذ هو الحسن الحقيقى و الحسن المستفاد من الغير له شبه بالمجاز لانه ثابت من وجه دون وجه * و لان الكلام فى الامر بفعل هو لله تعالى عبادة فكان الامر به استعبادا اذ لا فرق فى المعنى بين قوله اقيموا الصلوة و بين قوله اعبدونى بها و العبادة لله تعالى حسنة لعينها * فهذا معنى قول الشيخ و كذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى * و قولهم ثبت بطريق الاقتضاء فيثبت الادنى قلنا ثبوته بطريق الاقتضاء يمنع ثبوت العموم و لا يمنع ثبوت صفة الكمال فيه و كلامنا فى ذلك * و ذكر فى الميزان و اكثر مشايخنا قالوا هذه المسئلة فرع مسئلة الحسن و القبح فمن قال الحسن عقلى قال يعرف بالعقل ان الحسن راجع الى ذاته او الى غير متصل به و من قال هو شرعى فالحسن عندهم ما امر به فيجب ان يكون كل مأمور به حسنا الا اذا ثبت بالدليل انه حسن لغيره و هذا هو الاصح قوله (و على هذا) اى على ان الامر المطلق يقتضى كمال صفة الحسن للمأمور به قال زفر و الشافعى رحمهما الله لما تناول الامر بعد الزوال يوم الجمعة الجمعة و هو قوله جل ذكره *فاسعوا الى ذكر الله *دل هذا الامر على صفة حسنه اى على كون المأمور به و هو الجمعة حسنا لعينه * و على انه اى المأمور به هو المشروع فى حق من تناوله الامر دون غيره حتى لو صلى الصحيح المقيم الظهر فى منزله و لم يشهد الجمعة

والامر المطلق فى اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المأمور به وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى و يحتمل الضرب الثانى بدليل وعلى هذا قال الشافعى رحمه الله وهو قول زفر لما تناول الامر بعد الزوال يوم الجمعة بالجمعة دل ذلك على صفة حسنه وعلى انه هو المشروع دون غيره حتى قالا لا يصح اداء الظهر من المقيم مالم تفت الجمعة

لايجزيه الااذا اعاد الظهر بعدفراغ الامام من الجمعة عندزفر و بعدخروج الوقت عند الشافعى
رحمهما الله وذلك لان الاجماع منعقد على ان فرض الوقت صلاة واحدة وقد ثبت انها هى
الجمعة فى حقه اذهو مأمور بالسعى الى الجمعة وترك الاشتغال بالظهر مالم يتحقق فوت الجمعة
فيلزم منه انتفاء شرعية الظهر قبل فوات الجمعة ضرورة الاان عندزفر فوت الجمعة بفراغ
الامام لانه يشترط السلطان لاقامة الجمعة وعند الشافعى فوتها بخروج الوقت لان السلطان
عنده ليس بشرط كذا فى المبسوط قوله (وقالا) اى بناء على هذا الاصل ان المعذور اذا
صلى الظهر يوم الجمعة فى بيته ثم اتى الجمعة فصلاها لاينتقض به الظهر وهو القياس حتى لو شرع
مع الامام فقبل ان يتم الامام الجمعة خرج وقت الظهر لايلزمه اعادة الظهر * وعندنا ينتقض الظهر
ويلزمه الاعادة وهذا استحسان * وجه قولهما ان هذا اليوم فى حقه كسائر الايام فيتوجه عليه
خطاب الظهر وصار الظهر حسنا مشروعا فى حقه ولهذا صح اداء الظهر منه بالاجماع من
غير اساءة واذا صح اداؤه فى وقته لم ينتقض بالجمعة كما اذا صلى الظهر فى بيته ثم ادرك الجماعة
اوكما اذا صلى الظهر ثم ادى العصر ويلزم مما ذكرنا انه لو ادى الجمعة قبل اداء الظهر لايجوز
عندهما كما لو ادى غير المعذور الظهر لما ذكرنا ان فرض الوقت واحد وقد تعين الظهر
فى حقه فاندفع غيره ضرورة وليس كذلك فان المعذور لو ادى الجمعة قبل اداء الظهر يجوز
عن فرض الوقت بالاجماع كما لو ادى الظهر فالاوجه ماذكره القاضى الامام فى الاسرار
وهو ان فرض الوقت واحد واجمعنا ان المعذور لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار
بين اقامة الجمعة والظهر فاذا ادى احدهما اندفع الاخر كالمكفر عن اليمين اذا كفر بنوع بطل
سائر الانواع ولم يتصور نقض ما ادى بالاخر كما اذا صلى الجمعة لم ينتقض بالظهر قوله
(وقلنا نحن لاخلاف فى هذا الاصل) يعنى فى كون الامر المطلق مقتضيا لكمال الحسن لكن
الكلام فى كيفية توجه الامر بالجمعة فنقول الفرض الاصلى فى هذا اليوم هو الظهر فى حق
الكافة لان الفرض العين ما يخاطب الآحاد باقامته وللجمعة شرائط لايتمكن الواحد من اقامتها
بنفسه فبقى الفرض كما كان مشروعا * والدليل عليه انه اذا فاته فرض الوقت اصلا ينوى
قضاء الظهر بعد الوقت فلو لم يكن اصل فرض الوقت الظهر لما صح نية قضاء الظهر بعد
فوات الوقت فثبت ان فرض الوقت هو الظهر فى حق الكل كما فى سائر الايام الا ان الامر ورد
باداء الجمعة فى هذا اليوم وليس ذلك على سبيل النسخ للظهر كما زعم الخصم لانه بعد فوات الجمعة
وبقاء الوقت يؤدى الظهر وهو لايصلح قضاء للجمعة لاختلافهما اسما ومقدارا وشروطا كيف
ولا قضاء للجمعة بالاجماع فعرفنا ان موجب الامر ليس نسخ الظهر بل قضيته اقامة الجمعة
مقام الظهر بفعلنا غير ان هذا الامر حتم فى حق غير المعذور وليس كذلك فى حق المعذور
بل رخص له ان لايقيم الجمعة مقام الظهر بفعله ويأتى بالفرض الاصلى بدليل ان المسلمين
اجمعوا ان المسافر اذا صلى الجمعة قبل الظهر كان ذلك فرض وقته وكذا المقيم الصحيح اذا صلى الظهر
بعد فوات الجمعة كان فرض وقته وفرض الوقت ما علق الا بالوقت فاما الفوت فانما يتعلق به قضاء

وقالا لما لم يخاطب المريض والعبد والمسافر بالجمعة بل بالظهر صار الظهر حسنا مشروعا فى حقهم فاذا ادوها لم تنتقض بالجمعة من بعد وقلنا نحن لاخلاف فى هذا الاصل لكن الشان فى معرفة كيفية الامر بالجمعة وليس ذلك على نسخ الظهر كما قلتم الاترى ان بعد فوات الجمعة يقضى الظهر ولا يصلح قضاء للجمعة ولا تقضى الجمعة بالاجماع فثبت انه عود الى الاصل

الفائت فتبين بما ذكرنا ان الظهر مشروع فى حق الصحيح المقيم كما ان الجمعة مشروعة فى حق
المسافر وصار كأن الشارع جعل الدلوك يوم الجمعة سببا للظهر والجمعة على ان يختار العبد
الجمعة وانها تقوم مقام الظهر اذا اديت * ومثاله وقت رمضان علقت شرعية الصوم بالشهر
فى حق الكل ويسقط فى حق المسافر بعدة من ايام اخر * فاذا ثبت هذا قلنا اذا صلى المقيم
الظهر صح لانه فرض وقته ولم ينسخ بالجمعة كما فى حق المعذور لانهما سواء فى كون الظهر
مشروع الوقت فى حقهما وانما اختلفا فى وجوب الفعل وعدمه وعدم الوجوب لايمنع الصحة
كالمسافر اذا صام الشهر صح كالمقيم وان اختلفا فى الوجوب لانهما اتفقا فى ان الشهر سبب
شرع هذا الصوم فى حقهما الا ان الصحيح المقيم يأثم بترك الجمعة باداء الظهر لانه منهى عن
ذلك ولكن لما كان النهى لمعنى فى غير ما اتى به من الفعل لم يوجب فساد الفعل * واما المسافر
اذا صلى الجمعة بعد الظهر فقد انتقض ظهره ايضا لانه يساوى المقيم فى شرعية الجمعة فى
حقه على ما بينا وانما يفارقه فى ان ثبت له رخصة الترك وهذه رخصة حقيقية لانها رخصة
ترفيه بالاجماع وهى محققة للعزيمة لانافية لها فاذا قدم على العزيمة صار معرضا عن الرخصة
التى هى حقه فالتحق بالمقيم والمقيم يفسد ظهره بجمعته كذا هذا كذا فى الاسرار وغيره * وعن
محمد رحمه الله انه قال لاادرى ما اصل فرض الوقت فى هذا اليوم ولكن يسقط الفرض
عنه باداء الظهر او الجمعة يريد به ان اصل الفرض احدهما لابعينه ويتعين بفعله كذا فى المبسوط
قوله (وثبت ان قضية الامر) يعنى قوله تعالى * فاسعوا * اداء الظهر بالجمعة اى اقامتها
مقام الظهر بالفعل واسقاطه عن الذمة بادائها * فصار ذلك اى الامر بالجمعة مقررا للظهر لاناسخا له
بمنزلة فداء اسماعيل عليه السلام بالكبش حيث وقع الذبح عن اسماعيل ولهذا سمى
ذبيحا * وامر بنقضه اى الظهر بالجمعة بعد ما ادى كما امر باسقاطه بالجمعة قبل الاداء * وذلك لان
قوله تعالى * فاسعوا * يتناول من صلى الظهر ومن لم يصله ولانه وقع مكروها وسبيله النقض
بالاعادة ولا يقال فى الامر بالنقض ابطال العمل وهو حرام منهى فلا يجوز القول به لان النقض
للاكمال جائز ولانه ابطال ضمنى فلا يعتبر قوله (وانما وضع عن المعذور) جواب عما يقال
ان المعذور رخص له ترك الجمعة فاذا ترخص وادى الظهر فى بيته استوفى موجب الرخصة
فلا يكون اداء الجمعة منه نقضا لما صنع لانه لايمكنه تبديل الرخصة بعد الاستيفاء واليه اشار
الشيخ فى قوله ولم ينتقض بالجمعة من بعد * فقال العمل بالرخصة لايوجب ابطال العزيمة اذا
امكن العمل بها بعد ذلك وقد امكن ههنا لبقاء الجمعة بعد اداء الظهر فلو لم يجز جمعته بعد ما
حضر وادى الجمعة لكان عائدا على موضوعه بالنقض لان السقوط كان لدفع الحرج فلو لم
يجز كان فيه اثبات حرج لم يثبت فى حق غير المعذور وذلك باطل قوله (يختص بالاداء دون
القضاء) حتى اذا قدر فى الوقت على الاداء ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت كان القضاء واجبا
عليه * حكما لتقصيره لان التقصير لايصلح سببا لاسقاط الواجب عنه لانه جناية وهى لاتصلح
سببا للتخفيف * فلم يشترط لبقاء الواجب لان بقاء الشئ غير وجوده ولهذا صح اثبات الوجود

وثبت ان قضية الامر اداء الظهر بالجمعة فصار ذلك مقررا لاناسخا فصح الاداء وامر بنقضه بالجمعة كما امر باسقاطه بالجمعة وانما وضع عن المعذور اداء الظهر بالجمعة رخصة فلم يبطل به العزيمة وانما قلنا ان الضرب الثالث من هذا القسم يختص بالاداء دون القضاء اما اذا فات الاداء بحال القدرة بتقصير المخاطب فقد بقى تحت عهدته وجعل الشرط بمنزلة القائم حكما لتقصيره واما اذا فات لابتقصيره فكذلك لان هذه القدرة كانت شرطا لوجوب الاداء فضلا من الله تعالى فلم يشترط لبقاء الواجب

ونفى البقاء بان يقال وجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون شرط الوجود شرط البقاء لان ماهو شرط الشئ لا يلزم ان يكون شرطا لغيره كالشهود فى باب النكاح شرط للانعقاد لا للبقاء * ولا يلزم منه تكليف ماليس فى الوسع لانه بقاء التكليف الاول الذى وجد شرطه لا انه تكليف ابتدآئى فلهذا لم يشترط فيه القدرة * وهذا انما يستقيم على قول من اوجب القضاء بالنص الذى وجب به الاداء فامامن اوجب القضاء بنص مقصود فلابد له من ان يشترط القدرة فى القضاء ايضا لانه تكليف آخر * والدليل على ان القدرة ليست بشرط فى وجوب القضاء ان فى النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك مافاته من الصلوات والصيامات والحج وغيرها وتيقنا انه ليس بقادر على تداركها ولهذا تبقى عليه بعد الموت وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت فى حق الاداء لانا اعتبرنا ذلك ليظهر اثره فى خلفه ولا خلف للقضاء فلم يعتبر وقد بقيت الفوائت عليه فعلم ان القدرة مختصة بالاداء * ولا يلزم على ماذكرنا ما اذا فاتته صلوات فى الصحة فقضاها فى حالة المرض قاعدا او مضطجعا او مومياحيث يخرج عن العهدة ولو لم يشترط القدرة فى القضاء لماخرج عن العهدة لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يأت بها * لانا نقول انه قضاها كما وجب عليه الاداء لان الشرط فى الاداء اصل القدرة التى تمكنه من الاداء قائما او قاعدا لا قدرة مكيفة فظهر بهذا ان استطاعته على القيام ماكانت شرطا فى الابتداء بل شرطنا ذلك لكونه قادرا على القيام لا ان يكون القدرة على القيام مشروطة فى وجوب الصلوة الا ترى انه لو كان مريضا فى الوقت يلزمه الصلوة على مايستطيعه فعلم ان الشرط هو مطلق القدرة لا القدرة المكيفة فيكون اشتراط القيام والركوع وغيرهما امرا عارضا زائدا * كذا رأيت فى بعض الشروح ولم يتضح لى هذا الجواب وقوله (ولهذا قلنا) اى ولعدم اشتراطها لبقاء الواجب قلنا لا يسقط بالموت وان كان عجزا كليا فى احكام الآخرة فيبقى تحت عهدته مؤاخذا به فثبت ان دوام القدرة ليس بشرط للبقاء * ولقائل ان يقول اثر عدم السقوط فى حق الاثم دون وجوب الفعل فان الفعل ساقط عن الميت بالاجماع وذلك لا يدل على عدم اشتراط بقاء القدرة لبقائه فان ماثبت بالقدرة الميسرة لا يسقط بالموت فى حق الاثم ايضا فانه اذا فرّط فى اداء الزكوة بعد التمكن حتى هلك المال يبقى الواجب فى حق الاثم حتى جاز ان يؤاخذ به فى الآخرة وان سقط فى احكام الدنيا فلا يصح هذا الاستدلال * والحاصل ان بقاء الوجوب يستغنى عن القدرة عند الشيخ وان كان لا يثبت ابتداء بدون القدرة ويظهر ثمرته فيما اذا مات قبل ان يقدر ثانيا اثم لما فيه من الفوت بتأخيره مختارا وان لم يكن القدرة قائمة عند الايجاب ولم يقدر حتى مات لم يؤاخذ به لعدم شرط الوجوب فاذا قدر على الحج مثلا بملك الزاد والراحلة حال امن الطريق وجب عليه الاداء فان لم يحج ولم يقدر بعد حتى مات يؤاخذ به فى الاخرة وان لم يكن له قدرة عليه اصلا لم يؤاخذ به * وهذا الذى ذكرنا اذا لم يكن الفعل حالة البقاء مطلوبا منه فاما اذا كان مطلوبا منه فلابد له من القدرة لان طلب الفعل بدون القدرة لا يجوز الا ترى ان المنظور اليه فى اشتراط القدرة حالة الفعل فيجب الفعل بحسب القدرة فى

ولهذا قلنا لا يسقط بالموت فى احكام الآخرة ولهذا قلنا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج حتى هلك المال لم يبطل عنه الحج وكذلك صدقة الفطر لا يسقط بهلاك المال لما ذكرنا

تلك الحالة فانه اذا وجبت الصلوة عليه فى حالة الصحة قائما يقضيها فى حالة المرض مضطجعاً ويخرج به عن العهدة ولو وجبت عليه فى حالة المرض مضطجعاً يقضيها فى حالة الصحة قائما لا مضطجعا فلو لم يشترط القدرة حالة البقاء ولم يكن حال البقاء منظورا اليها فى ذلك لكان الجواب على العكس فى المسئلتين * وبعض الحذاق من تلامذة شيخنا كان يقول لا فرق فى اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه القدرة التى هى سلامة الآلات حقيقة وان كان مطلوبا لغيره يشترط فيه نفس التوهم لا غير على مامر فكذا القضاء اذا كان الفعل منه مقصودا يشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصودا يشترط فيه التوهم ايضا ففى النفس الاخير انما يبقى عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والصيامات المتعددة بناء على توهم الامتداد ليظهر اثره فى المؤاخذة كما ان وجوب الاداء يثبت فى الجزء الاخير من الوقت بناء على التوهم ليظهر اثره فى القضاء وكان يخرج الفروع ويقول انما يبقى الصوم والصلوة فى الذمة بعد فوات القدرة لتوهم حدوث القدرة بعد ذلك لا لان القدرة لم يشترط للبقاء وكذلك ماثبت بقدرة ميسرة يبقى بعد فوات القدرة كالكفارة بالمال تبقى بعد فوات المال بناء على توهم حدوث القدرة الا ترى انه لو ملك بعد فوات المال وانتقال الحكم الى الصوم مايؤدى به الكفارة يجب عليه الكفارة بالمال ولو كان بقاء القدرة شرطا لبقائه ينبغى ان لا يجب الكفارة بالمال بعد سقوطها بفوات المال كما لو كفر بالصوم ثم ملك المال وانما يسقط الزكوة بهلاك المال لتعين المحل حتى لو سرق مال الزكوة او صار ضمارا اسقط عنه الزكوة لفوات القدرة ولو وجده بعد سنين لا تجب عليه زكوة السنين الماضية ولكنه يجب عليه اداء الزكوة التى كانت عليه وكذا العشر والخراج لان كل واحد متعلق بنماء متعين فبهلاكه لم يبق التوهم وكان يقول لا اجد فرقا بين الصلوة ووجوب الكفارة فى انه يعتبر القدرة عند الفعل ويكفى قبله التوهم * ويدل على اشتراط القدرة فى القضاء مامر فى باب الاداء والقضاء ان الاداء انما يفوت مضمونا اذا كان قادرا على المثل حتى لو عجز عن المثل سقط كما فى سقوط فضل الوقت وغصب المنافع واتلاف ملك النكاح فلو لم يكن القدرة شرطا فى القضاء لماسقط بالعجز الا ان ماوجب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات تلك القدرة لتوهم القدرة بعد ذلك فان تحقق المتوهم وجب الفعل والا ظهر اثره فى المؤاخذة فى الدار الآخرة * وذكر فى الاسرار فى مسئلة التفريط ان الاصل ان القدرة المشروطة لابتداء وجوب الاداء يشترط لبقاء وجود الاداء لانها شرط الاداء فان الله تعالى ما كلف اداء ماليس فى القدرة واسقط بالحرج كثيرا من حقوقه والاداء حقيقته وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة المشروطة للاداء وقت الفعل ايضا الا ترى انا نشترط القدرة على التوضئ بالماء حين المباشرة وقيام القدرة على اداء الصلوة قائما حين الاداء لا حين الوجوب قوله (واما الكامل من هذا القسم) اى من الشرط الذى بينا ان الواجب يتوقف عليه ويزداد حسنا باشتراطه فالقدرة الميسرة * وهذه زائدة على الاولى وهى الممكنة بدرجة لان بها يثبت الامكان ثم اليسر * وانما شرطت هذه القدرة فى اكثر الواجبات المالية ولم يشترط فى البدنية لان اداءها اشق على النفس من العبادات

واما الكامل من هذا القسم فالقدرة الميسرة وهذه زائدة على الاولى بدرجة كرامة من الله تعالى وفرق مابين الامرين ان القدرة الاولى للتمكن من الفعل فلم يتغير بها الواجب فبقى شرطا محضا فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب

البدنية لان المال شقيق الروح محبوب النفس فى حق العامة و المفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشار ابو اليسر * وفرق مابين الامرين اى القدرتين ان الاولى لما شرطت للتمكن من الفعل لم تتغير بها صفة الواجب اذ لا يمكن اثباته بدونها فكانت شرطا محضا ليس فيها معنى العلة بوجه والشرط المحض لا يشترط دوامه لبقاء المشروط كالطهارة شرط لجواز الصلوة ولا يشترط دوامها لبقاء الجواز وكالشهود فى باب النكاح كما ذكرنا * وهذه اى القدرة الميسرة * غيرت صفة الواجب صفة لموصوف دل عليه ميسرة * وقوله شرط جواب لما و فى بعض النسخ فشرط بالفاء فعلى هذا يكون غيرت جواب لما * وقوله فجعلته تفسير للتغيير * وقوله سمحا سهلا لينا الفاظ مترادفة * والتقدير وهذه القدرة لما كانت قدرة ميسرة مغيرة صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة السهولة شرط بقاؤها لبقاء الواجب * وليس معنى التغيير انه كان واجبا اولا بقدرة ممكنة بصفة العسر ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها فكانت مغيرة وصارت شرطا فى معنى العلة فيشترط دوامها باعتبار معنى العلة لا باعتبار انها شرط * ولا يقال بقاء الحكم يستغنى عن بقاء العلة ايضا كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها ايضا * لانا نقول ذلك اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل فى الحج فاما اذا لم يكن فبقاء العلة شرط وههنا مما لا يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها والواجب لا يبقى بدون هذا الوصف * لمعنى تبدل صفة الواجب اى من العسر الى اليسر * ذلك الوصف اى اليسر * فيبطل الحق اى الواجب لانه متى وجب بصفة لا تبقى الا بتلك الصفة قوله (ولهذا) اى ولاشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب الذى تعلق بها قلنا الزكوة يسقط بهلاك المال عندنا وكذا العشر والخراج * لان الشرع علق وجوبه اى وجوب هذا الواجب بقدرة ميسرة وقال الشافعى رحمه الله اذا تمكن من الاداء ولم يؤد ضمن لان الوجوب تقرر عليه بالتمكن من الاداء ثم بهلاك المال عجز عن الاداء لعدم مايؤدى به ومن تقرر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن الاداء فبقى عليه الى الآخرة كما فى ديون العباد وصدقة الفطر والحج * ولان الواجب جزؤ من النصاب فلما لم يؤد حتى ذهب المال بعد تمكنه منه صار مفوتا للحق عن محله فيضمن كمن لم يصل حتى ذهب الوقت * ولنا ان الحق المستحق اذا وجب بوصف لا يبقى الا كذلك لان الباقى عين الواجب ابتداء لا غيره كالملك اذا ثبت مبيعا يبقى كذلك وان ثبت هبة تبقى كذلك * وكذلك ما فى الذمة من صوم او صلوة او مال وهذا الواجب وجب بعض نماء المال حقيقة او تقديرا فلو بقى بعد هلاك ذلك المال الذى هو نماء لا تقلب غرامة يأتى على اصل ماله (فان قيل) الباقى عندى غير الواجب ابتداء بل هو مثله ضمنه بالتفويت عن وقته وهو اول اوقات الامكان كتفويت الصلوة والصوم عن الوقت او بالمنع عن الفقير بعد تعين مقدار الواجب محلا للصرف الى الفقير كمنع الرهن عن المرتهن (قلنا) الزكوة ليست بموقتة فلا يتصور تفويتها عن الوقت وكذا المنع لا يوجب الضمان الا بتحقق يد الغاصب على المال

وهذه لما كانت ميسرة غيرت صفة الواجب فجعلته سمحا سهلا لينا فيشترط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب لا لمعنى انها شرط لكن لمعنى تبدل صفة الواجب بها فاذا انقطعت هذه القدرة بطل ذلك الوصف فيبطل الحق لانه غير مشروع بدون ذلك الوصف ولهذا قلنا الزكوة تسقط بهلاك النصاب

(بان)

بان ابطل على صاحب الحق حقه من ملك كما فى منع الوديعة عن المالك او يد متقومة كما فى منع الرهن عن المرتهن ولا تصور ليد الغصب فيما نحن فيه على المال لانه حق صاحب المال ملكا ويدا وانما حق الفقير فى ان تعين محلا للصرف اليه وبالمنع لا تبطل تلك المحلية فلا يوجب الضمان كمنع المشترى الدار عن الشفيع حتى صار بحرا او منع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجانى عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان ولا على ما فى ذمته من فعل التسليم لان الغصب لا يتصور على ما فى الذمة * ولانه بالمنع انما يضمن اذا لم يكن عن ولاية وله ولاية المنع مادام يتحرى من هو اولى كالامام حتى قال العراقيون من مشايخنا اذا طلب الساعى فامتنع من الاداء اليه حتى هلك المال ضمن وهكذا ذكره الكرخى فى مختصره لان الساعى متعين للاخذ فيلزمه الاداء عند طلبه فبالامتناع يصير مفوتا * ومشايخنا يقولون لا يصير ضامنا وكذا ذكره ابو سهل الزجاجى و ابو طاهر الدباس وهو الاصح لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا وله رأى فى اختيار محل الاداء ان شاء من السائمة وان شاء من غيرها فانما حبس السائمة ليؤدى من محل آخر فلا يضمن كذا فى الاسرار والمبسوط قوله (علق وجوبه) اى وجوب هذا الواجب وهو الزكوة بقدرة ميسرة بدليلين * احدهما ان المكنة الاصلية تحصل بملك الخمسة مثلا ومع ذلك لم يوجبها الشرع الا بعد ملك المأتين ليكون الواجب قليلا من كثير والثانى ان الوجوب تعلق بوصف النماء لئلا ينتقض به اصل المال وانما يفوت به بعض النماء غير ان الشرع اقام المدة فى النصاب المعد للنمو مقام حقيقته تيسيرا لما فى التعليق بحقيقة النمو ضرب حرج فعرفنا انها متعلقة بقدرة ميسرة * والى الوجه الثانى اشير فى الكتاب وهو المعتمد * بمال مطلق اى عن صفة النماء * فيتبدل الواجب اى من اليسر الى العسر فكان غير الاول فلا يثبت الا بسبب آخر كصلوة المقيم لا يتغير الى الركعتين الا بغيره وهو السفر وكذا على العكس قوله (ولا يلزم) جواب سؤال وهو ان يقال ان اشتراط النصاب فى الابتداء للتيسير كاشتراط النماء لان المكنة الاصلية تثبت بدونه كما ذكرنا فوجب ان يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب كما شرط لابتدائه ولو ملك بعض النصاب فى الابتداء لا يجب به شئ من الزكوة فكذلك يجب ان لا يبقى ببقاء البعض شئ من الواجب وقد قلتم بخلافه * فقال لا نسلم ان اليسر فى اشتراط النصاب بل اليسر فى ايجاب القليل من الكثير وذلك ثابت فيما بقى من المال فانه لم يجب عليه الا اداء ربع عشر الباقى وهذا لان اليسر فى الابتداء كان بايجاب ربع العشر فى كل جزء من النصاب ولم يكن يزداد يسر ما تعلق بجزء بانضمام جزء اخر اليه لانه تعلق به ربع العشر ايضا كما تعلق بذلك الجزء فكما لم يزدد اليسر بانضمام جزء آخر اليه لا ينتقص ايضا بهلاكه الا ان كمال النصاب شرط فى الابتداء ليصير اهلا للوجوب فان اهل الوجوب هو الغنى والشرع أكد هذا الشرط فى باب الزكوة فاعتبر الغناء بالمال الذى جعل سببا لوجوب الزكوة لا بمال اخر ولا يحصل الغناء به لولا مال آخر الا اذا كان نصابا كاملا فيشترط النصاب ليصير به غنيا اهلا للوجوب والغناء لا يثبت بمطلق المال بل يثبت بكثرة المال وذلك امر لا يضبط لاختلافه بالاشخاص والازمان

لان الشرع علق الوجوب بقدرة ميسرة الاترى ان القدرة على الاداء تحصل بمال مطلق ثم شرط النماء فى المال ليكون المؤدى جزأ منه فيكون فى غاية التيسير فلو قلنا ببقاء الواجب بدون النصاب لانقلب غرامة محضة فيتبدل الواجب فلذلك سقط بهلاك المال ولا يلزم ان النصاب شرط لابتداء الوجوب ولا يشترط لبقائه فان كل جزء من الباقى يبقى بقسطه لان شرط النصاب لا يغير صفة الواجب الاترى ان تيسير اداء الخمسة من المأتين وتيسير اداء الدرهم من الاربعين سواء لا يختلف لانه ربع عشر بكل حال

والاما كن فتولى الشارع تقديره بذاته فكان النصاب شرطا لثبوت الاهلية لالثبوت اليسر بل
اليسر فيمادون النصاب اكثر منه فى النصاب لان ايتاء درهم من اربعين درهما ايسر على رب
المال من ايتاء خمسة من مأتى درهم كما ان ايتاء خمسة من المأتين ايسر من ايتاء الف درهم من اربعين
الفا * واذاثبت انه شرط الوجوب لاشرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيمابقى
من المال وقوله (ولكن الغناء وصف جواب سؤال آخر يرد على هذا الجواب وهوانه
لما لم يحصل به اليسر وجب ان لايشترط فى الابتداء ايضا لان الزكوة لايجب الابقدرة ميسرة
فقال الغناء وصف لابدمنه الى آخره قوله (الاغناء من غير الغنى لايتحقق)(فان قيل)
الاغناء الواجب تمليك مايدفع حاجة الفقير دون الاغناء الشرعى وتحققه لايتوقف على ملك
النصاب فكيف يصح قوله والاغناء من غير الغنى لايتحقق (قلنا) المراد به نفى صفة
الحسن عن الاغناء اى الاغناء بصفة الحسن من غير الغنى لايتحقق فلم يكن مأموراً به شرعا
لانها وجبت لدفع حاجة الفقير لا لاحواج المؤدى * ويؤيده ماذكر القاضى الامام فى
التقويم ولما شرعت اى صدقة الفطر للاغناء عن الفقير لم يكن الفقير اهلا لوجوبها فتصير
مشروعة لاحواجه فهذا يشير الى ان حسن الاغناء المأمور به متعلق بالغناء الشرعى دون
اصله * ونص عليه شمس الائمة ايضا فقال وانما يتحقق الاغناء بصفة الحسن من الغنى واذا
كان كذلك لم يكن حسنا عند عدم ماتعلق به حسنه فلم يجز ان يكون مأموراً به شرعا (فان
قيل) حسن الاغناء لايتوقف على الغناء الشرعى ايضا فان الله تعالى مدح اقواما على الايثار
مع مساس حاجتهم الى ما آتوا بقوله جل ذكره *ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة *
(قلنا) بناء الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر على الشدة
واظهار الجزع والضجر عند اصابة المكروه قال تعالى *ان الانسان خلق هلوعا اذامسه الشر
جزوعا واذامسه الخير منوعا * فقلنا لم يحسن الاغناء من غير الغنى لئلا يؤدى الى الامر المذموم
* فامامن اختص بتوفيق من ربه واوتى قوة فى دينه حتى آثر مرادغيره على مراده وصبر
على الشدائد والمكاره فحسن الاغناء منه لايتوقف على الغنى الشرعى بل هو احسن من
الاغناء الصادر عن الغنى قال عليه السلام * افضل الصدقة جهد المقل * الا ان هذا لما كان نادرا
لم يصلح لبناء الحكم فبنى على الاول قوله (لما كان امرا زائدا على الاهلية الاصلية) يعنى لما ثبت
ان اشتراط النصاب لثبوت الاهلية واصل الاهلية ثابت بالعقل والبلوغ كان هذا امرا زائدا
على تلك الاهلية فى هذه العبادة حتى صارت اهلية هذه العبادة بالعقل والبلوغ وملك النصاب
كما ان القدرة الممكنة من الفعل فى الصلوة امر زائد على الاهلية الاصلية واذا كان كذلك كان
اشتراطه للوجوب لاللتيسير كاشتراط الاهلية الاصلية واشتراط القدرة فى الصلوة فلم يشترط
دوامه الى آخره * ولايقال لما كان النصاب شرط الاهلية لاشرط اليسر ينبغى ان لايسقط
الزكوة بهلاكه * لانانقول سقوط الزكوة لفوات النماء الذى تعلق اليسر به لا لفوات النصاب
الاترى انه اذاهلك بعضه يبقى بقسطه الباقى ولو كان النصاب شرط اليسر لسقطت الزكوة

لكن الغناء وصف
لابد منه ليصير
الموصوف به اهلا
للاغناء اذالاغناء من
غير الغنى لايتحقق
كالتمليك من غير
المالك والغنى بكثرة
المال وليس للكثرة
حدتعرف به واحوال
الناس فيه شتى فقدر
الشرع بحد واحد
فصار ذلك شرطا
للوجوب لما كان
امرا زائدا على
الاهلية الاصلية
وشرط الوجوب
لايشترط دوامه اذ
الوجوب فى واجب
واحد لايتكرر فاما
قيام المال بصفة
النماء فيسر للاداء
فتغير به صفة
الواجب فشرطنا
دوامه

بفوات جزء من النصاب لانتفاء الكل بفوات جزئه قوله (وهذا) اى هلاك النصاب يخالف
استهلاكه بان انفقه رب المال فى حاجة نفسه او اتلفه مجانة بان القاه فى البحر مثلا فانه لايسقط
الحق وان فات النماء والملك كما فى الهلاك * لان النصاب صار فى حق الواجب حقا لصاحب
الحق وهو الفقير * بيانه ان النصاب وان كان فى ملك رب المال وفى يده حتى جاز بيعه وسائر
تصرفاته فيه عندنا ولكنه فى حق الواجب صار حقا للفقير من حيث انه صار رصدا لقضاء
حقه منه اذ الواجب جزء من النصاب لامطلق المال فى الذمة بدليل انه لو وهب النصاب من
الفقير لاينوى الزكوة اجزأه عن الزكوة ولو وهب مالا آخر له لم يجزه عنها وكذلك لو هلك
المال قبل التمكن من الاداء لايجب عليه شئ ولو كان الواجب مالا مطلقا فى الذمة لكان هلاك
النصاب وبقاؤه سواء * واذاثبت ان الحق متعلق بالعين كان المستهلك جانيا على محل الحق
بالاتلاف فيجعل المحل قائما زجرا عليه ونظرا لصاحب الحق اذ لو لم يجعل قائما ادى الى فوات
الحق لان كل من وجب عليه الزكوة يصرف مال الزكوة الى حاجته فلا يصل الفقير الى حقه
واذا جعل قائما تقديرا يبقى الواجب ببقائه كما يثبت ابتداء بالنماء تقديرا * وهذا كالمولى اذا
اعتق العبد الجانى او قتله من غير ان يعلم بالجناية يضمن القيمة لاولياء الجناية لانه جنى على حقهم
باتلاف محله ولو فرط فى تسليم العبد حتى هلك لايضمن شيئا لان التفريط لايصلح سببا للضمان
فكذاهذا * ولانه خوطب باداء العين الى الفقير فاذا اقدم على الاستهلاك فقد قصد اسقاط
الحق الواجب عن نفسه فلا يقدر عليه فيجعل العين كالقائم ردا لقصده فاذا هلك بآفة سماوية
فلا صنع من جهته فجاز ان يسقط الواجب * ونظيره الصائم اذاسافر لم يحل له الفطر لان الصوم
واجب عليه فلم يسقط باختياره وقصده ولو مرض ابيح له لانه آفة سماوية فكذلك ههنا *
ولان الساعى لايأخذ ذلك الواجب بل يأخذوا جبا اخر بسببه لان سبب الوجوب قد تحقق
وهو الاستهلاك وسبب الوجوب اذا تحقق امكن تحقيق الوجوب * ولان القدرة الميسرة
شرط لبقاء الواجب نظرا لمن يجب عليه والمفوت لها لايستحق النظر كذا فى الاسرار وطريقة
الامام البرغرى وغيرهما قوله (ولهذا قلنا) اى ولاشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب
الذى تعلق بها قلنا كذا * والتخيير تيسير لانه اذا ثبت له الخيار شرعا ترفق بما هو الايسر
عليه كالمسافر اذاخير بين الصوم والفطر ولو لم يكن مخيرا وكان الواجب شيئا عينا بدون
اختياره كان اشق عليه كالمقيم وجب عليه الصوم عينا * ولايلزم عليه صدقة الفطر قد خير فيها
بين نصف صاع من بر وبين صاع من شعير او تمر او غير ذلك ولم يفد التخيير التيسير حتى قلتم انها
واجبة بقدرة ممكنة * لانا نقول ذلك ليس بتخيير معنى فلا يفيد التيسير * وتحقيقه ان المقصود
من التخيير قد يكون تأكيدا لواجب وقد يكون تيسيرا لامر على المكلف * فنظير الاول قوله
تعالى * ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم * اى لابد ان يصدر واحد منهما منكم وقولك
لولدك حين غضبت عليه اما ان تقرأ الليلة ربع القرآن او تقرأ الكتاب الفلانى او تكتب كذا
جزأ من العلم ثم تنام والا لا انتقم منك فالمقصود منه تأكيد ما اوجبت عليه من السهر فى التعب

وهذا بخلاف
استهلاك النصاب
فانه لايسقط الحق
وقد صار غرما لان
النصاب صار فى
حق الواجب حقا
لصاحب الحق
فيصير المستهلك
متعديا على صاحب
الحق فعد قائما فى
حق صاحب الحق
فصار الواجب
على هذا التقدير
غير متبدل ولهذا
قلنا ان الموسر اذا
حنث فى اليمين ثم
اعسر وذهب ماله
انه يكفر بالصوم لان
الوجوب متعلق
بالقدرة الميسرة
الدليل عليه ان
الشرع خيره عند
قيام القدرة بالمال
والتخيير تيسير

لاالتيسير عليه ومعناه لابدلك من ان تفعل احدهذه الاشياء البتة وان لايفوت عنك السهر لامحالة * ونظير الثانى قولك لغلامك اشتر بهذا الدرهم لحما اوخبزا او فاكهة فالمقصود منه التيسير ومعناه اختر منها ماتيسر عليك ثم يعرف المقصود فى التخييرات الشرعية يكون تلك الاشياء التى خير المكلف فيها متماثلة فى المعنى وغير متماثلة فيه لانها اذا كانت متماثلة فى المعنى فالتخيير يقتصر على الصورة ولاعبرة بالصور فيفيد تأكيد الواجب وان كانت مختلفة فى المعانى غير متماثلة فيها كما فى الصور فح يتعدى اثر التخيير الى المعنى فيفيد التيسير لامحالة * فصدقة الفطر من القبيل الاول لان الواجب فيها مقدار مالية نصف صاع من بر وقيمة صاع من شعير اوتمر تساويه عندهم وكذا المقصود دفع حاجة الفقير فى هذا اليوم والكل فيه سواء فلايفيد التخيير التيسير قصدا بل يفيد التأكيد ويصير معناه لابدمن ان يقع الاداء لامحالة امابنصف صاع من بر اوغير ذلك مما يماثله فى المالية * وكفارة اليمين من القبيل الثانى لان مالية تلك الاشياء مختلفة اختلافا ظاهرا فالتخيير فيها يقع على الصورة والمعنى فيفيد التيسير * واعلم ان ماذكر ان التخيير يفيد التيسير انما يستقيم على قول عامة الفقهاء واكثر المتكلمين فانهم قالوا ان الامر باحد الاشياء يوجب واحدا منها غير عين وان المأمور مخير فى تعيين واحد منها فعلا فاما على قول المعتزلة فلايستقيم لانهم قالوا ان الكل واجب على طريق البدل بمنزلة فرض الكفاية فانه واجب على الكل ويسقط باداء البعض ولما كان الكل واجبا لايفيد التخيير التيسير والمسئلة طويلة مذكورة فى عامة الكتب قوله (ولانه نقل) دليل آخر على انها متعلقة بقدرة ميسرة * وذلك لانه لما نقل الى الصوم بالعجز الحالى مع توهم القدرة فيما بعد ولم يعتبر العجز المستدام فى العمر كما اعتبر فى سائر الافعال مثل قوله ان لم آت البصرة فعبدى حر اوقوله ان لم اطلقك فانت طالق اوان لم اتكلم فلانا فعلى كذا وكما اعتبر فى حق الشيخ الفانى حتى لوقدر بعد الفدية لاتجزيه تلك الفدية دل على تيسير الامر على المكلف حيث لم يشترط اصل المكنة مع احتمال حدوثها فى العمر ليبرأ عنهما بالصوم ولايبقى تحت عهدة الوجوب الى حدوث القدرة * ثم استدل على ان المعتبر العجز الحالى بقوله تعالى * فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام * فانه تعالى لما نقل الحكم الى الصوم عند العجز ولو اعتبر العجز المستدام فى العمر ولايثبت ذلك الا بآخر العمر لايتحقق منه اداء الصوم علم ان المراد العجز الحالى * وذكر فى المبسوط ولو كان له مال غائب وهو لايجد مايكفر به اجزأه الصوم لان المانع قدرته على التكفير بالمال وذلك لايحصل بالملك بدون اليد الان يكون فى ماله الغائب عبد فح لايجزيه التكفير بالصوم لانه متمكن من التكفير بالعتق فان نفوذ العتق باعتبار الملك دون اليد فلما لم يشترط الانتظار الى وصول المال فلان لايشترط الانتظار الى حصوله اولى وكذلك فى طعام الظهار يعنى كما ان المعتبر العجز الحالى فيما ذكرنا فكذلك هو المعتبر فى جميع الكفارات فى نقل الحكم عن واجب الى مابعده مثل كفارة الظهار والصوم والقتل فيعتبر فى جميعها العجز الحالى فى نقل الحكم عن الرقبة الى الصوم وكذلك فى النقل عن الصوم الى الاطعام فى كفارة الظهار والصوم حتى لومرض اياما فكفر بالاطعام

ولانه نقل الى الصوم لقيام العجز عند اداء الصوم مع توهم القدرة فيما يستقبل ولم يعتبر مايعتبر فى عدم سائر الافعال وهو العدم فى العمر كله لكنه اعتبر العدم الحالى الاترى انه قال فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام وتقدير العجز بالعمر يبطل اداء الصوم فعلم انه اراد به العجز الحالى وكذلك فى طعام الظهار وسائر الكفارات فثبت ان القدرة ميسرة فكانت من قبيل الزكوة الاان المال ههنا غير عين فاى مال اصابه من بعد دامت به القدرة ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك ههنا لان الحق لما كان مطلقا عن الوقت ولم يكن متعينا لم يكن الاستهلاك تعديا

جاز وان قدر على الصوم بعد فثبت ان القدرة المشروطة فيها ميسرة فكانت اى الكفارات من قبيل الزكوة * وانما خص الطعام بالذكر مع ان الحكم فى الصوم كذلك لانه آخر ما ينقل اليه فى كفارة الظهار كالصوم فى كفارة اليمين * ولما ذكر الشيخ رحمه الله ان الكفارة من قبيل الزكوة وقد فارقتها * فى ان الواجب فيها يعود بعد هلاك المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولايعود فى الزكوة وهذا يدل على انها دون الزكوة * وفى ان الواجب بالاستهلاك فيها ينتقل الى الصوم كما ينتقل بالهلاك وفى الزكوة خالف الاستهلاك الهلاك كما قررنا وهذا يشير الى انها فوق الزكوة تعرض للجواب عن الاول بقوله * الاان المال ههنا غير عين يعنى الواجب غير متعلق بهذا المال قبل الاداء والقدرة الميسرة تثبت بملك المال ولاتختص بمال دون اخر لان المال انما اعتبر ههنا لكونه صالحا للتقرب به الى الله تعالى فيحصل به الثواب ليصير مقابلا بالاثم الذى عليه ولهذا لم يشترط فيه النماء فكان المال الموجود وقت الحنث والمستفاد بعده فيه سواء بخلاف الزكوة لانها متعلقة بالعين فلاتبقى القدرة بهلاك العين على مامر من بعد اى من بعد الحنث او من بعد الهلاك * دامت اى ثبتت * وعن الثانى بقوله ولهذا اى ولكون المال غير عين ساوى الاستهلاك الهلاك فى الكفارات حتى ان من وجب عليه التكفير بالمال اذا اتلف ماله جاز له التكفير بالصوم كما اذا هلك بغير صنع منه بخلاف الزكوة حيث فارق الاستهلاك الهلاك كما ذكرنا * وذلك لان بقاء الواجب بعد فوات القدرة انما يكون بكونه موقتا كالصلوة فانها لما شرعت موقتة كان التأخير عن الوقت جناية على نفس الحق بالتفويت او بالتعدى على محل الواجب بان كان متعلقا بمحل عين كالزكوة وههنا الواجب لما لم يكن موقتا ليعد تفويته عن الوقت جناية ولم يكن المال متعينا ايضا ليصير استهلاكه تعديا كان الاستهلاك كالهلاك ضرورة اليه اشير فى طريقة الامام البرغرى رحمه الله قوله (وصارت هذه القدرة اى القدرة المالية فى الكفارة * على هذا التقدير اى على تقدير انها تدوم باى مال اصابه نظير الاستطاعة التى لاتسبق الفعل من حيث ان وجودها يعتبر حالة الاداء لاقبله ولابعده كالاستطاعة لاتتقدم الفعل ولاتتأخر عنه حتى لوكان موسرا وقت الحنث معسرا وقت الاداء يجزيه التكفير بالصوم ولو كان على العكس لايجزيه قوله (ولهذا قلنا) اى ولما ذكرنا ان الزكوة تجب بقدرة ميسرة وان من شرط وجوبها الغناء قلنا بطل وجوب الزكوة بالدين اى بالدين الذى اقترن بوجوب الزكوة لكن اذا لحقه دين بعد وجوب الزكوة فذلك لايسقط الزكوة كذا فى فتاوى القاضى الامام فخر الدين رحمه الله لان ماعرف مانعا لايلزم ان يكون رافعا * لانه اى لان الدين ينافى الغنى واليسر لان الغنى انما يحصل بما يفضل عن حاجته وهذا المال مشغول بالحاجة الاصلية اذ الحاجة الى قضاء الدين اصلية فلايحصل الغناء بملك قدر الدين ولهذا احل له اخذ الصدقة وهى لاتحل للغنى وكذلك اليسر فيما اذا كان المؤدى فضل مال غير مشغول بحاجته ونعنى بمشغولية المال بالحاجة انه متعين لقضاء الدين لان تفريغ الذمة عن الدين واجب ولايحصل ذلك الابهذا المال فكان كالمصروف الى الدين كالماء المعد

وصارت هذه القدرة على هذا التقدير نظير استطاعة الفعل التى لاتسبق الفعل ولهذا قلنا بطل وجوب الزكوة بالدين لانه ينافى الغناء واليسر ولا يلزم ان الدين لايمنع وجوب الكفارة وهو ينافى اليسر

للعطش * وانما اورد هذه المسئلة فى هذا الموضع ليبتنى عليها المسئلة التى تليها ويبين الفرق بينهما قوله (لانه قال) اى لان محمدا والاضمار من غير ذكر جائز عند الشهرة وعدم الاشتباه كقوله تعالى * انا انزلناه فى ليلة القدر * والمذكور فى اصول شمس الائمة لان المذكور فى كتاب الايمان قوله (ولم يذكر) اى محمد انه اذا كفر بالصوم قبل صرف الالف الى الدين ماجوابه * واختلف المشايخ المتأخرون فيه فمنهم من قال يجزيه وهو الاصح لما اشار اليه فى الكتاب فى قوله الاترى ان الصدقة تحل لهذا وفى هذا التعليل لافرق بين ماقبل قضاء الدين وبعده وهذا لان المال الذى فى يده مستحق بدينه فيجعل كالمعدوم فى حق التكفير بالصوم كالمسافر اذا كان معه ماء وهو يخالف العطش يجوز له التيمم لان الماء مستحق بعطشه فيجعل كالمعدوم فى حق التيمم * وقال بعضهم لايجزيه استدلالا بالتقييد الذى ذكره بقوله بعدما يقضى دينه والتقييد فى الرواية يدل على انتفاء ماعداه وعلى هذا يحتاج الى الفرق * والحاصل ان فى الكتاب مايدل على القولين فالتعليل بقوله ان الصدقة تحل له يدل على ان الصوم يجزيه فى الحالين والتقييد يدل على انه لايجزيه قبل قضاء الدين فلهذا اختلفوا قوله (وجبت بصفة اليسر) لان مبنى الزكوة فى الشرع على اليسر والسهولة ولهذا وجب القليل من الكثير ووجبت فى النماء لافى اصل المال تيسيرا على ارباب الاموال ولهذا شرط لتكرار الواجب تكرار الحول كذا فى اصول الفقه لبعض المشايخ * وشرط القدرة يعنى قدرة توجب هذا اليسر * ولمعنى الاغناء بقوله عليه السلام * اغنوهم عن المسئلة فى مثل هذا اليوم * نص على معنى الاغناء * وهذا الحديث ورد فى صدقة الفطر فان ابن عمر رضى الله عنهما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر الناس ان يؤدوا صدقة الفطر قبل ان يخرجوا الى المصلى وقال اغنوهم عن المسألة فى مثل هذا اليوم ولكن الحكم يثبت فى الزكوة بطريق الدلالة لان الاغناء لما وجب فى صدقة الفطر لسد خلة الفقير مع قصور صفة الغناء فيها لقصور النصاب فلان يجب فى الزكوة لهذا المعنى مع كمال صفة الغناء فيها كان اولى * وقوله عليه السلام * فى مثل هذا اليوم * متعلق بالاغناء لا بالمسألة يعنى اغنوهم فى مثل هذا اليوم عن المسألة * ثم قيل المثل زائد كما فى قوله تعالى * ليس كمثله شئ * والصواب انه ليس كذلك وفائدته تعميم الحكم اذ لو لم يذكر لاقتصر الحكم على ذلك اليوم المعين * وانما ادخل اللام فى قوله ولمعنى الاغناء لان الزكوة والكفارة فى صفة اليسر وشرط القدرة تشتركان فاما معنى الاغناء فمختص بالزكوة فلهذا افرده باللام قوله (ولقوله عليه السلام لاصدقة الا عن ظهر غنى) ذكر فى مجازات الاثار النبوية ان هذا القول مجاز لان المراد بذلك ان المصدق انما يجب عليه الصدقة اذا كانت له قوة من غنا والظهر ههنا كناية عن القوة فكان المال للغنى بمنزلة الظهر الذى عليه اعتماده واليه استناده ولذلك يقال فلان ظهر لفلان اذا كان يتقوى به ويلجاء فى الحوادث اليه * وذكر فى المغرب واما لاصدقة الا عن ظهر غنى اى صادرة عن غنى فالظهر فيه مقحم كما فى ظهر القلب وظهر الغيب * ووجه التمسك به انه عليه السلام شرط الغناء لوجوب الصدقة لان المراد من قوله لاصدقة

لانه قال فى كتاب الايمان رجل له الف درهم وعليه دين اكثر من الف فكفر بالصوم بعدما يقضى دينه بماله قال يجزئه ولم يذكر انه اذا لم يصرف الى دينه ماجوابه فقال بعض مشايخنا يجزئه التكفير بالصوم لما قلنا من فوات صفة اليسر به فيجعل المال كالمعدوم وقال بعضهم بل يجب بالمال ولا يجزئه الصوم بخلاف الزكوة والفرق ان الزكوة وجبت بصفة اليسر وبشرط القدرة ولمعنى الاغناء بقول النبى صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة فى مثل هذا اليوم وبقوله لاصدقة الا عن ظهر غنى فهذا الاغناء وجب عبادة شكرا لنعمة الغنى فشرط الكمال فى سببه ليستحق شكره فيكون الواجب شطراً من الكامل والدين يسقط الكمال ولايعدم اصله

ليس نفى الوجود اذ هى توجد وتصح بدون الغناء فيحمل على نفى الوجوب لان الوجوب اشد مناسبة للوجود من غيره وليس اشتراطه لثبوت اليسر فى الواجب لانه لايحصل به بل لثبوت الاهلية على مامر ولا احتياج لثبوت الاهلية اليه الا ان يكون المقصود اغناء الفقير فتبين بهذا انها وجبت لمعنى الاغناء * ولما ثبت انها وجبت لمعنى الاغناء الفقير انما يجب شكرا لنعمة الغناء لان المال نعمة عظيمة به تعلق بقاء الابدان وبه نيط مقاصد الدنيا والاخرة واليه اشار النبى صلى الله عليه وسلم بقوله * نعم المال الصالح للرجل الصالح * فوجب ان لايخلو عن شكر يجب لله تعالى على سبيل العبادة كنعمة البدن ولم يجب فى المال عبادة محضة سوى الزكوة فتعينت لشكر نعمة المال * ثم الشكر يستدعى سببا كاملا ليؤثر فى ايجاب الشكر من كل وجه اذ لو لم يكن كاملا كان ملحقا بالعدم من وجه والعدم لايؤثر فيمتنع وجوب الشكر من ذلك الوجه * والدين يسقط الكمال اى عن الغنى قال شمس الائمة وحاجته الى قضاء الدين بالمال تعدم تمام الغنى بملكه لانه يوجب استحقاق المال عليه والمستحق بجهة كالمصروف الى تلك الجهة بمنزلة الماء المعد للعطش * ولا يعدم اصله اى اصل الغنى لان المال باق على ملكه ولهذا جازت بصرفاته فيه ولما زال وصف الكمال عنه لم يجب به الاغناء لانه متعلق بالغنا الكامل وقد عدم قوله (شطرا من الكامل) اى بعضا منه وشطر الشئ نصفه الا انه يستعمل فى البعض توسعا * ومنه قوله عليه السلام فى الحائض * تقعد شطر عمرها * سمى البعض شطرا توسعا فى الكلام واستكثارا للقليل ومثله فى التوسع * تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها نصف العلم * كذا فى المغرب قوله (ولهذا حلت) اى ولانتفاء الغنى بانتفاء الكمال عنه حلت للمديون الصدقة اى الزكوة وهى لاتحل لغنى اذا لم يكن عاملا وابن سبيل قوله (ولهذا لايتأدى الزكوة) اى ولان الزكوة وجبت لمعنى الاغناء لايتأدى الا بعين متقومة اى بتمليك عين متقومة حتى لو اسكن الفقير داره سنة بنية الزكوة لايجزيه لان المنفعة ليست بعين متقومة * وكذا لو اباحه طعاما بنية الزكوة فاكله الفقير لايجزيه عن الزكوة لانه اكل مال الغير وبه لايحصل الغنى * قال ابو اليسر الزكوة شرعت لاغناء الفقير لقوله عليه السلام * اغنوهم والواجب فيها هو الاغناء الكامل وهو تمليك مال محترم متقوم بلا نقصان فى نفسه والاغناء الكامل لايجب الا على الغنى الكامل كما فى التمليك بغير عوض لايحصل الا من المالك قوله (ساترة اوزاجرة) اى ساترة بعد الجناية زاجرة قبلها وذلك لان الكفارة تضمنت معنى العبادة والعقوبة فباعتبار معنى العبادة هى ساترة للذنب اى ماحية له قال الله تعالى * ان الحسنات يذهبن السيئات * وقال عليه السلام * اتبع السيئة الحسنة تمحها * او هى ساترة لمرتكب الذنب لانه لما مزق لباس تقواه بارتكابه حتى صار عريانا سترته الكفارة وصارت ترقيعا لما مزق * وباعتبار معنى العقوبة هى زاجرة كسائر العقوبات قوله (ولذلك) اى ولانها لم تشرع للاغناء تتأدى بالاباحة * فى المخاطب بها اى فى كونه مخاطبا باداء الكفارة * بل شرطت القدرة واليسر بها اى شرطت القدرة الميسرة * وفى بعض النسخ بل بالقدرة واليسر بها اى تعلقت او وجبت بالقدرة الميسرة * وذلك

ولهذا حلت له الصدقة فلم يجب عليه الاغناء ولهذا لايتادى الزكوة الا بعين متقومة واما الكفارة فلا تستغنى عن شرط القدرة وعن قيام صفة اليسر فى تلك القدرة الا انها لم تشرع للاغناء الاترى انها شرعت ساترة اوزاجرة لا امرا اصليا للفقير اغناء والاترى انه يتأدى بالتحرير وبالصوم ولا اغناء فيهما لكن المقصود به نيل الثواب ليقابل بموجب الجناية ومايقع به كفاية الفقير فى باب الكفارة يصلح سببا للثواب ولذلك يتأدى بالاباحة ولا اغناء يحصل بها فاذا لم يكن الاغناء مقصودا لم يشترط صفة الغنى فى المخاطب بها بل القدرة واليسر بها شرط وذلك لاينعدم بالدين ويتبين انها لم تجب شكرا للغنى بل جزاء للفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى انما شرط ادنى مايصلح لطلب الثواب واصل المال كاف لذلك

وعلى هذا الاصل يخرج سقوط العشر بهلاك الخارج لانه وجب بشرط القدرة
الميسرة لان القدرة
على اداء العشر
تستغنى عن قيام
تسعة الاعشار لكنه
شرط ذلك لليسر
ولم يجب الابارض
نامية بالخارج فشرط
قيامه لبقاء صفة
اليسروكذلك
الخراج يسقط اذا
اصطلم الزرع آفة
لانه انما وجب بصفة
اليسر الاترى انه
لايجب الابسلامة
الخارج الاانه بطريق
التقدير بالتمكن
لكون الواجب من
غير جنس الخارج
وبدليل ان الخارج
اذا قل حط الخراج
الى نصف الخارج
ولما كان كذلك سقط
بهلاك الخارج حتى
لاينقلب غرما محضا
وهذا مخالف للحج
فانه اذا وجب بملك
الزاد والراحلة لم
يسقط بفوتهما لانه
وجب بشرط القدرة
دون اليسر الاترى
ان الزاد والراحلة
ادنى مايقطع به السفر
ولايقع اليسر
الابخدم ومراكب
واعوان وليس
بشرط بالاجماع فلذلك لم يكن شرطا لدوام الواجب

بالدين اى اليسر لايفوت به بل تيسير الاداء قائم بملك المال مع قيام الدين عليه لان اليسر
فيها ثبت بالتخيير او اعتبار العجز الحالى كما ذكرنا وذلك لايفوت بالدين* والانعدام وان كان
من الالفاظ المحدثة فان اهل اللغة لم يجوزوا عدمته فانعدم لان عدمته بمعنى لم اجده وحقيقته
تعود الى قولك فات وليس له مطاوع فكذا لعدمت اذليس فيه احداث فعل وذكر فى المفصل
ولايقع يعنى انفعل الاحيث يكون علاج وتأثير ولهذا كان قولهم انعدم خطاء الاانه لماشاع
استعماله فى الكتب صار استعماله اولى من غيره لانه اقرب الى الفهم ولهذا قيل الخطاء المستعمل
اولى من الصواب النادر قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان بقاء القدرة الميسرة شرط
لبقاء ماتعلق بها يخرج مسئلة العشر* يستغنى عن قيام تسعة الاعشار يعنى القدرة على اداء
ماهو عشر من الجملة لاتفتقر الى تسعة الاعشار بالنظر الى ذاته وان افتقرت اليها من حيث هو
عشر كما ان الجزء لايفتقر الى الكل نظرا الى ذاته فامامن حيث هو جزء فلايستغنى عنه* بارض
نامية بالخارج اى بالنماء الحقيقى قوله (وكذلك الخراج يسقط) اى كما ان العشر يسقط بهلاك
الخارج فكذا الخراج يسقط* اذا اصطلم الزرع اى استأصله آفة لانه متعلق بنماء الارض
كالعشر حتى لوكانت الارض سبخة لايجب عليه شئ* وكذا ولم يسلم الخارج لوب الارض
بان زرعها ولم يخرج شيئا او غرقت الارض ثم نضب عنها الماء فى وقت لايقدر على زراعتها
قبل مضى السنة لايجب عليه الخراج فعرفنا انه متعلق بقدرة ميسرة الاان النماء التقديرى
بان كان متمكنا من الزراعة فى وقتها كاف للوجوب لانه امكن اعتبار النماء التقديرى فى الخراج
لكون الواجب من خلاف جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا فى ابطال حق الغزاة ويجعل
النماء موجودا حكما لتقصيره حيث عطلها مع التمكن كما يجعل موجودا بعد حولان الحول فى
مال الزكوة بخلاف العشر لانه اسم اضافى فلا يمكن ايجابه الافى النماء الحقيقى وبخلاف ما اذا اصاب
الزرع آفة لانه لم يقصر حيث لم يعطلها الاانه اصيب فلايغرم شيأ كيلايؤدى الى استيصاله
حتى لوكان بعد الاصطلام مدة يمكن فيها استغلال الارض الى اخر السنة لايسقط الخراج
ايضا كذا سمعت من شيخى قدس الله روحه* قال شمس الائمة رحمه الله ومما جد من سير
الاكاسرة انهم اذا اصاب زرع بعض الرعية آفة غرموا له ماانفق فى الزراعة من بيت مالهم
وقالوا التاجر شريك فى الخسران كما هو شريك فى الربح فان لم يعطه الامام شيئا فلااقل من ان
يغرمه الخراج قوله (وبدليل) عطف على قوله الاترى انه لايجب من حيث المعنى*
وتقديره بدليل انه لايجب الابسلامة الخارج وبدليل كذا* حط الى نصف الخارج يعنى الخراج
كله وانما يجب اذا لم يكن اكثر من نصف الخارج فاذا كان اكثر من النصف حط الى نصف
الخارج ليسلم له النصف على كل حال والتنصيف عين الانصاف فلو كان الخارج مثلا يساوى
دينارا والواجب ديناران يجب نصف دينار قوله (وهذا) اى جميع ماذكرنا من الزكوة
والعشر والخراج مخالف للحج الذى قاسها الشافعى عليه فانه اذا وجب بملك الزاد والراحلة لم
يسقط بفوتهما* لانها اى عبادة الحج وجبت بشرط القدرة دون صفة اليسر فانه تعالى شرط

(فيه)

وكذلك لايسقط
صدقة الفطر بهلاك
الرأس وذهاب
الغنى لانها لم تجب
بصفة اليسر بل
بشرط القدرة وقيام
صفة الاهلية بالغنى
الاترى انها وجبت
بسبب رأس الحرو
لايقع به الغنى
ووجد الغنى بثياب
البذلة ولايقع بها
اليسر لانها ليست
بنامية فلم يكن البقاء
مفتقرا الى دوام شرط
الوجوب ولايلزم
انها لاتجب عند
قيام الدين وقت
الوجوب لان الدين
يعدم الغناء الذى
هو شرط الوجوب
وبه يقع اهلية الاغناء

فيه نفس الاستطاعة بقوله عز اسمه* من استطاع اليه سبيلا* ولايتحقق الابالزاد والراحلة عادة
فكان ملكهما ادنى مايقطع به هذا السفر* فكان اى ملك الزاد والراحلة شرط الوجوب لا
شرط اليسر فلايشترط دوامه لبقاء الواجب* وذكر فى الاسرار الحج لايجب الابملك الزاد
والراحلة ويبقى بدونه لانه شرط الوجوب لان اداء الحج بالوقوف والطواف ولايتيسر بالزاد
والراحلة وانما يتيسر بهما السفر ومالايثبت به قدرة الاداء ولاالتيسير لايشترط للاداء
فعلم انه شرط الوجوب رحمة علينا قوله (وكذلك) اى وكما ان الحج لايسقط بعد الوجوب
بفوات الزاد والراحلة لايسقط صدقة الفطر بهلاك الرأس الذى هو السبب بان كان له عبد
وجب عليه صدقة الفطر بسببه فهلك* وذهاب المال الذى هو الشرط وان لم تجب ابتداء
بدونهما لان اشتراط الغناء للوجوب لالتيسير الاداء لماذكرنا ان الصدقة لايستقيم ايجابها الاعلى
غنى كما لايستقيم الاعلى مؤمن لانها ماشرعت الالاغناء الفقير خصوصا هذه الصدقة لقوله
عليه السلام* اغنوهم* فلو كان الفقير اهلا لوجوبها عليه لصارت مشروعة لاحواجه
وذلك لايجوز وبيانه انه اذا ملك مايتمكن به من اغناء الفقير عن المسئلة به متمكنا من
الاغناء فلو اعتبر هذا الغناء وامر بالاغناء لعاد على موضوعه بالنقض لانه ح يصير
محتاجا الى المسئلة وهذا لايجوز لان دفع حاجة نفسه لئلا يحتاج الى المسألة اولى من دفع حاجة
الغير الاترى انه لو كان له طعام او شراب يحتاج اليه وغيره ايضا يحتاج اليه كان الصرف الى نفسه
اولى بل واجبا ان خاف الهلاك عليها ولهذا شرط الشافعى رحمه الله ان يملك من وجبت عليه
صاعا فاضلا من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليلته الاان عندنا مادون النصاب له حكم العدم
فى الشرع حتى حل لمالكه الصدقة فشرطنا النصاب ليثبت حكم الوجود شرعا فيتحقق الاغناء
وماذكر فى بعض الشروح فى جواب مايقال المراد من الاغناء المذكور فى الحديث الاغناء عن
المسئلة لاالاغناء الشرعى فلايكون الغناء الشرعى شرطا لاهليته به انه ثبت بالدليل ان المراد
من الاغناء كفاية الفقير بقرينة قوله عن المسألة فبقى الغناء المشروط فى جانب المؤدى مطلقا
فينصرف الى ماهو المتعارف فى الشرع ضعيف جدا لان اشتراط الغناء فى المؤدى ماثبت
نصا وانما ثبت ضرورة وجوب الاغناء فاذا تبين ان المراد منه ليس الغناء الشرعى فانى يثبت
اشتراطه فى المؤدى به فكان ماذكرناه اولا اولى قوله (بثياب البذلة والمهنة) البذلة بالكسرة
مايبتذل من الثياب والمهنة بالفتح الخدمة* وحكى ابوزيد والكسائى المهنة بالكسر
وانكره الاصمعى كذا فى الصحاح* وفى المغرب المهنة بفتح الميم وكسرها الخدمة
والابتذال فعلى هذا يكون البذلة والمهنة ترادفا* وقيل اراد بثياب البذلة ثياب الجمال
التى تلبس فى الاعياد والمواسم وبالمهنة التى تلبس فى غيرها* فاذا ملك من ثياب البذلة
والمهنة مايساوى نصابا فاضلا عن حاجته الاصلية يجب عليه صدقة الفطر وبهذا
النوع من المال يحصل اصل التمكن والغناء فاما صفة اليسر فمتعلقة بالمال النامى ليكون
الاداء من فضل المال وذلك ليس بشرط ههنا الاترى انه لايشترط حولان الحول المحقق للنماء بل
اذا ملك نصابا بليلة الفطر تلزمه صدقة الفطر فعرفنا ان الغناء شرط التمكن لاشرط اليسر فلا

يشترط دوامه لبقاء الواجب كذا ذكر شمس الائمة والامام البرغرى فى كتابيهما قوله ولا يلزم اى على قولنا صدقة الفطر لم يجب بصفة اليسران الدين القائم وقت الوجوب يمنع عن وجوبها كما فى الزكوة ولولم تكن واجبة بصفة اليسر لم يكن الدين مانعا من الوجوب لان الاداء مع الدين ممكن الاترى انه لا يمنع وجوب الكفارة مع انها تجب بقدرة ميسرة فلان لا يمنع فيما تجب بقدرة ممكنة كان اولى *لانا نقول الدين انما يمنع لانه يعدم الغناء كما قررناه فى فصل الزكوة والغناء من شروط الاهلية فعدمه يخل بها فيمتنع الوجوب لا محالة قوله (بخلاف الدين على العبد) اذا كان على العبد الذى هو للخدمة دين بان اذن له مولاه فى التجارة فعلقت رقبته به ومولاه موسر فعليه ان يؤدى عنه صدقة الفطر لان صفة الغناء ثابتة له بما يملك من مال آخر سوى هذا العبد ومالية من يؤدى عنه غير معتبرة للوجوب كما فى ولده وام ولده وبسبب الاذن فى التجارة لم يخرج من ان يكون للخدمة لانه شغله بنوع من خدمته بخلاف ما اذا كان الدين على المولى لانه ينفى غناه ولا صدقة الا على الغنى * ثم فرق بين دين العبد فى صدقة الفطر وبينه فى الزكوة حيث يمنع دينه فى الزكوة ولا يمنع فى صدقة الفطر فقال بخلاف زكوة التجارة الى آخره *وبيان الفرق ان المعتبر فى الزكوة الغناء بذلك المال الذى يجب فيه الزكوة حتى لو هلك ذلك المال سقطت الزكوة وان كان غنيا بمال اخر ودين العبد يمنع الغناء بماليته فاما المعتبر فى صدقة الفطر فمطلق الغنى باى مال كان ودين العبد لا يمنع الغناء بمال آخر فافترقا قوله (هذا الذى ذكرنا) اى ماذكرنا من باب الاداء والقضاء الى ههنا *تقسيم فى صفة حكم الامر وهو مامر فى باب الاداء والقضاء * وتقسيم فى صفة المأمور به فى نفسه وهو ماذكر فى هذا الباب من تقسيم الحسن * فاما مايكون صفة للمأمور به قائمة بغيره اى بغير المأمور به وهو الوقت اذ المأمور به قد يوصف بانه موقت كما يوصف بانه حسن* فلابد من ترتيبه اى تقسيمه * على الدرجة الاولى وهو الاداء لانه هو المفتقر الى الوقت المحدود فى بعض الاوامر لا القضاء الذى هو الدرجة الثانية فانه غير موقت * وقيل معناه ان المأمور به فى الدرجة الاولى اى القسمة الاولى انقسم الى نوعين اداء وقضاء والى حسن لعينه ولغيره ثم كل واحد الى انواع فكذا فى حكم الوقت ينقسم الى موقت وغير موقت ثم الى مايكون ظرفا ومعيارا ومشكلا فهذا الانقسام والترتيب كالدرجة الاولى كما ترى اليه اشار الامام المحقق العلامة بدر الملة والدين رحمه الله * وقال الشيخ الامام استاذ الائمة حميد الملة والدين رحمه الله معناه ان المأمور به فى الدرجة الاولى مرتب على الاداء والقضاء وذا ترتيب فى نفسه وههنا انقسم الى موقت وغير موقت وهذا الترتيب فى غيره والموقت ينقسم الى وقت الاداء ووقت القضاء لقوله عليه السلام فان ذلك وقتها * قلت ويؤيد هذا الوجه ماذكر الشيخ فى شرح التقويم ثم هذا الذى ذكرنا من حكم الامر من الاداء والقضاء على نوعين موقت وغير موقت فغير الموقت نوع واحد واما الموقت فهو انواع* فصار الحاصل ان المأمور به انقسم الى اداء وقضاء وكلاهما انقسم الى موقت وغير موقت ونعنى به ان مجموع اقسام الاداء والقضاء لا يخرج عن كونها موقتة وغير

بخلاف الدين على العبد فانه لا يمنع لانه لا يمنع قيام الغنى بمال اخر يفضل عن حاجته بالغا مائتى درهم وبخلاف زكوة التجارة فانها تسقط بدين العبد الذى هو للتجارة لان الزكوة تقتضى صفة الغنى الكامل بعين النصاب لا بغيره والله اعلم هذا الذى ذكرناه هو فى تقسيم صفة حكم الامر وصفة المأمور به فى نفسه فاما مايكون صفة قائمة بغيره وهو الوقت فلابد من ترتيبه على الدرجة الاولى وهذا

(موقتة)

موقتة فبعض اقسام الاداء موقت وبعضها مع جميع انواع القضاء غير موقت والله اعلم

باب تقسيم المأمور به فى حكم الوقت

قوله (مطلقة) اى غير متعلقة بوقت * وموقتة اى متعلقة بوقت والمراد به الوقت المحدود الذى اختص جواز ادائها به حتى لو فات صار قضاء اما اصل الوقت فلابد للمأمور به منه لان الواجب بالامر فعل لا محالة ولا بد له من وقت لانه لا يوجد بدونه ولهذا قال مطلقة ولم يقل غير موقتة كما قال غيره قوله (ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء) (فان قيل) قد يستفاد الشرطية من الظرفية لان الظروف محال والمحال شروط على ماعرف فاية فائدة فى قوله شرطا للاداء * قلنا المراد من المؤدى الركعات التى تحصل فى الوقت ومن الاداء اخراجها من العدم الى الوجود فكانا غيرين واعتبر هذا بالزكوة فان اداءها تسليم الدراهم مثلا الى الفقير والمؤدى نفس تلك الدراهم التى حصلت فى يده واذا كان كذلك لا يستفاد من ظرفية المؤدى شرطية الاداء اذ لا يلزم من كون الشئ شرطا الشئ ان يكون شرطا لغيره *على انا لا نسلم انه يلزم من كون الشئ المعين ظرفا الشئ ان يكون شرطا لوجوده كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له لانه يوجد بدون هذا الظرف * ثم الغرض من ايراد هذه الجمل الثلاث بيان ماوقع به الاشتراك والامتياز لوقت الصلوة والصوم فامتاز وقت الصلوة عن وقت الصوم بكونه ظرفا واشتركا فى كون كل واحد منهما شرطا للاداء وسببا للوجوب فيكون فى قوله وشرطا للاداء فائدة عظيمة قوله (الاترى انه يفضل عن الاداء) يعنى اذا اكتفى فى الاداء على القدر المفروض يفضل الوقت عن الاداء ولو اطاله ركنا منه مضى الوقت قبل تمام الاداء وكذا يجوز الاداء فى اى جزء شاء من اجزاء الوقت ولو كان معيارا لما جاز فثبت انه ظرف لا معيار * وتفسير الظرف ههنا ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدرا به وتفسير المعيار ان يكون الفعل المأمور به واقعا فيه ومقدرا به فيزداد وينتقص بازدياد الوقت وانتقاصه كالكيل فى المكيلات فكان قوله ظرفا محضا احترازا عن المعيار فانه ظرف ولكنه ليس بمحض ولهذا اكده بقوله لا معيارا قوله (فكان شرطا) لان فعل الصلوة لا يختلف بالاتيان به فى الوقت وخارج الوقت من حيث الصورة والمعنى فعلم ان التفاوت انما وقع باعتبار الوقت حتى سمى احدهما اداء والاخر قضاء قوله (والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت) فان الاداء فى الوقت الصحيح كامل وفى الوقت الناقص ناقص وان وجد جميع شرائطه وتغيره بتغير الوقت علامة كون الوقت سببا له كالبيع لما كان سببا للملك تغير الملك بتغيره حتى لو كان البيع صحيحا كان الملك صحيحا ولو كان فاسدا كان الملك فاسدا حتى ظهر اثره فى حل الوطئ وثبوت الشفعة وغيرهما على ماعرف فى فروع الفقه * ولا يقال يجوز ان يكون اختلاف صفة الاداء باختلاف صفة الوقت لكونه ظرفا لا لكونه سببا كما فى صوم يوم النحر كيف والوقت ليس بسبب للاداء بل السبب فيه الخطاب فلا يصح هذا الاستدلال * لانا نقول الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف

﴿باب﴾

تقسيم المأمور به فى حكم الوقت العبادات نوعان مطلقة وموقتة اما المطلقة فنوع واحد واما الموقتة فانواع نوع جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة الا ترى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفا لا معيارا والاداء يفوت بفواته فكان شرطا والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت

ويفسد التعجيل قبله فكان سبباً وهذا القسم اربعة انواع نوع منها مايضاف الى الجزء الاول والثانى ما يضاف الى مايلى ابتداء الشروع من سائر اجزاء الوقت ونوع آخر مايضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده والنوع الرابع ما يضاف الى جملة الوقت ودلالة كون الوقت سببا نذكره فى موضعه ان شاء الله تعالى والقسم الثانى من الموقتة ماجعل الوقت معياراله وسببا لوجوبه وذلك مثل شهر رمضان والقسم الثالث ماجعل الوقت معياراله ولم يجعل سببا مثل اوقات صيام الكفارة والنذور والاصل فى انواع القسم الاول من الموقتة ان الوقت لما جعل سببا لوجوبها وظرفا لادائها لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا لان ذلك يوجب تأخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه فوجب ان يجعل بعضه سببا وهو ما يسبق الاداء حتى يقع الاداء بعد سببه وليس بعد الكل جزء مقدر فوجب الاقتصار على الادنى (وهو)

السبب فيحمل عليه مالم يقم دليـل يصرفه عنه * ولان المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب فى الذمة فانه يجب كاملا وناقصا بكمال الوقت ونقصانه ووجوب الاداء وان كان بالخطاب ولكنه ليس الا تسليم ذلك الواجب الذى ثبت بالسبب فى الذمة فيختلف ايضا باختلاف الواجب فتبين ان الاستدلال صحيح قوله (ويفسد التعجيل قبله) دليـل آخر على سببية الوقت * ولا يقال لا يصلح هذا دليـلا على السببية لان التعجيل كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضا كالصلوة قبل الطهارت * لانا نقول ذلك اذا لم يوجد قرينة ترجح احد الجانبين وقد وجد ههنا مايدل على ان الفساد لعدم السبب وهو الدليل السابق وهو تغير الاداء بتغير الوقت اذ المشروط لا يختلف باختـلاف صفة الشرط فتعين ان الفساد لعدم السبب لا لعدم الشرط فصلح دليلا على السببية * وهذا كالمشترك لا يصلح دليـلا على احد مفهوميه عينا من غير قرينة فاذا انضمت اليه قرينة ترجح احد مفهوميه صلح دليلا عليه قوله (وهذا القسم) اى الوقت الـذى هو ظرف بالنظر الى كونه سببا اربعة انواع فكان هذا فى الحقيقة تقسيما لسببيته لا لنفسه مايضاف اى سببية تضاف الى الجزء الاول اى فيما اذا ادى فى اول الوقت * الى مايلى ابتداء الشروع اى فيما اذا لم يؤد فى اول الوقت * مايضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده اى فيما اذا اخر العصر الى وقت الاحمرار * وقوله وفساده تفسير لضيق الوقت وانما فسره به لانه ربما يظن ان الجزء الاخير من وقت كل صلوة ناقص ففسره بقوله وفساده دفعا لهذا الوهم * مايضاف الى جملة الوقت اى فيما اذا فات الاداء فى الوقت * ودلالة كون الوقت سببا يعنى ماذكرنا هو علامة سببية الوقت فاما الدليل على سببيته فمذكور فى موضعه وهو باب بيان اسباب الشرايع قوله (والاصل فى انواع القسم الاول) اى القسم الذى هو ظرف واراد بالانواع الثلاثة الاولى دون النوع الاخير لانا لا نحتاج فيه الى جعل الجزء سببا * لان ذلك اى جعل كل الوقت سببا يوجب تأخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه لانه لا بد من رعاية معـنى السببية ومعنى الظرفية فلو روعى فيه معنى السببية يلزم منه تأخـير الاداء عن الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله تعالى * ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا * ولو روعى معنى الظرفية يلزم منه تقديم الحـكم عـلى سببه وهو ممتنع بدلالة العقل واذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سببا ولا بد من اعتبار معنى السببية وجب ان يجعل البعض سببا ضرورة * ولا يقـال لا يجب ذلك لانه امكن ان يجعل مطـلق الوقت سببا والمطلق مغاير للكل والبعض * لانا نقول لا يمكن ذلك لان فى الاطـلاق يدخل الكل والبعض فيلزم ح ان يصح جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد بينا ان ذلك لا يجوز فتبين انه لا بد من تقييده بالبعض * ولانه لا بد من تعيين السبب ولا يمكن ذلك فى مطلق الوقت * ثم لما لزم ان يكون البعض سببا لزم ان يكون سابقا على الاداء ليقع الاداء بعده * ولمـا لم يكن بعد الكل جزء مقدر اى مقدار معلوم يمكن ترجيحه على سائر الاجزاء مثل الربع والخمس والعشر ونحوها لعدم الدليل عليه وفساد الترجيح بلا مرجح وجب الاقتصار عـلى الادنى

ولهذا قالوا فى الكافر اذا ادرك الجزء الاخير بعدما اسلم لزمه فرض الوقت وقد قال محمد رحمه الله فى نوادر الصلوة فى مسئلة الحائض اذا طهرت وايامها عشرة ان الصلوة تلزمها اذا ادركت شيئا من الوقت قليلا كان ذلك او كثيرا واذا ثبت هذا كان الجزء السابق اولى ان يجعل سببا لعدم مازاحمه وبدليل ان الاداء بعد الجزء الاول صحيح ولولا انه سبب لما صح ولما صار الجزء الاول سببا افاد الوجوب بنفسه وافاد صحة الاداء لكنه لم يوجب الاداء للحال لان الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد ثم ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء بل الاداء متراخ الى الطلب كثمن المبيع ومهر النكاح يجبان بالعقد ووجوب الاداء يتأخر الى المطالبة وهو الخطاب فاما الوجوب فبما لا يجاب لصحة سببه لا بالخطاب

وهو الجزء الذى لا يتجزى من الزمان اذ هو مراد بكل حال ولا دليل على الزائد عليه فتعين للسببية ولهذا لو ادى بعد مضى جزء من الوقت جاز قوله (ولهذا) اى ولكون السببية مقتصرة على الجزء الادنى قالوا اى اصحابنا الثلاثة والشافعى واصحابه رحمهم الله ان الكافر اذا اسلم وقد بقى جزء واحد من الوقت لزمه فرض الوقت اى قضاؤه لوجود السبب حال صيرورته اهلا للوجوب * وقد قال محمد فى نوادر الصلوة اراد به النوادر التى رواها ابو سليمان عنه فذكر فيها امرأة ايام اقرائها عشرة فانقطع الدم عنها وعليها من الوقت شئ قليل او كثير فعليها قضاء تلك الصلوة * وانما خص محمدا رحمه الله بالذكر وان كان هذا قولهم جميعا باعتبار التصنيف * وهذا النوع من الاستدلال انما يكون لاثبات المذهب او لبيان تأثير الاصل ولا يكون لاثبات الاصل لانه لا يستقيم اثبات الاصل بالفرع وماذكرههنا من القسم الاول قوله (واذا ثبت هذا) اى وجوب الاقتصار على الجزء الادنى بماذكرنا من الدليل * كان الجزء السـابق اولى بالسببية اى حال وجوده لعدم مازاحمه اذ المعدوم لا يعارض الموجود قوله (افاد الوجوب بنفسه) اى افاد الجزء الاول الوجوب بنفسه من غير ان يحتاج الى انضمام شئ آخر اليه او من غير ان يتوقف على الاستطاعة لان السبب لما وجد فى حق الاهل ولم يوجد مانع ظهر تأثيره لا محالة * ويجوز ان يكون الباء زائدة والضمير راجعا الى الوجوب اى افاد نفس الوجوب ويؤيده ماذكر فى بعض النسخ افاد الوجوب نفسه * والمراد منه ان يثبت معنى فى الذمة يفيد صحة الاداء ولا يأثم بتركه قبل الطلب * قال صدر الاسلام ابو اليسر نفس الوجوب اشتغال الذمة بالواجب كالصبى اذا اتلف مال انسان يشتغل ذمته بوجوب القيمة ولا يجب عليه الاداء بل يجب على وليه وكذا القصاص يجب على القاتل ولا يجب عليه اداء الواجب وهو القصاص وانما يجب عليه تسليم النفس اذا طلب من له القصاص بتسليم النفس لاستيفاء القصاص * ثم قال الوجوب امر حكمى والامر الحكمى يعرف بالحكم وحكمه انه اذا ادى مافى ذمته يقع واجبا قوله (وافاد صحة الاداء) لان الوجوب لما ثبت كان جواز الاداء من ضروراته على ماعليه عامة الفقهاء والمتكلمين فان الوجوب يفيد جواز الاداء عندهم * لكنه اى لكن السبب او نفس الوجوب لا يوجب الاداء للحال * وقوله لان الوجوب يجوز ان يكون دليلا على قوله لا يوجب الاداء للحال وبيانه ان الوجوب ثبت جبرا من الله تعـالى بلا اختيار من العبد والوجوب بلا اختيار منه فى مباشرة سببه لا يوجب الاداء للحال كثوب هبت به الريح والقته فى حجر انسان دخل فى عهدته حتى صحت مطالبة صاحبه اياه به ولكن لا يجب التسليم قبل الطلب حتى لو هلك قبل الطلب لا يجب عليه شئ لان حصوله فى يده كان بغير صنعه فكذا هذا بخلاف الغصب فانه مختار متعد فى مباشرة سبب الضمان فيجب التسليم قبل الطلب ازالة للتعدى * ويجوز ان يكون قوله لان الوجوب دليلا على ثبوت نفس الوجوب بوجود نفس السبب وقوله وليس من ضرورة الوجوب دليلا على ان الوجوب لا يوجب الاداء للحال فيكون المجموع دليلا على المجموع * وتقريره ان الوجوب لا يتوقف على اختيار العبد وقدرته

ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل وهو كثوب هبت به الريح فى دار انسان لايجب عليه تسليمه الابالطلب وفى مسئلتنا لم يوجد المطالبة بدلالة ان الشرع خيره فى وقت الاداء فلا يلزمه الاداء الان يسقط خياره بضيق الوقت ولهذا قلنا اذا مات قبل آخر الوقت لاشئ عليه وهوكالنائم والمغمى عليه اذام عليهما جميع وقت الصلوة وجب الاصل وتراخى وجوب الاداء والخطاب فكذلك عن الجزء الاول

توقف حقيقة الفعل عليه بل يثبت جبرا عند وجود سببه بلااختيار منه وقد وجد السبب ههنا فيثبت الوجوب شاء العبد اوابى ولكن لايثبت به وجوب الاداء *لانه ليس من ضرورة الوجوب فى الذمة تعجل الاداء اى تعجل وجوب الاداء فانه ينفك عنه *كما فى ثمن البيع ومهر النكاح اى الثمن والمهر الثابت بهما* يجبان بالعقد أى عقد البيع والنكاح لامتناع خلو البيع عن الثمن والنكاح عن المهر ووجوب الاداء فيهما يتأخر الى المطالبة حتى لوكان البيع باجل يجب الثمن فى الحال ويتأخر المطالبة الى حلول الاجل وكما فى صوم شهر رمضان فى حق المسافر يثبت نفس الوجوب فى حقه وينعدم وجوب الاداء فى الحال واذا كان كذلك لايثبت بنفس الوجوب وجوب الاداء للحال بل يتأخر الى وجود دليله وهو الطلب ولم يوجد ههنا لان الشرع خيره فى وقت الاداء اى فوض اليه تعين الجزء الذى يؤدى فيه بالفعل لانه انما طالبه بالاداء فى كل الوقت لافى جزء معين واذا لم يتعين بقى العبد مخيرا فى الاداء فى اى جزء شاء لكن بشرط ان لايفوت عن الوقت ولهذا يتعين وجوب الادا فى اخر الوقت لتحقق المطالبة فيه قوله (واما الوجوب) متصل بقوله وجوب الاداء يتأخر الى المطالبة يعنى الوجوب يثبت بناء على صحة السبب الذى هو علامة ايجاب الله تعالى علينا لابالخطاب بل يثبت به مطالبة الواجب بالسبب قوله (ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل) اى ولما ذكرنا ان نفس الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء قلنا الاستطاعة التى هى سلامة الآلات* مقارنة للفعل اى مشروطة لوجوب الفعل لالنفس الوجوب فانه يثبت فى حق العاجز كالنائم والمغمى عليه وان لم يثبت وجوب الاداء فى حقه لعدم القدرة فثبت ان الوجوب ينفك عن وجوب الاداء *وذكر الشيخ فى نسخة له فى اصول الفقه ان السبب موجب وهو جبرى لايعتمد القدرة اذهى شرط فى الفعل الاختيارى لافى الجبرى ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لايعتمد القدرة الحقيقية على ماعرف اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل لامع الخطاب *وقيل معناه ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اى لاجل ماذكرنا من المعنى وهو ان نفس الوجوب لايفتقر الى فعل المكلف وقدرته كانت الاستطاعة مقارنة للفعل فكما ان نفس الوجوب لايفتقر الى فعل المكلف وقدرته كذلك وجوب الاداء لايفتقر الى وجود الفعل والقدرة الحقيقية لان القدرة الحقيقية مقارنة للفعل فنفس الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء كذلك وجوب الاداء ينفصل عن وجود نفس الفعل والقدرة الحقيقية لان الوجود من وجوب الاداء غير مراد عند اهل السنة والجماعة اذ لوكان مراد الوجد الايمان من جميع الكفرة لانه يستحيل تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لانه عجز واضطرار والله تعالى متعال عنه والكفار كلهم مخاطبون بالايمان ولم يوجد الايمان منهم حال كفرهم وكذلك العبادات المفروضة على المؤمنين فانهم مخاطبون بها ثم قد لاتوجد فثبت ان وجود الفعل غير مراد من وجود الخطاب *فحصل من هذا كله اشياء ثلاثة نفس الوجوب ووجوب الاداء ووجود الفعل فنفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب

ووجود الفعل بارادة الله تعالى لكن عدم الفعل من العبد بعد توجه الخطاب لعدم ارادة الله تعالى اياه لايكون حجة للعبد لان ذلك غيب عنه فكان العبد ملزما ومحجوجا عليه بعد توجه الخطاب عليه لان وجوب الاداء بالخطاب انما يكون عند سلامة الآلات وصحة الاسباب والتكليف يعتمد هذه القدرة لان الله تعالى اجرى العادة بخلق القدرة الحقيقية عند ارادة العبد الفعل او مباشرته اياه ووجود الفعل يفتقر الى هذه القدرة الحقيقية فكان قوله ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل متصلا بقوله ليس من ضرورة الوجوب تعجل الاداء لان الاستطاعة مقارنة للفعل الذى يوجد من المكلف فلوكان نفس الوجوب يوجب تعجل الاداء كانت الاستطاعة مقارنة لنفس الوجوب كذا ذكر بعض الشارحين * وحاصله انه حمل الاستطاعة على حقيقة القدرة لاعلى سلامة الآلات وحمل قوله تعجل الاداء على حقيقته يعنى ليس من ضرورة الوجوب ان يوجد الفعل مقارنا له ومتصلا به ولهذا اى ولكون الفعل غير متصل بالوجوب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل لامقارنة للوجوب ولوكان تعجل الاداء من ضرورة الوجوب لكانت مقارنة للوجوب لاقتران الفعل الذى هو المحتاج الى القدرة به * ولكن لاتعلق لهذا الوجه بالمطلوب وهو تأخر وجوب الاداء عن نفس الوجوب كما ترى اذ لايلزم من هذا التقرير تأخر وجوب الاداء عن نفس الوجوب * وقيل معناه انا انما اثبتنا الاستطاعة مقارنة للفعل لاسابقة عليه احترازا عن تكليف العاجز وتحقق الفعل بلاقدرة فانها لوكانت متقدمة على الفعل كانت عدما وقت وجود الفعل لاستحالة بقاء الاعراض الى الزمان الثانى فيكون الفعل واقعا من لاقدرة له ولو تصور الفعل بلاقدرة لم يكن لاشتراطها فى التكليف فائدة ولصح تكليف العاجز وهو خلاف النص والعقل فثبت ان القول بمقارنة القدرة مع الفعل للاحتراز عن تكليف العاجز ثم لو لم يتأخر وجوب الاداء عن نفس الوجوب مع ان نفس الوجوب قد يثبت جبرا بلا اختيار العبد اى يثبت عند العجز وعدم القدرة على اختيار الفعل بدليل وجوب الصلوة على النائم والمغمى عليه لزم منه تكليف العاجز الذى احترزنا عنه فى مسئلة الاستطاعة * وهذا وجه حسن ولكن لاينقاد له سوق الكلام اذ ليس لاسم الاشارة فيه مرجع لعدم تقدم ذكر تكليف العاجز الا باضمار وهو ان يقال ليس من ضرورة الوجوب تعجل الاداء اى وجوب الاداء اذ لوكان ذلك من ضرورته لزم تكليف العاجز* وهو غير جائز * ولهذا اى ولعدم جواز تكليف العاجز كانت الاستطاعة كذا * فالوجه الاول اولى وان لم يخل عن تمحل ايضا قوله (وهو كثوب) اى ماذكرنا من تحقق الوجوب وتأخر وجوب الاداء نظير ثوب هبت به الريح اى هاجت وثارت به وانما ذكر هذا بعد ما استوضح كلامه بنظيرين وهما البيع والنكاح لانه اوفق واشبه بمرامه اذ لااختيار له فى مباشرة هذا السبب وتحقق الوجوب كما لااختيار له فى وجود الوقت وثبوت الوجوب به فاما البيع والنكاح فله فى مباشرتهما اختيار تام قوله (وفى مسئلتنا لم يوجد المطالبة) اى على وجه يأثم بتركه فى اول الوقت وانما يتحقق المطالبة فى آخر الوقت لاقبله لان له ولاية التأخير

الى آخر الوقت و التأخير ينافى المطالبة فاذا ضاق الوقت فقد انتهى التخيير فيجب عليه الاداء
لتحقق المطالبة * ولا يلزم عليه ما اذا حال الحول على النصاب فانه يصير مطالبا بالاداء مع
انه مخير فيه حتى لو هلك النصاب سقطت عنه الزكوة فثبت ان التخيير لا ينافى المطالبة * لانا
لا نسلم ان المطالبة على الفور تحققت بل ثبتت بصفة التراخى بشرط ان لا يفوته عن العمر على ما
عرف و فى آخر اجزاء العمر تعين المطالبة كما فى آخر اجزاء الوقت ههنا كذا قيل قوله (و لهذا قلنا)
تأثير المذهب اى و لان الاداء لما لم يلزمه عند نا قلنا اذا مات قبل آخر الوقت لا شئ عليه * ثم
استدل على انفكاك وجوب الاداء عن نفس الوجوب بمسئلة مجمع عليها فقال وهو اى تراخى
وجوب الاداء عن الوجوب فى اول الوقت نظير تراخى وجوب الاداء عن النائم و المغمى عليه
اذا دام عليهما جميع وقت الصلوة ولم يزد د الاغماء على يوم و ليلة حيث ثبت اصل الوجوب
و لهذا وجب القضاء عليهما و تراخى وجوب الاداء لعدم اهلية الخطاب بزوال الفهم (فان
قيل) السببية تثبت بالخطاب ايضا فان قبل ورود الشرع لم يكن السببية ثابتة للوقت فلا
يتصور ثبوتها فى حق من لا يخاطب (قلنا) بالخطاب عرف ان الشرع جعل الوقت سببا فبعد
ذلك يفتى بالوجوب فى حق كل اهل ثبت السبب فى حقه و لا يشترط خطاب كل فرد لصيرورة
السبب فى حقه سبباً لان العلم بالوجوب كما ليس بشرط لثبوته جبرا فكذا بسبب الوجوب بل
الحاجة فى الجملة تقع الى جعل الشرع اياه سببا و لا يشترط علم كل فرد بل اذا عرف الفقيه
بالسببية يفتى بالوجوب فى حق كل من ثبت السبب فى حقه علم بذلك او لم يعلم الا ترى ان الزكوة
تجب عليه و لا شك فى تعلق الوجوب هناك بالسبب و لم يشترط علم كل شخص بذلك و كذلك
الاتلاف جعل سبباً للضمان و النكاح للحل و البيع للملك و كل ذلك ثابت فى حق الصبيان
و المجانين و ان لم يثبت الخطاب فى حقهم كذا ذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله فى طريقته
(فان قيل) كيف يصح هذا الاستدلال و قد ثبت ان القضاء لا يجب الا بعد وجوب الاداء
لانه خلف عنه و الخلف لا يثبت الا بعد ثبوت الاصل و قد تمحلتم فى اثبات وجوب الاداء فى
حق الكافر اذا اسلم فى الجزء الاخير و نظائره لايجاب القضاء كما مر الكلام مع زفر رحمه الله
فى الباب المتقدم و ههنا وجب القضاء بالاجماع فمع وجوبه تعذر القول بانتفاء وجوب الاداء عنهما *
يؤيده ان القضاء لا يجب الا بما يجب به الاداء و الاداء لا يجب الا بالخطاب فوجب ههنا اما سقوط
القضاء لعدم وجوب الاداء و هو خلاف الاجماع او وجوب الاداء قبل الانتباه و الافاقة و ح
لا يصح الاستدلال (قلنا) قد ذكرنا فيما تقدم ان وجوب الاداء على نوعين نوع يكون الفعل
فيه بنفسه مطلوبا من المكلف حتى يأثم فيه بترك الفعل و لا بد فيه من استطاعة سلامة الآلات و نوع
لا يكون فعل الاداء فيه مطلوبا حتى لا يأثم فيه بترك الاداء بل المطلوب ثبوت خلفه و هو القضاء
و يكتفى فيه بتصور ثبوت الاستطاعة و لا يشترط حقيقة الاستطاعة ففى مسئلة النائم و المغمى عليه
وجوب الاداء بمعنى كون الفعل فيه مطلوبا على وجه يأثم بتركه لم يوجد لفوات شرطه و هو استطاعة
سلامة الآلات فاما وجوب الاداء على وجه يصلح وسيلة الى وجوب القضاء و لا يكون الفعل فيه
مقصودا فموجود لوجود شرطه و هو تصور حدوث الاستطاعة بالانتباه و الافاقة فوجب

القضاء بناء على هذا النوع من الوجوب و عدم الاثم بناء على انتفاء النوع الاول فهذا هو التخريج
على الطريقة المذكورة فى هذا الكتاب * و يؤيده ما ذكر الشيخ فى شرح المبسوط ان تصور
القدرة كاف فى وجوب الاداء فى الجملة لينعقد السبب سببا فى حق الخلف قائما مقام الاداء لانه
لو لم يكن الاصل متصورا لصار الخلف فى حق كونه حكما للسبب اصلا و هو باطل فلا بد من احتماله
و تصوره ليجعل فى الاصل كأنه هو الاصل تقديرا و دلالة ان التصور كاف لوجوب القضاء
ان القضاء يجب على النائم و المغمى عليه اذا انتبه و افاق و لا قدرة على الاداء لهما حقيقة و انما
يجب القضاء لما قلنا من الاحتمال * و ذكر بعض العلماء ان القضاء مبنى على نفس الوجوب دون
وجوب الاداء يعنى به ان الوجوب اذا ثبت فى الذمة فاما ان يكون مفضيا الى وجوب الاداء
او وجوب القضاء فان امكن ايجاب الاداء وجب القول به و الا وجب الحكم بوجوب القضاء
و ليس يشترط لوجوب القضاء ان يكون وجوب الاداء ثابتا و لا ثم يجب القضاء لفواته بل
الشرط ان يصلح السبب الموجب لافضائه الى وجوب الاداء فى نفس الامر فاذا امتنع وجوب
الاداء لمانع ظهر وجوب القضاء فهذا هو معنى الخلفية بين الاداء و القضاء فعلى هذا لا يحتاج الى
اثبات وجوب الاداء لوجوب القضاء لان السبب الموجب و هو الوقت يصلح للافضاء الى
وجوب الاداء فى نفس الامر كما فى حق المستيقظ و المفيق فيصلح ان يكون مفضيا الى القضاء
فلا يرد السؤال قوله (فتبين ان الوجوب باول الجزء) اى باول جزء من الوقت و اللام لتحسين
الكلام كما فى قوله و لقد امر على اللئيم يسبنى او بدل من الاضافة قوله (خلافا لبعض مشايخنا) نفى لقول
مشايخ العراق من اصحابنا حيث قالوا الوجوب يتعلق بآخر الوقت و قوله ان الخطاب بالاداء
لا يتعجل نفى لقول الشافعى رحمه الله ان الوجوب و وجوب الاداء عبارتان عن معنى واحد فى
العبادات البدنية فنبين كل فصل على حدة * اما الفصل الاول فنقول الواجب اذا تعلق بوقت
يفضل عن ادائه يسمى واجبا موسعا كما يسمى ذلك الوقت ظرفا و هذا عند الجمهور من اصحابنا
و اصحاب الشافعى و عامة المتكلمين و معنى التوسع ان جميع اجزاء الوقت وقت لادائه فيما يرجع الى
سقوط الفرض و يجوز له التأخير عن اول الوقت الى ان يتضيق بان يعلم انه لو اخر عنه فات الاداء
فح يحرم عليه التأخير * و انكر بعض العلماء التوسع فى الوجوب و قال انه ينافى الوجوب لان
الواجب ما لا يسع تركه و يعاقب عليه و القول بالتوسع فيه يوجب ان يجوز تركه و لا يعاقب عليه
و هذا جمع بين المتنافيين * ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم الوجوب يتعلق باول الوقت فان اخره
فهو قضاء و هو قول بعض اصحاب الشافعى و قال بعضهم انه يتعلق بآخره و هو قول بعض
اصحابنا العراقيين فان قدمه فهو نفل يمنع لزوم الفرض عند بعضهم و موقوف على ما يظهر من حاله
عند آخرين فان بقى اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا و ان لم يبق كذلك كان نفلا * فمن جعل
الوجوب متعلقا باول الوقت قال الواجب الموقت لا ينتظر لوجوبه بعد استكمال شرائطه سوى
دخول الوقت فعلم انه متعلق به فكما فى سائر الاحكام مع اسبابها و اذا ثبت الوجوب باول الوقت
لم يجز ان يكون متعلقا بما بعده لما ذكرنا من امتناع التوسع * و فائدة التوقيت على هذا القول انه

و تبين ان الوجوب
يحصل باول الجزء
خلافا لبعض مشايخنا
و ان الخطاب بالاداء
لا يتعجل خلافا
للشافعى رحمه الله

لو اتى بالفعل فيمابقى من الوقت يصلح ان يكون قضاء بخلاف الصوم اذافات عن اول اوقاته بان
اكل او شرب بعد الصبح فانه لايكون الامساك فيمابقى قضاء * ووجه ماذهب اليه العراقيون
انه لماجازله التأخير الى ان يتضيق الوقت وامتنع التوسع لماذكرنا كان الوجوب متعلقاباآخره *
ثم المؤدى قبله امان يكون نفلا كماقال البعض لانه متمكن من الترك فى اول الوقت لاالى بدل
واثم وهذا حدالنفل الاان المطلوب يحصل باداته وهواظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم
الفرض كمن توضأ قبل دخول الوقت يقع نفلا لانه انمايجب للصلوة فمالم يحضر وقتها
لايوصف بالوجوب ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخول الوقت * واما ان يكون
موقوفا كالزكوة المعجلة قبل الحول فانه اذاعجل شاة من اربعين شاة الى الساعى ثم تم الحول
وفى يده ثمان وثلاثون له ان يسترد المدفوع ان كان قائما وان كان الساعى تصدق به كان
تطوعا ولوتم الحول وفى يده تسع وثلاثون كان المؤدى زكوة وكالجزء الاول من الصلوة فانه
لايوصف بالوجوب مالم يتصل بباقى اجزاء الصلوة فان اتصل بمجموعها يوصف بالوجوب
والافلا * وتمسك الجمهور بالنصوص والاجماع * فان قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس
الى غسق الليل * وقول جبرائيل للنبى عليهما السلام فى حديث الامامة مابين هذين وقت لك
ولامتك * وقول النبى صلى الله عليه وسلم * ان للصلوة اولا واخرا * اى لوقتها يتناول جميع
اجزاء الوقت ويدل على ان جميعها وقت الاداء الواجب وليس المراد تطبيق فعل الصلوة على
اول الوقت وآخره ولافعلها فى كل جزء بالاجماع فلم يبق الاانه اريد به ان كل جزء منه صالح
لوقوع الفعل فيه ويكون المكلف مخيرا فى ايقاعه فى اى جزء اراد ضرورة امتناع قسم آخر
فثبت ان التوسع ثابت شرعا * وليس بممتنع عقلا ايضا كمازعموا فان السيد اذاقال لعبده خط
هذا الثوب فى بياض النهار امافى اوله اوفى وسطه اوفى آخره كيف ماردت فمهما فعلت فقد
امتثلت ايجابى كان صحيحا ولايخلو امان يقال ماوجب شيئا اصلا او اوجب مضيقا وهما
محالان فلايبقى الاان يقال اوجب موسعا * وكذا الاجماع منعقد على ان الواجب انمايتأدى
بنية الظهر ولايتأدى بنية النفل وبمطلق النية ولوكان نفلا كمازعم بعض العراقيين لتأدى بنية
النفل ولوكان موقوفا كمازعم الباقون منهم لتأدى بمطلق النية ولاستوت فيه نية النفل والفرض *
وقولهم قدوجد فى المؤدى فى اول الوقت حدالنفل لانه لاعقاب على تركه فاسد لانا لانسلم ان
ذلك ترك بل هو تأخير ثبت باذن الشرع وكذا الاجماع منعقد على وجوب الصلوة على من
ادرك اواسلم اوطهر فى وسط الوقت اوفى آخره ولوكان الوجوب متعلقا باول الوقت كماقاله
البعض لماوجبت الصلوة عليهم بعدفوات اول الوقت فى حال الصبى والكفر والحيض
كالوفات جميع الوقت فى هذه الاحوال * وذكر الغزالى رحمه الله ان الاقسام فى الفعل ثلاثة
فعل يعاقب على تركه مطلقا وهو الواجب وفعل لايعاقب على تركه مطلقا وهو الندب وفعل
يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت لكن لايعاقب بالاضافة الى بعض اجزاء الوقت
وهذاقسم ثالث فيفتقر الى عبارة ثالثة وحقيقته لاتعدو الندب والوجوب فاولى الالقاب به

الواجب الموسع او الندب الذى لايسع تركه وقدوجدنا الشرع يسمى هذا القسم واجبا بدليل
انعقاد الاجماع على نية الفرض فى ابتداء وقت الصلوة وعلى انه يثاب على فعله ثواب الفرض
لاثواب الندب فاذاً الاقسام الثلاثة لاينكرها العقل والنزاع يرجع الى اللفظ واللفظ الذى ذكرناه
اولى * واما الفصل الثانى فنقول وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب عندنا خلافا
للشافعى رحمه الله فى العبادات البدنية * وفائدة الاختلاف تظهر فى المرأة اذا حاضت فى آخر
الوقت لايلزمها قضاء تلك الصلوة عندنا لان وجوب الاداء لم يوجد وعنده ان ادركت من اول
الوقت مقدار ماتصلى فيه ثم حاضت يلزمها قضاؤها قولا واحداً لتحقق وجوب الاداء *
وان ادركت اقل من ذلك فاصحابه مختلفون فى وجوب القضاء والظاهر من مذهبه ان استقرار
الوجوب بامكان الاداء بعدوجود الوقت * وجه قوله ان الواجب فى البدنيات ليس الاالفعل
لان الصلوة اسم لحركات وسكنات معلومة وهى فعل وكذا الصوم اسم للامساك عن
المفطرات وهو فعل وليس معنى الاداء الاالفعل ولمالم يكن بين الفعل والاداء واسطة كان
وجوب الصلوة ووجوب الاداء عبارتين عن معنى واحد وهو لزوم اخراج ذلك الفعل من
العدم الى الوجود فلامعنى للفصل بين الوجوب ووجوب الاداء فيها بخلاف الحقوق المالية لان
الواجب قبل الاداء مال معلوم فيمكن ان يوصف بالوجوب قبل وجوب الاداء كمافى حقوق
العباد * ونظيرهما الشراء مع الاستيجار فان بشراء العين يثبت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم
وبالاستيجار لايثبت الملك فى المنفعة قبل الاستيفاء لانها لاتبقى وقتين ولايتصور تسليمها بعد
وجودها بل يقترن التسليم بالوجود فانما تصير معقودا عليها مملوكا بالعقد عند الاستيفاء فكذلك
فى حقوق الله تعالى يفصل بين المالى والبدنى من هذا الوجه * ووجه ماذهبنا اليه ان الوجوب
حكم ايجاب الله تعالى علينا بسببه والواجب اسم لمالزمه بالايجاب والاداء فعل العبد الذى يسقط
الواجب عنه وهو بمنزلة رجل استأجر خياطا ليخيط له هذا الثوب قميصا بدرهم فيلزم الخياط
فعل الخياطة بالعقد والاداء الخياطة نفسها وبها يقع تسليم مالزمه بالعقد فكان الفعل المسمى واجبا
فى الذمة غير الموجود مؤدى حالا بالقميص * واعتبر بالنائم والمغمى عليه فان هناك اصل الوجوب
ثابت لماذكرنا من وجوب القضاء بعد الانتباه والافاقة ووجوب الاداء غير ثابت لزوال
الخطاب عنه كمام تحقيقه وهذا يدلك على المغايرة بين الامرين وان كان التميز يتعذر بينهما
بالعبارة * ولايقال ذلك ابتداء عبادة يلزم بعد حدوث الاهلية بالانتباه والافاقة بخطاب جديد
لان شرائط القضاء تراعى فيه كالنية وغيرها ولوكان ذلك ابتداء فرض لمار وعيت فيه شرائط
القضاء بل كان ذلك اداء فى نفسه كالمؤدى فى الوقت لولا النوم والاغماء * والذى يحقق هذا ان
الوقت لو مضى على غير الاهل ثم حدثت الاهلية لماوجب القضاء بان كان كافرا او صبيا فى
الوقت ثم حدثت الاهلية بالاسلام والبلوغ وحيث وجب ههنا ومع الوجوب روعيت شرائط
القضاء دل ان الامر على مابينا * وكذلك وجوب اصل الصوم ثابت فى حق المسافر والمريض
حتى لو صام المسافر عن الواجب صح بالاجماع ووجوب الاداء متراخ الى حال الاقامة والصحة

حتى لومات قبل الاقامة او الصحة لقى الله تعالى ولاشئ عليه * كذا فى طريقة الشيخ ابى المعين رحمه الله * وسيأتى بيان فساد فرقه فى موضعه ان شاء الله عزوجل * ثم اعترض الشيخ ابو المعين رحمه الله على هذه الطريقة فقال ماذكرنا طريقة بعض مشايخنا وهى واهية بمرة بل هى فاسدة لان اداء الصوم هو عين الصوم لاغيره فان الصوم فعل العبد ولافعل له الا الاداء وهذا شئ لاحاجة الى اثباته بالدليل لثبوت صحته فى البداية * قال ثم نقول الصوم ماهو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى ام غيره فان قال غيره بان بهته ومكابرته لكل منصف وان قال هو الامساك فنقول الامساك فعلك ام هو معنى وراء فعلك فان قال هو معنى وراء فعلى فيقال ايوجد بفعلك ام بغير فعلك فان قال يوجد بغير فعلى فقد جعل الصوم مما يوجد بلا فعل العبد واختياره وذا فاسد وان قال يوجد بفعلى فيقال له باى فعل يوجد وما ذلك الفعل الذى يوجد به الامساك الذى هو صوم ولا سبيل له الى بيان ذلك * ثم يقال له ما الفرق بينك وبين قول القائل الضرب ليس بفعل للرجل ولكنه يوجد بفعله وكذا الجلوس والقيام والاكل والشرب وفى ارتكاب هذا خروج عن المعارف وجحد للضرورات * وان قال الامساك فعلى فنقول اذا حصل منك الامساك فقد حصل منك الفعل فما الاداء افعل آخر هو فان قال نعم فاذا صار الصائم فاعلا بفعلين احدهما الامساك والآخر اداء الامساك وكذا كل فاعل فعل فعلا كالآكل والشارب والقائم والقاعد كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة * ثم هذا الكلام بناء على مذهب لابى الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست بحركات ولا سكون وهى معان تقارن الحركات والسكون حكى المذهب عنه ابو القاسم الكعبى وهو مذهب لم يقدر ابو الهذيل تصويره فضلا عن تحقيقه وهو كقوله ان الكون معنى وراء الحركة والسكون والاجتماع والافتراق واراد تصويره فلم يقدر عليه فكذا ما نحن فيه فكان القول بجعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء مبنيا على هذا المذهب فان الاداء هو حركات وسكنات والصوم والصلوة والحج معان وراءها فيجب تلك المعانى وتشتغل الذمة بها ثم تحصل عند وجود الحركات والسكنات او بها فكان التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا لها فتحصل هى بها او معها ثم مع هذا هذه العبادات عنده افعال للعبد فكذا عند هذا القائل هذه العبادات افعال للعبد وهى معان وراء الاداء الذى هو من جنس الحركة والسكون فيجب بالاسباب ثم بالامر يجب الحركات والسكون التى بها او معها تحصل هذه العبادات الواجبة فكانت الحركات والسكون التى هى اغيارها وهى من قرائنها اداء لها لحصولها بحصول الحركات والسكون * فامامن يقول ان هذه العبادات هى هذه الحركات والسكون وهى بنفسها اداء فلا يمكنه ان يجعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء لان المراد بوجوب الاصل وجوب هذه الافعال وهى بانفسها اداء فلا يتصور ان لا يكون الاداء واجبا لان القول بعدم وجوب فعل مامع وجوبه مناقضة ظاهرة وذا لا يقوله من له لب * قال وقولهم ان من استأجر خياطا ليخيط له هذا الثوب الى آخره كلام فاسد لان المعقود عليه هناك مايحل بالثوب من آثار الخياطة التى هى فعله

وهو مايحصل فى الثوب من التركب على صور مخصوصة فاما الفعل فليس بمعقود عليه بل هو ذريعة يتوصل بها الى المعقود عليه ويمكن بها التسليم للمعقود عليه وهو الواجب بالعقد وتسليمه غيره فان التسليم وهو الفعل قائم بالخياط والمعقود عليه مايصير مسلما بفعله فى الثوب وهو حصول صفة التركب على هيئة مخصوصة ولاشك ان مايحصل بالفعل هو غير الفعل * يحققه ان الخياطة فعل الخياط والمعقود عليه وهو التركب الحاصل فى الثوب ليس بفعل له حقيقة لاستحالة فعل العبد فيما وراء حيزه بل هو فعل الله تعالى ولكنه يضاف الى العبد حكما لاجراء الله تعالى العادة بتخليقه تلك الصفة فى الثوب عند مباشرة الخياطة فاما فيما نحن فيه فبخلافه لما بينا ان اداء الصوم ليس بغير للصوم والصوم فعل العبد والعبد هو الصائم كما انه هو المؤدى فاما التركب الحاصل فى الثوب فليس بفعل له فانه ليس بمتركب بل المتركب هو الثوب ولو كانت صفة التركب فعلا له لكان هو المتركب فدل ان بين الامرين تفاوتا عظيما * على ان من ساعده ان المعقود عليه الخياطة يقول هى الواجبة بنفسها واداؤها نفسها لاغيرها ووجوبها بالعقد وجوب ادائها لاغير بدلالة ما بينا ان اداء الفعل نفسه لاغير * وقولهم ان فى حق النائم والمغمى عليه اصل الوجوب ثابت ووجوب الاداء منتف غير صحيح لما بينا ان الاداء هو نفس الصوم او الصلوة والقول بوجوب الشئ مع انتفاء وجوبه محال فاذا لا نسلم وجوب اصل الصوم والصلوة عليه بل الوجوب عليه عند زوال الاغماء بخطاب مبتداء * من قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر * الاية والمغمى عليه مريض * ومن قوله عليه السلام * من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها * والاغماء مثل النوم * قولهم هذا يسمى قضاء ولو كان ابتداء فرض لزمه لكان اداء قلنا لافرق بين الاداء والقضاء بل هما لفظان متواليان على معنى واحد يقال قضيت الدين واديته وقضيت الصلوة واديتها على ان المغايرة بينهما تثبت باصطلاح الفقهاء دون اقتضاء اللغة * قولهم يراعى فيه شرائط القضاء قلنا عند الخصم لافرق بين الاداء والقضاء فى حق النية لا فى الصوم ولا فى الصلوة وانما يحتاج الى ان ينوى صوما وجب عليه عند زوال العذر ولولا العذر وجب فى الوقت المعين له شرعا وبهذا لا يتبين ان الصوم او الصلوة كانا يجبان فى حالة سقط عن الانسان اداؤهما * وقولهم لو مضى الوقت على غير الاهل ثم حدثت الاهلية لما وجب عليه القضاء الى آخره فاسد ايضا لانا بينا بالدليل ان هذا محال والاشتغال باثبات المستحيل بما يتخايل انه دليل ضرب من السفه * على ان الشرع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو مغمى عليه او نائم بعد زوال العذر ما كان يوجبه فى الوقت لولا العذر وفى باب الصبا والكفر ما فعل هكذا والامر لصاحب الشرع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد * قال ولا نقول بتحقق وجوب اصل الصوم فى حق المسافر والمريض وتأخر وجوب الاداء لما بينا انه محال بل نقول ان هناك اوجب الله تعالى الصوم على العبد معلقا باختياره الوقت تخفيفا منه على عباده ومرحمة عليهم فان اختيار الاداء فى الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخر الى حالتى الصحة والاقامة لم يكن الصوم واجبا عليه بل كان واجبا بعد الصحة والاقامة حتى

انه لو لم يدرك عدة من ايام اخر بان مات من مرضه او فى سفره يلقى الله تعالى ولا شئ عليه ولو ادرك بعض الايام دون البعض وجب عليه بقدر ما ادرك فاما ان يقول بوجوب الاصل دون وجوب الاداء فكلا * وهذا كله بخلاف الزكوة وسائر الواجبات المالية فان هناك الواجب هو المال والاداء فعل فى ذلك المال فيجب عند تحقق الاسباب الاموال فى ذمم الصبيان وجعل ذلك شرعا كما لو وضع عند الصبى مال معين فيجب على الولى اداء ما وضع فى ذمة الصبى من المال وتفريغها عنه كما لو وضع فى بيت الصبى مال وهذا لا يمكن تصويره فى الافعال * هذا كلامه اوردته بلفظه وحاصله منع المغايرة بين الوجوب ووجوب الاداء ودعوى استحالتها فى الواجب البدنى * والجواب ان الامر ليس على ما زعم فانا وان سلمنا ان الصوم او الصلوة هو الفعل واداء الصوم هو الفعل ايضا لكنا لا نسلم انهما واحد * وبيانه ان لكل شئ من الاجسام والاعراض وجودا فى الذهن ويدرك ذلك بالعقل ويسمى ماهية ووجودا فى الخارج ويدرك ذلك بالحس فنفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجوب الفعل الذهنى ووجوب الاداء عبارة عن وجوب اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجى ولا شك ان اخراجه من العدم الى الوجود غير ذلك التصور الموجود فى الذهن وان كان مطابقا له ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجى بالعدم بل هو باق على حاله * والبدنى كالمالى بلا فرق فان اصل الوجوب فى المال عبارة عن لزوم مال متصور فى الذمة ولزوم الاداء عبارة عن اخراجه من العدم الى الوجود الخارجى الا انه لما لم يكن فى وسعه ذلك اقيم مال اخر من جنسه مقام ذلك المال الواجب فى حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فثبت بما ذكرنا ان المغايرة بينهما ثابتة من غير استحالة والله اعلم قوله (ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد) اى لم يشرع فى الاداء * انتقلت السببية الى الجزء الثانى * ثم كذلك تنتقل اى ما انتقل من السببية الى الثانى ينتقل الى اخر اجزاء الوقت جزأ فجزأ مثل انتقالها الى الثانى لانه لما ثبت ان كل الوقت ليس بسبب بل السبب جزء منه والباقى ظرف وشرط كان الجزء القائم اولى بالسببية من الجزء الفائت فيجعل القائم خلفا عن الفائت فى كونه سببا الى ان يبلغ اخر الوقت فيصير ذلك الجزء هو السبب عينا لكن على تقدير الشرع فيه فاذا لم يشرع فيه حتى خرج الوقت فالوجوب يضاف الى كل الوقت كذا فى شرح التقويم للمصنف رحمه الله * ولا يقال لا ضرورة فى نقل السببية وجعل القائم خلفا عن الفائت اذ الفوات لا يمنع من تقرر السببية كما اذا فات الوقت * لانا نقول دل على ذلك تغير الاحكام فى السفر والاقامة والحيض والطهر ونحوها بعد الجزء الاول فان السببية لو تقررت عليه لما تغيرت الاحكام بهذه العوارض بعد انقضائه كما لا تتغير بها بعد انقضاء الوقت * وانما لم يمنع تقرر السببية فوات الوقت لعدم ما يعارضه بعده واما ههنا فالجزء الثانى يعارض الاول وهو موجود بعد فوات الاول فكان اولى بالسببية قوله (لما ذكرنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الاداء) يعنى كما ان

ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد انتقلت السببية الى الجزء الثانى ثم كذلك ينتقل لما قلنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الاداء وكان ما يلى الاداء به اولى لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة الى الاقل لم يجز تقريره على ما يسبق قبيل الاداء لان ذلك يؤدى الى التخطى عن القليل بلا دليل

ضرورة كون السبب متقدما على وقت الاداء اى على الزمان الذى يقع فيه الاداء اوجبت انتقال السببية من الكل الى الجزء فكذلك توجب انتقالها الى الثانى والثالث لان السبب انما يكون متقدما بصفة الاتصال بالمسبب لا بصفة الانفصال اذ الانفصال بعارض وصفة الاتصال لا تثبت الا بالانتقال الى ما بعد الجزء الاول فكان هذا الانتقال من ضرورات التقدم ايضا كالانتقال الاول قوله (وكان ما يلى الاداء به اولى) كانه جواب سؤال يرد عليه وهو ان يقال لا نسلم تحقق الضرورة فى الانتقال الى ما بعد الجزء الاول لانه امكن ان يجعل جميع ما تقدم على الاداء من اجزاء الوقت سببا لحصول المقصود به وهو تقدم السبب مع صفة الاتصال بالمسبب فقال ما يلى الاداء به اولى اى الجزء المتصل بالاداء بنفسه اولى بالسببية من جميع الاجزاء المتقدمة لانه لما وجب نقل السببية عن كل الوقت الى الجزء الادنى لما ذكرنا من الدليل * لم يجز تقديره اى لم يجز اثبات معنى السببية لجميع الاجزاء المتقدمة على الاداء * لان ذلك يؤدى الى التخطى اى التجاوز * عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا دليل * يوجب ذلك لان الدليل انما دل على ان الكل سبب او الجزء الادنى سبب فاثبات السببية لما وراء الكل والادنى يكون اثباتا بلا دليل واذا كان كذلك كانت الضرورة فى الانتقال الى الثانى والثالث باقية (فان قيل لا ضرورة فى الانتقال الى ما بعد الجزء الاول لان حكم السبب الوجوب فى الذمة لا حقيقة الاداء وقد ثبت الوجوب بالجزء الاول متصلا به فلا حاجة الى انتقال السببية عنه (قلنا) الامر كذلك الا ان الاداء لما كان بناء على ذلك السبب لانه اداء ذلك الواجب كان من نتيجة ذلك السبب ايضا فيجب ان يكون متصلا به وكذلك الحكم فى البيع ايضا الا ان البيع باق حكما الى زمان الاداء شرعا اذ العقود الشرعية موصوفة بالبقاء على ما عرف فيثبت الاتصال بينه وبين الاداء الذى هو حكمه فاما الجزء الاول ههنا فقد انقضى حقيقة وكذا حكما لانه لا ضرورة فى ابقائه حكما لان امثاله التى تصلح للسببية توجد بعده فلا يثبت الاتصال فلهذا دعت الضرورة الى الانتقال * وذكر فى بعض الشروح ان معنى قوله وكان ما يلى الاداء به اولى ان الجزء المتصل بالاداء اولى بالسببية من الجزء الاول لان الجزء المتصل بالاداء لما صلح للسببية لا يجوز الغاؤه وجعل ما قبله سببا لان ذلك يؤدى الى التخطى عن القليل وهو الجزء المتصل بلا دليل وذلك لا يجوز كمن سبقه الحدث فى الصلوة فانصرف واستقبله نهر ووراءه نهر آخر فترك الاقرب ومشى الى ابعد لا يجوز وتفسد صلوته لانه اشتغال بما لا يعنيه فكذلك هذا (قلت هذا معنى حسن ويشير اليه قوله ولم يجز تقريره على ما سبق ولكن قوله يؤدى الى التخطى عن القليل لا ينقاد له ولو كان المعنى ما ذكر لوجب ان يقال يؤدى الى التخطى عن القريب الى البعيد بلا دليل * وقوله بلا دليل احتراز عن انتقال السببية عن الجزء الاخير الى الكل ان لم يوجد الاداء فى الوقت فانه وان كان تخطيا عن القليل الى الكثير ولكنه بالدليل * وحاصل ما ذكرنا ان السببية لو لم تنتقل عن الجزء الاول فاما ان تضم اليه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا فان لم تضم اليه يلزم ترجيح المعدوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية واتصال المقصود

به وانه فاسد وان ضمت اليه يلزم التخطى عن القليل بلا دليل وهو فاسد ايضا فتعين الانتقال* وقد استدلوا عليه بدلالة الاجماع ايضا فان الاهلية لو حدثت فى اثناء الوقت بان اسلم الكافر او طهرت الحائض او افاق المجنون بعد انقضاء الجزء الاول لزمت عليهم الصلوة بالاجماع فلو استقرت السببية على الجزء الاول ولم ينتقل جزأ فجزأ لما وجبت الصلوة عليهم كما لو حدثت الاهلية بعد خروج الوقت وكذلك اداء العصر وقت الاحمرار جائز نصا واجماعا ولولا الانتقال لم يجز كما اذا قضى عصر الامس فى هذه الحالة فهذه الضرورة دعتهم الى القول بالانتقال قوله (واذا انتهى الى اخر الوقت) اعلم ان خيار تأخير الاداء يثبت الى ان يتضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت بالاجماع حتى لو اخر عنه يأثم فاما انتقال السببية فكذلك يثبت الى تضيق الوقت ايضا عند زفر رحمه الله لانه مبنى على ثبوت الخيار عنده ولم يبق ذلك وعندنا الانتقال ثابت الى آخر جزء من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية وان المعدوم لا يعارض الموجود وانما لا يسعه التأخير لكيلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت* واذا عرفت هذا فاعلم ان آخر الوقت فى قوله واذا انتهى اى الانتقال الى اخر الوقت ان حمل على وقت التضيق بدليل قوله حتى تعين الاداء لازما كان موافقا لمذهب زفر لان استقرار السببية عند التضيق مذهبه وان حمل الجزء الاخير كما هو حقيقته لم يبق لقوله حتى تعين الاداء لازما فائدة لانه ثابت قبل ذلك * الا ان يقال المراد من استقرار السببية استقرارها فى حق وجوب الاداء لا فى عدم جواز الانتقال وهو بعيد لان سوق الكلام لا يدل عليه* او يقال المراد من تعين الاداء تقرر الواجب يعنى واذا انتهى الانتقال الى آخر جزء من الوقت حتى تقرر الواجب بحيث لا يحتمل السقوط استقرت السببية على ذلك الجزء ان اتصل الشروع به ولا ينتقل الى غيره اذ لم يبق بعده شئ يحتمل الانتقال اليه ولهذا يعتبر حال المكلف عند ذلك الجزء فى الحيض والطهر والصبا والبلوغ والكفر والاسلام على ما عرف وان لم يتصل به الشروع فينتقل السببية الى كل الوقت كما سيأتى بيانه * فصار الحاصل انه يتعين للسببية الجزء المتصل بالاداء فان اتصل بالجزء الاول كان هو السبب والا فينتقل الى الثانى والثالث لان فى المجاوزة عن الجزء الذى يتصل به الاداء فى جعله سببا لا ضرورة وليس بين الادنى والكل مقدار يمكن الرجوع اليه كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله قوله (فان كان ذلك الجزء صحيحا) بيان استقرار السببية واعتبار صفة ذلك الجزء فانه ان كان صحيحا كان الواجب كاملا كما فى الفجر وان كان فاسدا اى ناقصا كان الواجب ناقصا* فاذا غربت الشمس فى خلال العصر لا يفسد العصر لانه وجب ناقصا النقصان فى سببه وبالغروب ينتفى النقصان فيتأدى كاملا* ولو طلعت فى خلال الفجر تفسد عندنا وقال الشافعى رحمه الله لا تفسد اعتبارا بالغروب واستدلالا بقوله عليه السلام *من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر* رواه ابو هريرة رضى الله عنه* والفرق بينهما عندنا ان الطلوع بظهور حاجب الشمس وبه لا ينتفى الكراهة بل يتحقق فكان مفسدا للفرض والغروب بآخره وبه ينتفى الكراهة فلم يكن مفسدا للعصر

واذا انتهى الى آخر الوقت حتى تعين الاداء لازما استقرت السببية لما يلى الشروع فى الاداء فان كان ذلك الجزء صحيحا كما فى الفجر وجب كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض وان كان ذلك الجزء فاسدا انتقص الواجب كالعصر يستأنف فى وقت الاحمرار فاذا غربت الشمس وهو فيها لم يتغير فلم يفسد ولا يلزم اذا ابتدأ العصر فى اول الوقت ثم مده الى ان غربت الشمس قبل فراغه منها فانه نص محمد انه لا يفسد وقد كان الوجوب مضافا الى سبب صحيح

وتأويل الحديث انه لبيان الوجوب بادراك جزء من الوقت قل او كثر كذا فى المبسوط ولكن يأبى هذا التأويل ما روى فى رواية اخرى عن ابى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال *اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرك احدكم سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته* والتأويل الصحيح ما ذكره ابو جعفر الطحاوى رحمه الله فى شرح الآثار ان هذا الحديث كان قبل نهيه عليه السلام عن الصلوة فى الاوقات المكروهة * ولا يقال كان ذلك نهيا عن التطوع خاصة كالنهى عن الصلوة بعد الفجر والعصر فلا يوجب نسخ هذا الحديث * لانا نقول بل هو نهى عن الفرائض والنوافل فان قضاء الفوائت فيها لا يجوز الا ترى ان النبى صلى الله عليه وسلم لما فاتته صلوة الصبح غداة ليلة التعريس انتظر فى قضائها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا على ان ما رواه نسخ به * وعن ابى يوسف رحمه الله ان الفجر لا يفسد بطلوع الشمس ولكنه يصبر حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلوته وكانه استحسن هذا ليكون مؤديا بعض الصلوة فى الوقت ولو افسدها كان مؤديا جميع الصلوة خارج الوقت واداء بعض الصلوة فى الوقت اولى من اداء الكل خارج الوقت كذا فى المبسوط * وقوله بطل الفرض اشارة الى نفى ما روى عن محمد رحمه الله ان اصل الصلوة يبطل ببطلان الجهة على ما عرف فى شرح الجامع الصغير للمصنف قوله (جعل الوقت متسعا) الشارع جعل جميع الوقت محلا لاداء فرض الوقت واثبت له ولاية شغل الكل بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة ربه فى جميع الاوقات الا ان الله تعالى جعل للعبد ولاية صرف بعض الاوقات الى حوائج نفسه رخصة فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو العزيمة ولهذا جعلنا الوقت فى حق صاحب العذر مقام الاداء لحاجته الى شغل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على العزيمة ههنا الا بان يقع بعض الاداء فى الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يمكن الاحتراز عنه سقط اعتباره لانه حصل حكما لا قصدا فانه بناء على الاول كما قال محمد فى النوادر ان من شرع فى الخامسة بعد ما قعد قدر التشهد فى صلوة العصر فانه يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا ومعلوم ان التطوع بعد العصر مكروه ولكن لما كانت بناء على الاول وقد حصل حكما لا قصدا لم يعتبر حتى لم تثبت صفة الكراهة كذا هذا كذا ذكره ابو اليسر رحمه الله * وذكر القاضى الامام علاء الدين المعروف بالغنى فى مختلفاته ان السبب انما هو الجزء القائم من الوقت لا جملة الوقت ونعنى بالجزء القائم انه لو اخر ينتقل السببية جزأ فجزأ الى اخر الوقت وعلى هذا الحرف يخرج الفرق بين صلوة الفجر والعصر فان الفجر يفسد بطلوع الشمس فى خلاله والعصر لا يفسد بالغروب * ثم قال وظن كثير من فقهائنا انا نعنى بالجزء القائم الجزء الذى هو قبيل الشروع وليس كذلك فانه لو شرع فى العصر فى الوقت المستحب وطول القرأة حتى دخل الوقت المكروه يجوز ولو جعل الوجوب مضافا الى الجزء الذى هو قبيل الشروع لكان لا يجوز لان السبب كامل بل نقول بعد الشروع

ووجهه ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء فاذا شغله بالاداء جاز وان اتصل به الفساد لان ما يتصل من الفساد بالبناء جعل عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر وقدورى هشام عن محمد رحمه الله فيمن قام الى الخامسة فى العصر انه يستحب له الاتمام لانه من غير قصده ثبت فاذا اتصل به الفساد صار فى الحكم عفوا فصار بمنزلة المؤدى فى وقت الصحة بخلاف حالة الابتداء لانه بقصده ثبت الفساد اذ الاحتراز عنه ممكن بان يختار وقتا لا فساد فيه

كل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذى يلاقيه ومحل لادائه الا ان يخرج الوقت فيتقرر السببية على الجزء الاخير ان كان شرع فيها فى آخر الوقت قوله (واما اذا خلا الوقت يجوز ان يكون) جواب سؤال وهو ان يقال لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير لزم ان يجوز الاداء فى الاوقات الناقصة اذا كان الجزء الاخير ناقصا كالعصر اذا فاتت عن وقتها ينبغى ان يجوز قضاؤها فى الاوقات المكروهة فاجاب بما ذكر * ويجوز ان يكون ابتداء بيان النوع الرابع من القسم الاول وهو ان الوجوب يضاف الى كل الوقت اذا فات الاداء فى الوقت لانا انما جعلنا جزأ من الوقت سببا ضرورة وقوع الاداء فى الوقت لان الوقت بعينه شرط الاداء وذلك سبب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجعلنا جزأ منه سببا والباقى ظرفا وهذه الضرورة فيما اذا جعله ظرفا متحققة فاذا لم يجعله ظرفا بان لم يؤد فى الوقت حتى فات سقطت الضرورة ووجب العمل بالاصل وهو ان يجعل الوقت سببا لكماله لان الاضافة وجدت الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر والظهر اسم لجميع الوقت ولما جعل الكل سببا ولا فساد فى كل الوقت كان الواجب على وفقه فلا يصح اداؤه فى وقت ناقص كما فى الفجر وقت الطلوع * ولا يقال لو كان الوجوب مضافا الى الكل بعد الفوات لزم ان لا يكون الوجوب ثابتا فى الوقت فوجب ان لا يكون آثما بترك الاداء * لانا نقول انما ينتقل السببية الى الكل بعد اليأس عن الاداء فى الوقت فلا يلزم منه انتفاء الوجوب فى الوقت * ولانه لما كان مأمورا باداء الصلوة فى الوقت ومن ضرورته جعل بعض الوقت سببا فى حقه فكان له القدرة على ان يقرر بعض الوقت للسببية بان يصل الاداء به يأثم بتركه وتقصيره (فان قيل) لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت وبعضه ناقص فى العصر يكون الواجب ناقصا ضرورة فينبغى ان يجوز قضاؤه فى وقت مثله (قلنا) السبب كامل من وجه ناقص من وجه والواجب يكون كذلك فلا يتأدى فى الوقت الناقص من كل وجه كذا فى مختلفات القاضى الغنى * الا انه يقتضى انه لو قضى العصر فى اليوم الثانى فوقع بعضه فى الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت التغير ليس بوقت لقضاء شئ من الصلوة كذا ذكر القاضى الامام فخر الدين رحمه الله فى الجامع الصغير * والجواب الصحيح ما ذكره شمس الائمة رحمه الله انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى تحقق التفويت بمضى الوقت صار دينا فى ذمته فيثبت بصفة الكمال وانما يتأدى بصفة النقصان عند ضعف السبب اذا لم يصر دينا فى الذمة وذلك بان يشتغل بالاداء لانه يمنع صيرورته دينا فى الذمة * وحقيقة المعنى فيه ان النقصان فى هذا الوقت انما يمكن باعتبار الفعل لا باعتبار ذاته اذ هو وقت كسائر الاوقات لكن فى الاشتغال بالصلوة فى هذا الوقت تشبه بعبادة اهل الكفر وتعظيمهم ما يعتقدونه آلهة فى هذا الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصار كسائر الاوقات فى حق ما يرجع الى الايجاب فى الذمة الا ان النقصان الذى ذكرنا كان متحملا فى الوقت للامر بالاداء فاذا مضى لم يبق متحملا لان الواجب تحقق فى الذمة كاملا فلا يتأدى بصفة النقصان * وهذا هو الجواب عما اذا اسلم الكافر او بلغ

واما اذا خلا الوقت عن الاداء اصلا فقد ذهب الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء وهو ما ذكرنا من شغل الاداء فانتقل الحكم الى ما هو الاصل وهو ان يجعل كل الوقت سببا فاذا فاتت العصر اصلا اضيف وجوبها الى جملة الوقت دون الجزء الفاسد فوجبت بصفة الكمال فلم يجز اداؤها بصفة النقصان ولا يلزم اذا اسلم الكافر فى اخر وقت العصر ثم لم يؤد حتى احمرت الشمس فى اليوم الثانى وقد نسى ثم تذكر فاراد ان يؤديها عند احمرار الشمس

(الصبى)

الصبى او طهرت الحائض فى اخر وقت العصر ثم قضوها فى اليوم الثانى فى ذلك الوقت حيث لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينا فى ذمته بصفة الكمال فلا يتأدى ناقصا كذا قال شمس الائمة رحمه الله تعالى * ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا كان مقيما فى اول الوقت ثم سافر فى اخره وفاتته الصلوة حيث يجب عليه صلوة السفر مع ان الوجوب مضاف الى كل الوقت * لانا نقول النقصان من الاربع الى الركعتين لم يثبت من قبل السبب بل يثبت من قبل حال المصلى فلا يتفاوت بان يضاف الى الجزء او الى الكل بخلاف وقت العصر فان النقصان فيه من قبل السبب فيتفاوت باضافته الى الوقت الناقص والكامل * ولان الرخصة باعتبار السفر وبعد خروج الوقت السفر باق فبمضى الوقت لا ينقلب فرضه اربعا بخلاف ما نحن فيه فان النقصان باعتبار الوقت ولم يبق فيعود الى الكمال قوله (لان هذا لا يروى) اى عن السلف كابى حنيفة وابى يوسف ومحمد رحمهم الله فيحتمل ان يجوز قال ابو اليسر فى هذا المقام لا نسلم فانه لا يجوز بل يجوز بانه لا رواية لهذا * ومن المشايخ من قال لا يجوز لان الفوات عن الوقت يوجب القضاء مطلقا عن الوقت فلا يجوز فى وقت ناقص بخلاف الاداء كما قالوا فى قضاء اعتكاف رمضان اذا صامه ولم يعتكف لا يجوز فى الرمضان الثانى وان كان الاداء جائزا فى الرمضان الاول قوله (لما لم يكن متعينا) يعنى لكون الوقت متسعا وكون العبد مختارا فى الاداء * والواو فى قوله والاختيار للحال * والضمير فى فيه راجع الى الاداء او الى التعيين الذى دل عليه الكلام * قصدا اى بالقلب بان نوى ان يكون هذا الجزء سببا * ونصا اى بالقول بان يقول عينت هذا الجزء للسببية لا يتعين ويجوز الاداء بعده * وهذا اى عدم قبوله التعيين قصدا ونصا * وليس الى العبد ولاية تعيين الاسباب والشروط اى من غير تفويض اليه وههنا كذلك * ينزع الى الشركة اى يقضى ويذهب اليها يقال فلان نزع الى ابيه فى الشبه اى ذهب * والتعيين نوع تصرف لانه تقييد للمطلق وهو نسخ لاطلاقه * ثم يتعين به المشروع اى بارتفاقه تعين ما هو متعلق به قوله (وانما للعبد ان يرتفق) يعنى ليس له الاختيار المطلق لان ذلك لله تعالى يفعل ما يشاء ويختار فلو ثبت التعيين بالقول كان اختيارا مطلقا فانه خال عن الرفق والنفع وانما جعل الى العبد اختيار ما فيه رفق ولا رفق له فى اختيار جزء من الجملة قولا بل فيه نوع ضرر لانه ربما لا يمكنه الاداء فيه فيفوته الاداء اصلا مع بقاء الوقت وانما اليه التعيين باداء الصلوة وفيه فائدة بان يختار الاداء فى الجزء الذى تيسر عليه الاداء كذا فى اصول الفقه للمصنف رحمه الله قوله (ان لا ينفى غيره) اى لا يمنع صحة صلوة اخرى لان الوقت لما لم يكن معيارا لا يصير مستغرقا بالواجب فلا ينفى مشروعية سائر انواع الصلوة وهذا لان الصلوة اسم لافعال معلومة من القيام والركوع والسجود والقعدة وهذه الافعال وجبت فى الذمة والاداء يحصل بمنافع بدنه فكان الوقت خلفا عنها فبقى غيرها مشروعا فيه والمنافع مملوكة له يصرفها الى اى نوع شاء كالرجل عليه ديون وله مال لا ينفى وجوب دين اخر ولا قضاء دين آخر عن ذلك

لان هذا لا يروى ومن حكم هذا القسم ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار فيه للعبد لم يقبل التعين بتعيينه قصدا ونصا وانما يتعين ضرورة تعين الاداء وهذا لان تعيين الشرط او السبب ضرب تصرف فيه وليس الى العبد ولاية وضع الاسباب والشروط فصار اثبات ولاية التعيين قصدا ينزع الى الشركة فى وضع المشروعات وانما الى العبد ان يرتفق بما هو حقه ثم يتعين به المشروع حكما ونظير هذا الكفارة الواجبة فى الايمان ان الحانث فيها بالخيار ان شاء اطعم عشرة مساكين وان شاء كساهم وان شاء حرر رقبة ولو عين شيئا من ذلك قصدا لم يصح وانما يصح ضرورة فعله لما قلنا ومن حكمه ان التأخير عن الوقت يوجب الفوات لذهاب شرط الاداء ومن حكم كونه ظرفا للواجب انه لا ينفى غيره لانه مشروع افعالا معلومة فى ذمة من عليه فبقى الوقت خاليا وبقيت منافعه على حقه فلم ينف غيرها من الصلوات

ومن حكمه ان النية شرط ليصير ماله مصروفا الى ماعليه ومن ﴿٢٣٠﴾ حكمه ان تعيين النية شرط لان المشروع لما تعدد لم يصر مذكورا بالاسم المطلق الاعند تعيين الوصف ومن حكمه انه لما لزمه التعيين لما قلنا لم يسقط بضيق وقت الاداء لان التوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد واما النوع الثانى من الموقتة فما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان وانما قلنا انه معيار له لانه قدر وعرف به وسبب له وذلك شهود جزء من الشهر لما نذكر فى باب السبب ان شاء الله ومن حكمه ان غيره صار منفيا لان الشرع لما اوجب شغل المعيار به وهو واحد فاذا ثبت له وصف انتفى غيره كالمكيل والموزون فى معياره فانتفى غيره لكونه غير مشروع قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ولما لم يبق غيره مشروعا لم يجز اداء الواجب فيه من المسافر لان شرع الصوم فيه عام الاترى ان صوم المسافر عن الفرض يجزيه فيثبت انه مشروع فى حقه الا انه

المال كذا هذا * وكذلك من اجر نفسه لخياطة الثوب ملك ان يخيط ثوبا اخر لان الواجب فعل الخياطة وذلك لا ينافى فعلا آخر كذا هنا قوله (النية شرط ليصير ماله مصروفا الى ماعليه) اى ليصير المنافع التى هى مملوكة له صالحة لاداء الفرض وغيره مصروفة الى ماعليه * ولا يقال هذا تفسير القضاء لان القضاء صرف ماله من المشروع بعد فوات الوقت الى ماعليه وهذا صرف المنافع فى الوقت الى ماعليه * ثم لابد من تعيين النية وهو ان تعين فرض الوقت لتعدد المشروع فى هذا الوقت * ولم يصر مذكورا بالاسم المطلق بان يقول نويت ان اصلى الاعند تعيين الوصف بان يقول بلسانه نويت ان اصلى فرض الظهر او يقصد بقلبه ذلك وذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض والاصح انه شرط ولا يسقط هذا الشرط بضيق الوقت لانه من العوارض وهى لا تعارض الاصل كالعصمة الثابتة بالاسلام والدار لا تسقط بعارض دخول دار الحرب حتى لو دخل مسلمان دار الحرب وقتل احدهما صاحبه يجب الدية لان الاصل وهو العصمة لم يبطل بهذا العارض فكذلك ههنا وجب التعيين باعتبار تعدد المشروع الذى ثبت بناء على توسع الوقت فلا يسقط بعارض ضيق الوقت الاترى ان التعدد باق فانه لو قضى فرضا آخر عند ضيق الوقت او ادى نفلا جاز ويجوز ان يكون المراد من العوارض النوم والاغماء ونحوهما اى لا يسقط هذا الشرط بان نام او اغمى عليه او نسى حتى ضاق الوقت لانها من العوارض * وكذلك لا يسقط بتقصير العباد بالطريق الاولى لان التقصير لا يصلح سببا لسقوط الحق قوله (وانما قلنا انه معيار) اى الوقت معيار * لانه قدر اى لان الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بنقصانه كالمكيل بالكيل * وعرف به اى الصوم عرف بالوقت فقيل الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية باذن صاحب الشرع فاذا دخل الوقت وهو النهار فى تعريفه لا يوجد بدونه فكان مقدرا به وكان الوقت معيارا له ضرورة * ويجوز ان يكون عرف من المعرفة ويكون تأكيدا لقدر اى قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معيارا له * وسبب له عطف على معيار اى الوقت سبب للصوم كما يعرف فى موضعه * ومن حكمه اى حكم هذا النوع * شغل المعيار به اى بهذا الواجب الموقت به * وهو اى المعيار واحد والواو للحال فاذا ثبت له اى للمعيار وصف وهو كونه مشغولا بواجب يعنى المعيار واحد فاذا صار معيارا للفرض لا يسع فيه غيره مع قيام الفرض فيه فكان من ضرورة تعين الفرض انتفاء غيره لانه لا يتصور اداء صومين بامساك واحد ولا يتصور فى هذا الوقت الا امساك واحد وهو لا يفضل عن المستحق فلا يكون غيره مشروعا فيه ولا يتصور الاداء شرعا كذا قاله شمس الائمة رحمه الله * وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر اذا نوى واجبا اخر فى رمضان او تطوعا او اطلق النية وقع عن فرض رمضان لان شرع الصوم عام فى حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق فى حق المسافر كما تحقق فى حق المقيم ولهذا لو صام عن فرض الوقت يجزيه وقد بينا ان شرعه ينفى شرعية

الغير فثبت ان غير فرض الوقت لم يبق مشروعا فى حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال * وقوله رخص له ان يدعه بالفطر معناه ان الترخص مختص بالفطر دون غيره فلو جوزنا له الصوم لا عن فرض الوقت صار مترخصا بما لم يجعل الشرع له ذلك فكان هذا نصب المشروع للشرع لا انقياد للشرع كذا ذكر الشيخ فى شرح التقويم * فانعدم فعله اى اداؤه الواجب الاخر او التطوع * لعدم مانواه اى لعدمه فى نفسه شرعا كالصوم فى الليل * وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا نوى عن واجب اخر يقع عما نوى لان الوجوب وان كان ثابتا فى حق المسافر لوجود سببه وهو شهود الشهر الا ان الشرع اثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر الذى هو محل المشاق ومعنى الترخص ان يدع مشروع الوقت بالميل الى الاخف فاذا اشتغل بواجب اخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته اخف عليه من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لا يكون مؤاخذا بفرض الوقت ويكون مؤاخذا بذلك الواجب * ولما جاز له الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى قوله (ولهذا صح اداؤه) وهذا عند جمهور الفقهاء واكثر الصحابة رضى الله تعالى عنهم * وعند اصحاب الظواهر لا يجوز وهو مروى عن ابن عمر وابى هريرة رضى الله تعالى عنهم لان الوجوب فى حقه مضاف الى عدة من ايام اخر فصار هذا الوقت فى حقه كالشهر فى حق المقيم فلا يجوز الاداء قبله وقال صلى الله عليه وسلم * الصائم فى السفر كالمفطر فى الحضر * وقال * ليس من البر الصيام فى السفر * وتمسك الجمهور بقوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * وهذا يعم المسافر والمقيم ثم قوله عز ذكره * ومن كان مريضا او على سفر * لبيان الترخص بالفطر فينفى به وجوب الاداء لا جوازه * وفى حديث انس رضى الله عنه قال سافرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا الصائم ومنا المفطر لا يعيب البعض على البعض والاخبار فى هذا كثيرة * وتأويل حديثهم اذا كان يجهده الصوم حتى يخاف عليه الهلاك على ماروى انه عليه السلام مر برجل مغشى عليه قد اجتمع عليه الناس وقد ظلل عليه فسئل عن حاله فقيل انه صائم فقال * ليس من البر الصيام فى السفر * يعنى لمن هذا حاله كذا فى المبسوط قوله (بلا توقف) احتراز عن اداء الصلوة فى اول الوقت على قول بعض مشايخنا العراقيين فانه موقوف على مايظهر من حال المؤدى فى اخر الوقت عندهم لان السبب هو الجزء الاخير عندهم * واحتراز عن اداء الزكوة فى اول الحول فانه موقوف على كمال النصاب فى اخر الحول حتى لو هلك النصاب كان له ان يسترد من الساعى ان كان قائما الا ان اصل السبب وان وجد فى اول الحول الا ان وصفه وهو النماء لم يوجد فلوجود اصل السبب قلنا بالجواز ولفوات وصفه قلنا بالتوقف وههنا السبب وهو شهود الشهر ثابت فى حق الجميع بصفة الكمال فيصح الاداء بلا توقف كاداء الحج من الفقير لكمال سببه وهو البيت * ويجوز ان يكون معناه بلا تردد وشك قوله (وصار كونه ناسخا لغيره)

رخص له ان يدعه بالفطر وهذا لا يجعل غير الفرض مشروعا فانعدم فعله لعدم مانواه وكذلك على قولهما اذا نوى النفل او اطلق النية وكذلك المريض فى هذا كله وقال ابو حنيفة رحمه الله الوجوب واقع على المسافر ولهذا صح اداؤه بلا توقف الا انه رخص له الترك قضاء لحقه وتخفيفا عليه فلما ساغ له الترخص بما يرجع الى مصالح بدنه ففيما يرجع الى مصالح دينه وهو قضاء ماعليه من الدين اولى وصار كونه ناسخا لغيره متعلقا باعراضه عن جهة الرخصة وتمسكه بالعزيمة

جواب عن قولهما ان شرع الصوم لما ثبت فى حقه لم يبق غيره مشروعا اى صار كون صوم
رمضان ناسخا لغيره من الصيامات متعلقا باعراضه عن الرخصة وتمسكه بالعزيمة * فاذا لم
يفعل اى لم يعرض عن الرخصة لما ذكرنا * بقى اى غير صوم الوقت مشروعا لان المعلق
بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فصح اداؤه وهذا الطريق يوجب انه اذا نوى النفل يقع
عن فرض الوقت كما روى ابن سماعة عنه وهو الاصح لانه لا يمكن اثبات معنى الرخصة بهذه
النية اذ هو يتجشم للحال مرارة الجوع ويلزمه قضاء فرض الوقت فى الثانى ولا فائدة فى النفل
الا الثواب وهو فى فرض الوقت اكثر فكان هذا ميلا الى الاثقل لا الى الاخف واذا لم
يثبت الترخص بقى صوم الوقت مشروعا فيتأدى بنية النفل كما فى حق المقيم * وروى الحسن
عن ابى حنيفه رحمهما الله انه يقع عما نوى لان انتفاء شرعية النفل ليس من حكم الوجوب
واستحقاق الاداء بمنافعه فان ذلك موجود فى الواجب الموسع بل من حكم تعين هذا الزمان
لاداء الفرض ولا تعين فى حق المسافر لانه مخير بين الاداء فيه والتاخير الى عدة من ايام اخر
فلا ينتفى صحة اداء صوم اخر منه بهذا الامساك كذا ذكر الامام السرخسى وذكر القاضى الامام
ابو زيد ان الله تعالى امر المسافر ابتداء بصوم العدة من غير شرط الترخص بالفطر فتأجل
وجوب الصوم فى حقه بالاضافة كمن نذر ان يصوم رجب وهو فى غير رجب لا يجب الصوم
عليه فى الحال فلم يبق فى حقه رمضان فرضا الان يعجله ولما نوى صوما اخر ما عجله فبقى
رمضان فى حقه كشعبان ما لم يعجل الفرض فيصح منه اداء النفل وغيره * تبين بهذا انه مترخص
باداء النفل ايضا كما انه مترخص باداء فرض اخر وان ترخصه لا يبطل الا بصوم الوقت *
واما اذا اطلق النية فعلى الرواية التى لا يصح نية النفل لا شك انه يقع عن رمضان لان بنية
النفل لما وقع عن صوم الوقت مع انها لا تحتمل الفرض فبالنية المطلقة التى تحتمله اولى ان
يقع عنه * وعلى الرواية التى يقع بنية النفل عن النفل قيل اذا اطلق النية لا يقع عن الفرض
لان رمضان لما صار فى حقه كشعبان حتى قبل سائر انواع الصيام لا بد من تعيين النية كما فى
الظهر المضيق * ولان المطلق يحتمل النفل والفرض والوقت يقبلهما فكان الحمل على النفل
الذى هو ادنى اولى كما فى خارج رمضان والصحيح انه يقع عن فرض الوقت على جميع
الروايات لان الترخص وترك العزيمة وهى صوم الوقت لا يثبت بهذه النية لانه انما يثبت بنية
واجب اخر او بنية صريح النفل على رواية الحسن وهذه النية لا تحتمل واجبا اخر غير
فرض الوقت لانه لا يتأدى بمثل هذه النية فى غير رمضان ففيه اولى وليست بنية صريح النفل
ايضا بل هى تحتمله كما تحتمل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخص التحق بالمقيم فاطلاق النية
منه ينصرف الى صوم الوقت * وصار الحاصل ان الرخصة عنده متعلقة بالفطر وما فى
معناه من ترفيه يرجع اليه وعندهما هى متعلقة بالفطر لا غير قوله (اما المريض فالصحيح
عندنا) الى اخره * احترز به عما روى ابو الحسن الكرخى رحمه الله ان الجواب فى المريض
والمسافر سواء على قول ابى حنيفة رحمه الله وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهرزاده

واذا لم يفعل بقى
مشروعا فصح اداؤه
ولان الاداء غير
مطلوب منه فى سفره
فصار هذا الوقت فى
حق تسليم ما عليه بمنزلة
شعبان فقبل سائر
الصيامات والطريق
الاول يوجب ان لا
يصح النفل بل يقع
عن الفرض والثانى
يوجب ان يصح وفيه
روايتان عنه واما اذا
اطلق النية فالصحيح
ان يقع عن رمضان
لان الترخص والترك
لا يتحقق بهذه العزيمة
واما المريض فان
الصحيح عندنا فيه ان
يقع صومه بكل حال
عن الفرض لان
رخصته متعلقة بحقيقة
العجز فيظهر بنفس
الصوم فوات شرط
الرخصة فيلحق
بالصحيح

رحمه الله فقال واذا كان مريضا او مسافرا فصام رمضان بنية واجب اخر فعند ابى حنيفة يصير
صائما عما نوى ولو صام بنية التطوع ففى ظاهر الرواية انه يصير صائما عن رمضان
وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يصير صائما عما نوى * وهو اختيار شيخ
الاسلام صاحب الهداية والقاضى الامام فخر الدين والامام ظهير الدين الولوالجى
والقاضى الامام ظهير الدين البخارى والشيخ الكبير ابى الفضل الكرمانى رحمهم الله فقد ذكر
ابو الفضل فى الايضاح وكان مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح
والصحيح انهما يتساويان قال وقد روى ابو يوسف عن ابى حنيفة رحمهما الله نصا انه اذا نوى
التطوع يقع عن التطوع * وما ذكرههنا اختيار المصنف وشمس الائمة ومن تابعهما * قلت
وكشف هذا ان الرخصة لا تتعلق بنفس المرض باجماع بين الفقهاء ولا يعبأ فيه بقول مخالفيهم
وذلك لان المرض متنوع نوع منه ما يضربه الصوم نحو الحميات المطبقة ووجع الرأس والعين
وغيرها ونوع منه ما لا يضربه الصوم كالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والترخص
انما ثبت للحاجة الى دفع المشقة والضرر ترفيها فمن البعيد ان يثبت فيما لا حاجة فيه الى دفع
ضرر فلذلك شرط كونه مفضيا الى الحرج بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال فتعلق
الترخص بنفس السفر واقيم السفر مقام المشقة لما عرف * ثم عندنا يثبت الترخص بخوف
ازدياد المرض كما يثبت بحقيقة العجز لا خلاف فيه بين اصحابنا فان من ازداد وجعه او حماه بالصوم
يباح له الفطر وان لم يعجز عن الصوم ولم يرو عن احد من اصحابنا خلاف ذلك فهذا المريض ان تحمل
زيادة المرض وصام عن واجب آخر لا شك انه يقع عما نوى عند ابى حنيفة اذ لا فرق بينه وبين المسافر
بوجه فعلى هذا لا يستقيم الفرق الذى ذكره صاحب الكتاب الا بتأويل وهو ان المرض لما تنوع
كما ذكرنا تعلق الترخص فى النوع الاول وهو الذى يضربه الصوم بخوف ازدياد المرض ولم
يشترط فيه العجز الحقيقى دفعا للحرج وتعلق فى النوع الثانى بحقيقة العجز لانه وان لم يضربه الصوم
لكن لما آل امر المريض الى الضعف الذى يعجزه عن الصوم لا بد من ان يثبت له الترخص
دفعا للهلاك عن نفسه كما يثبت بالاكراه اذ معنى العجز انه لو صام لهلك غالبا فاذا صام هذا المريض
عن واجب اخر ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا ولم يثبت له الترخص فيقع عن فرض
الوقت * فظهر ان مراد الشيخ ابى الحسن من قوله الجواب فى المريض والمسافر سواء المريض
الذى اضربه الصوم وتعلق ترخصه بازدياد المرض * ومراد المصنف من قوله ان رخصته
متعلقة بحقيقة العجز المريض الذى لم يضربه الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز * وقوله فان
الصحيح عندنا كذا اراد به نفسه وانما قال هذا لان رواية الشيخ ابى الحسن ان الجواب فى
المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة لو اجريت على ظاهرها وعمومها من غير تأويل
لاوجبت تعميم الحكم فى حق كل مريض كعمومه فى حق المسافر وذلك فاسد فالشيخ نظر الى
عمومها الظاهرى واشار الى الفساد بقوله فان الصحيح عندنا كذا * يوضح ما ذكرنا ما قال شمس
الائمة فى المبسوط فاما المريض اذا نوى واجبا آخر فالصحيح انه يقع صومه من رمضان لان
اباحة الفطر له عند العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر *

فاما المسافر فيستوجب
الرخصة بعجز مقدر
بقيام سببه وهو
السفر فلا يظهر بنفس
الصوم فوات شرط
الرخصة فلا يبطل
الترخص فيتعدى
حينئذ

ثم قال وذكر ابو الحسن الكرخى رحمه الله ان الجواب فى المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة وهو سهو او مأول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه زيادة المرض فهذا يدلك بادنى تأمل على صحة ماذكرنا والله اعلم قوله (بطريق التنبية) التنبيه الاعلام يعنى جواز الترخص بالفطر لحاجته الدنياوية تنبيه على جوازه باداء الصوم لحاجته الدينية بالطريق الاولى لانه اهم * فيتعدى الترخص او الحكم من الفطر الى الصوم الواجب للحاجة بالقياس او بالدلالة قوله (ولماصار متعينا) الى آخره الصحيح المقيم اذا امسك فى نهار رمضان ولم يحضره النية لم يكن صائما عندنا وقال زفر رحمه الله يخرج به عن عهدة الامر لان الامر بالفعل متى تعلق بمحل بعينه اخذ حكم العين المستحق فعلى اى وصف وجد وقع عن جهة المأموربه كالامر برد المغصوب والودايع لما كان متعلقا بمحل بعينه فعلى اى وجه اوقع الفعل لايقع الاعن الجهة المستحقة عليه * وكالامر باداء الزكوة لما تعلق بمحل عين وهو النصاب كان الصرف الى الفقير واقعا عن الجهة المستحقة حتى لو وهب النصاب من الفقير من غير نية يخرج عن العهدة وكما لو استأجر انسانا ليخيط له ثوبا كان الفعل الواقع فيه من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء الواجب بالعقد * والفقه الجامع للكل انه لما اخذ تعلقا بمحل عين كان متعينا على اعتبار الوجود فاذا وجد وقع عنه وان كان دينا باعتبار ذاته على معنى انه يجب ايجاده * ولنا حرفان * احدهما ان الواجب فى الذمة امر العبد بتحصيله وايجاده فى وقت عين والايجاد بصورته ومعناه وصورته الامساك ومعناه كونه عبادة وهذا المعنى لا يحصل الا بالعزيمة ولم توجد فلا يقع عن الجهة المستحقة وان تعين له بخلاف هبة النصاب لان الاخراج تم بصورته ومعناه وكذا الفعل فى الاجارة تم بصورته ومعناه * والثانى وهو المذكور فى الكتاب ان منافعه مع تعين الوقت للفرض واستحقاق الصوم عليه بقيت على ملكه ونعنى بها الصلاحية التى يتمكن بها من اداء العبادة او غيرها وهو مأمور بان يؤدى بها ما هو مستحق عليه من العبادة وذلك باداء يكون منه عن اختيار فلا يتحقق ذلك بدون العزيمة لانه مالم يعزم لايكون صار فاماله الى ما هو مستحق عليه ولا يحصل ذلك بعدم العزيمة لان العدم ليس بشئ ولا يقال الامساك وجد منه اختيارا فلا حاجة الى النية ليحصل الاختيار * لانا نقول انما شرطنا الاختيار فى صرف هذا الفعل عن العادة الى العبادة ولا يحصل ذلك بدون النية وانما لايمكنه صرف منافعه الى اداء صوم اخر لانه غير مشروع لا لان المنافع مستحقة عليه كما لا يمكنه ذلك فى الليل وهذا بخلاف الاخير فان المستحق منافعه ان كان اجيرا وحدا والوصف الذى يحدث فى الثوب ان كان اجيرا مشتركا فيه وذلك لايتوقف على عزم يكون منه وبخلاف الزكوة فان المستحق صرف جزء من المال الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى وقد تحقق ذلك فالهبة صارت عبارة عن الصدقة فى حقه مجازا لان المبتغى بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف اليه كما ان الصدقة على الغنى صارت عبارة عن الهبة حتى ملك المتصدق الرجوع بدلالة فى المحل * قال شمس الائمة فى المبسوط وفى مسئلة هبة النصاب معنى القصد حصل

يتصور من الامساك فى هذا الوقت مستحقا على الفاعل فيقع للمستحق بكل حال كصاحب النصاب اذا وهبه من الفقير بعد الحول وكاجير الوحد يستحق منافعه قلنا ليس التعيين باستحقاق لمنافع العبد لان ذلك لايصلح قربة وانما القربة فعل يفعله العبد عن اختيار بلا جبر بل الشرع لم يشرع فى هذا الوقت مما يتصور فيه الامساك قربة الا واحداً فانعدم غير الفرض الوقتى لعدم كونه مشروعا لا باستحقاق منافعه كما ينعدم فى الليل اصلا ولا استحقاق ثمه فاذا بقيت المنافع له لم يكن بد من التعيين ولم يوجد لان عدم العزيمة ليس بشئ بخلاف هبة النصاب لانه عبادة تصلح مجازا عن الصدقة استحسانا وقال الشافعى رحمه الله

(باختيار)

باختيار المحل ومعنى القربة حصل لحاجة المحل الا ترى ان من وهب لفقير شيئا لا يملك الرجوع فيه لحصول الثواب له * فالحاصل ان الخصم نظر الى الامساك فقال هو الواجب لا غير وجعل تأثير النية فى تحصيل الايقاع عن الجهة المستحقة ولا حاجة الى ذلك اذا تعلق بمحل عين ونحن جعلنا تأثيرها فى تحصيل معنى الامساك وهو كونه عبادة ووقفنا الحصول على وجود المعنى كما وقفنا على حصول الصورة او جعلنا تأثيرها فى تحقيق معنى الاختيار الذى هو شرط فى تحصيل العبادة ثم بعد حصول المعنى او حصول اداء العبادة عن اختيار اعرضنا عن تعيين النية كما نذكره مع الشافعى رحمة الله عليه * وكان ابو الحسن الكرخى رحمه الله ينكر هذا المذهب لزفر ويقول المذهب عنده ان صوم جميع الشهر يتأدى بنية واحدة كما هو قول مالك رحمه الله * وهذا الاختلاف الذى ذكرنا فى الصحيح المقيم فاما المريض او المسافر فلا خلاف انه لايكون صائما مالم ينو * والفرق لزفر رحمه الله ان الاداء غير مستحق عليه فى هذا الوقت فلا يتعين الا بنيته بخلاف الصحيح المقيم وقلنا انما يشترط النية ليصير الفعل قربة وفى هذا المسافر والمقيم سواء كذا فى المبسوط * وقوله كصاحب النصاب اداء وهبة من الفقير بعد الحول انما يستقيم مقيسا عليه لزفر اذا لم يحصل للفقير غنى بهذه الهبة بان كان مديونا او وهبه متفرقا فاما اذا لم يكن كذلك فلا لان ايتاء مأتى درهم الى الفقير بنية الزكوة لايصح عنده ولا يخرج به عن العهدة فما ظنك فى الهبة بدون نية الزكوة الا اذا اراد به الالزام على مذهب الخصم * مما يتصور فيه الامساك قربة اى من فرض الوقت والقضاء والمنذور والكفارة والنفل * الا واحدا وهو فرض الوقت * لم يكن بد من التعيين اى تعيين المنافع للعبادة * لانه عبارة اى عقد الهبة عبارة والعبارة شئ فامكن ان يجعل مجازا عن الصدقة بخلاف عدم العزيمة فانه ليس بشئ قوله (لما بقيت منافعه) الى اخره يصح صوم رمضان بنية التطوع ونية واجب اخر ونية الصوم مطلقا عن الصحيح المقيم وقال الشافعى رحمه الله لايصح عن احد بنية ما الا بنية فرض رمضان لان منافعه لما بقيت على ملكه وجب التعيين اى تعيين الجهة لانه لا يتحقق صرف ماله الى مشروع الوقت مالم يعينه فى عزيمته وهذا لان الصوم متنوع فى اوصافه فرضا ونفلا كاصل الامساك متنوع الى عادة وعبادة ومعنى العبادة معتبر فى الوصف كما هو معتبر فى الاصل فانه مأمور به ويحصل به زيادة ثواب ويستحق تاركه زيادة تغليظ فى العقاب فكان الوصف بنفسه عبادة كاصل الصوم ومن الممتنع حصول عبادة لا عن اختيار من العبد فكما شرطت العزيمة للاصل نفيا للجبر فكذلك يشترط للوصف لهذا المعنى كما فى الصلوة * ولا يقال تعين المحل لقبول المشروع دون غيره قد اغنى عن تعيين الوصف * لانا نقول تعيين الوصف واجب على العبد ليقع عن اختيار ولا يغنى تعين المحل عن ذلك شيئا اذ نحن ما اعتبرنا النية للتمييز حتى يسقط اعتبار التميز بالنية بتعين المحل وانما اعتبرت للتحصيل على ما حققنا * ولا يلزم عليه حجة الفرض حيث يتأدى بمطلق النية بالاجماع وبنية النفل عندى لانه ثبت بخلاف القياس بدلالة النص وهو ماروى عن النبى

لما كانت منافعه بقيت على ملكه وجب التعيين حتى يصير مختار الامجبورا ولو وضعنا عنه تعيين الجهة لصار مجبوراً فى صفة العبادة وخلا معنى العبادة عن الاقبال والعزيمة وقلنا الامر على ماقلت الا انه لما اتحد المشروع فى هذا الوقت تعين فى زمانه فاصيب بمطلق الاسم ولم يفقد بالخطاء فى الوصف كالمتعين فى مكانه فصار جوازه بهذه النية على انه تعيين لا على ان التعيين عنه موضوع فكان هذا منا قولا بموجب العلة وقال الشافعى رحمه الله

عليه السلام انه رأى رجلا يلبى عن شبرمة فقال ومن شبرمة فقال اخ لى او صديق لى فقال
احججت عن نفسك قال لا فقال عليه السلام حج عن نفسك ثم عن شبرمة فامر بالحج لنفسه
باحرام انعقد لغيره فجوزنا عن الفرض بنية النفل ايضا دلالة * ولا يمكن الحاق الصوم بالحج
لان امر الحج عظيم الخطر لما يحتاج فيه الى زيادة مشقة وليس الصوم فى معناه * ولكننا
نقول الامر على ما قلت اى لا بد للوصف من التحصيل بالنية نفيا للجبر كما لا بد للاصل منه الا
ان النية الموجودة شاملة للاصل والوصف وبيانه انا اجمعنا على ان الشرط هو نية الصوم
المشروع فيه حتى اذا نوى بهذا الوصف اجزأه وان لم ينو فرضا وهو بنية اصل الصوم
نوى مشروع الوقت لان المشروع فيه واحد وهو الفرض بلا خلاف بيننا وبين الشافعى
والواحد فى مكان او زمان ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسمه العلم فان زيدا لو نودى
يا انسان او يا رجل وهو منفرد فى الدار كان كما قيل يا زيد فكذا فيما نحن فيه الامساك قد وجد
بصورته ومعناه لانه نوى الصوم وهو واحد فيتناوله مطلق الاسم وهو معنى قول علمائنا
رحمهم الله انه صوم عين فيتأدى بمطلق النية كالنفل فى غير رمضان فانه لا صوم مع النفل
فى غير رمضان فى اصل الشرع وانما يوجد غيره بعوارض * وكذلك اذا نوى النفل
لان الموصوف بانه نفل غير مشروع فلغت نية النفل وبقيت نية الصوم فصار كما لو نوى
الصوم مطلقا بمنزلة ما اذا نوى الفرض فى غير رمضان ولا فرض عليه يكون نفلا لان الوصف
لغا فبقى مطلق النية ﴿ فان قيل ﴾ الواحد فى المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان موجودا
وههنا الصوم معدوم يوجد بتحصيله فكيف ينال المعدوم باسم جنسه ﴿ قلنا كونه معدوما لم
يمنع ان ينال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع فى الوقت فكذلك باسم جنسه لان اسم
جنسه اسمه كما ان اسم نوعه اسمه ﴿ فان قيل ﴾ لو سلمنا انه يتأدى بمطلق النية لا نسلم انه يتأدى
بنية التطوع او بنية القضاء وغيره لان المتوحد فى المكان ينال باسمه ولا ينال باسم غيره فان زيدا
لا ينال باسم عمرو وان كان ينال باسم انسان ورجل * كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض
لانه ترك الثقيل الى الخفيف فانه لو افطر فى النفل او فى القضاء لا يلزمه الكفارة فلا يمكن ان
يجعل مع الاعراض عنه مقبلا عليه لتضاد بينهما * يوضحه انه لو اعتقد المشروع فى هذا الوقت انه
نفل يكفر فكيف يجوز ان يصير ناويا للصوم المشروع بنية النفل ﴿ قلنا ﴾ انه قد نوى اصل الصوم
ووصفه والوقت لا يقبل وصفه فلغت نية الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة
بطلان الوصف بطلان الاصل لان قوام الاصل ليس بالوصف واصل الصوم جنسه لا اسم
غيره بخلاف عمرو فانه ليس باسم جنس اصلا والاعراض انما ثبت فى ضمن نية النفل وقد لغت
بالاتفاق فيلغو ما فى ضمنها * ونظيره الحج على مذهبه * وبه يبطل قوله انه لو اعتقد فيه انه نفل
يكفر * وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله فى طريقته ان الفريضة اسم لفعل الزمه الله تعالى
وبين مقداره واظهر لنا الزامه ذلك الفعل بطريق لا ريبة فيه فلولا الالزام الظاهر لما سمى
الفعل فريضة * والعبادة اسم لكل ما يحصل على طريق الاخلاص لله تعالى على وجه لا يبقى فيه

لغيره شركة ولهذا كانت العبادة مشروعة بخلاف هوى النفس لانها لو كانت على موافقة
الهوى لتسارع اليها المكلفون لما فيها من داعية الهوى واستلذاذ النفس لذلك فيتحقق فيها
الشركة فيزول معنى الاخلاص فكانت العبادة اسما للفعل لا لعينه بل لوجود فعل آخر
من الفاعل وهو الاخلاص وهو يحصل بالنية وهى ان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى
وحده فاذا وجد القصد ههنا كان الامساك عبادة فبعد ذلك اتسامه بسمة الفرضية لن يتعلق
بفعل يوجد من العبد بل يتعلق بوجود الالزام من الله تعالى على طريق ظهر ثبوته بيقين وقد
تحقق ذلك فى هذا اليوم بعينه فيتسم هذه العبادة بهذه السمة شاء العبد او لم يشأ كالمولود
اذا ولد وقد كانت امه ولدت قبله آخر يتسم هذا بسمة الاخوة لوجود من يقابله فكذا هذا *
غير ان من نوى نفلا او واجبا آخر ظن ان لا امر بتحصيل عبادة الصوم فى هذا اليوم وان العبادة
وان حصلت وحصل الامساك لله تعالى لم يتسم بسمة الفرض لزوال الامر بالامساك المعين
فى هذا اليوم وهذا الظن منه فاسد كما ظن ان هذا المولود لا يسمى اخا لان امه ما ولدت قبله
وقد كانت ولدت كان الظن باطلا والاثم ثابتا كذا هذا * قال وعن هذا قال بعض مشايخنا
ان هذه المسئلة مصورة فى اليوم الاول من شهر رمضان اذا شك انسان فيه وشرع بهذه
النيات ثم تبين ان هذا اليوم من شهر رمضان حتى يكون هذا الظن معفوا فاما لو وجد فى
غيره من الايام فيخشى عليه الكفر لانه ظن ان لا امر بالامساك فى هذا اليوم المعين بتعيين
الله تعالى للامساك ومثل هذا الظن يخشى منه الكفر * ثم قال فى آخر هذه المسئلة ومن وقف على
ما ذكرنا عرف حيد الخصوم عن سنن الصواب بتعلقهم فى المسئلة بقوله عليه السلام * الاعمال
بالنيات وانما لامرئ ما نوى * فانا سلمنا ان العمل لن يصير عبادة بدون النية لكن وجدت النية
فى المتنازع فيه وانما الخصم هو الذى ترك العمل بالجبر حيث اخرج عمله المقرون بالاخلاص
عن ان يكون عبادة وكذا قوله عليه السلام * ولكل امرئ ما نوى * يقتضى جواز الصوم لوجود
النية ثم يكون الصوم فرض الوقت لوجود الالزام من الله تعالى على وجه توقف عليه بطريق لا
شبهة فيه والله اعلم قوله (لما وجب التعيين شرطا بالاجماع) اى وجب تعيين مشروع الوقت باتفاق
بيننا اما بتعيين الوصف كما قلت او بتعيين الاصل كما قلتم وجب ان يشترط من اوله فاذا صام بنية من
النهار لا يجزيه لان الصوم واجب عليه فى جميع النهار ولا يوجد ذلك الا بالنية فاذا خلا اوله عن
النية فسد لفقد شرط ولا وجه الى تصحيحه باعمال النية المتأخرة فى الماضى بطريق الالحاق باول
النهار لان العزم اثره فى المستقبل من حيث تحقيقه وايجاده دون تصحيح الماضى لانه خرج عن
يده ولم يبق قادرا ولا وجه لاعتباره فى الاكثر واقامته مقام الكل لانه امر يرده الحقيقة لانه
مأمور بالكل ولم يوجد فاتر اله موجدا فى الكل بالايجاد فى البعض خلاف الحقيقة الا ترى انه لا
يكتفى بالامساك فى الاكثر ولا يقام مقام الكل فكذا فى اعتبار النية التى بها يوجد معنى الصوم واذا
فسد اوله بعدم العزيمة وانه غير متجزئ فسد الباقى ضرورة عدم التجزى * ولا يقال لما صح
الباقى بوجود العزيمة فيه صح الكل ضرورة عدم التجزى ايضا * لانا نقول ترجيح الفساد فى باب
العبادة اولى لانه اقرب الى الاحتياط اذ فيه الخروج عن العهدة بيقين * فهذا معنى قوله ووجب

لما وجب التعيين
شرطا بالاجماع
وجب من اوله لان
اول اجزائه فعل
مفتقر الى العزيمة فاذا
تراخى بطل فاذا
اعترضت العزيمة
من بعد لم يؤثر فى
الماضى بوجه لان
اخلاص العبد فيما قد
عمله لا يتحقق وانما
هو لما لم يعمله بعد
فاذا فسد ذلك الجزء
فسد الباقى لانه لا
يتجزى ووجب
ترجيح جانب الفساد
احتياطا

ترجيح الفساد احتياطا * ولا يلزم عليه النفل فانه يجوز بنية من النهار بالاجماع لانه غير مقدر شرعا فيمكن ان يجعل صائما من حين نوى لما بينه قوله (وهذا بخلاف التقديم) اى تأخير النية عن اول الامساكات يخالف تقديمها عليه حيث جاز التقديم مع ان النية لم تقترن باوله ايضا ولم يجز التأخير * والفرق ان التقديم واقع على جملة الامساك يعنى انه قد عزم فى الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب فصحت النية بوضعها من حيث كونها عزما فى المستقبل ولم يعترض عليه اى على ماقدم من النية ما يبطله لانه لم يوجد مايضاده من ترك العزيمة والافطار بعد الصبح * والاكل والشرب والمواقعة فى الليل لا ينافى العزيمة المتقدمة بالاجماع لان من شرط المنافاة اتحاد المحل والليل ليس بمحل للصوم اصلا فالاكل ومايشبهه لا ينافى عزيمته فاذا لم يبطل يحكم ببقائها الى حين الشروع لتعذر اعتبارها مقترنة بحالة الشروع ولهذا عم الجواز انواع الصيامات من القضاء وغيره فاما المتأخر فلا يتصور تقديمه اصلا فلا يمكن الحكم به لان الشئ انما يقدر حكما اذا تصور حقيقة * وهذا كالنية فى اول الصلوة جعلت باقية حكما الى اخر الصلوة اما النية الموجودة فى خلال الصلوة فلا يحكم باقترانها باول الصلوة للتعذر كذا هنا * ثم استوضح الشيخ ماذكر من الفرق بمسئلتين فقال الاترى ان النية بعد نصف النهار لا تصح ولو جاز الحكم باقتران هذه النية باول الامساك كما جاز فى المتقدمة لما اختلف الحكم بين اول النهار واخره كما لم يختلف الحكم هناك بين اول الليل واخره * والاترى ان فى الصوم الدين وجب الفصل بين هذين الوجهين اى بين تقديم النية وتأخيرها حيث جاز التقديم ولم يجز التأخير بالاجماع فكذلك ههنا لانه اقوى من سائر الصيامات فان الافطار فيه يوجب الكفارة دون غيره * وعندنا اذا صام فى رمضان بنية قبل انتصاف النهار يجزيه واختلف فى ذلك طريق اصحابنا فمنهم من سوى بينه وبين النفل فى الجواز ومنهم من سوى بين تقديم النية وتأخيرها وهذا هو المذكور فى الكتاب فنتكلم عليه فنقول لما كانت النية شرطا ينبغى ان يكون شرطا على وجه لايؤدى الى فوات المشروط ولهذا لم يشترط مقارنتها بجميع اجزآء العبادة فى جميع العبادات ولا بالجزء الاول فى باب الصوم لامتناع تحصيلها وتعذر تحصيلها على وجه يفوت فى الاعم الاغلب فلم يكن بد من تجويز التقديم ليحصل التكليف بقدر الوسع والتأخير يساوى التقديم فى هذا المعنى لانا لو لم نجوز التأخير يؤدى الى التفويت لان الانسان قد ينشئ النية من الليل وهو امر غالب وقد يشتبه عليه رأس الشهر وهو ايضا امر معتاد وقد تطهر المرأة عن الحيض ولا تشعر الا بعد انفجار الصبح وكذا الصبى قد يبلغ فى الليل ولا يعلم بذلك الا بعد الانتباه وكذا الكافر قد يسلم فى الليل ولا يعلم بوجوب الصوم عليه الا عند وجود النهار واذا ثبت المساواة بينهما فى الحاجة وجب الحاق التأخير بالتقديم لئلا يؤدى الى فوات الصوم ﴿ فان قيل ﴾ لا مساواة بين الحاجتين لان الحاجة الى جواز التقديم عامة فى حق جميع المكلفين والى جواز التأخير خاصة فى حق البعض ثابتة فى بعض الاوقات واحكام الشرع مبنية على ماعليه احوال الدهماء لا على ما يبتلى به الاشخاص الجزئية على ماعرف ولهذا لم يجعل مابعد الزوال محلا للنية وان كان يتصور بقاء الحايض النائمة والصبى المحتلم الى مابعد الزوال ولم يعتبر الحاجة الخاصة فكذا فيما نحن فيه * على

وهذا بخلاف التقديم لان التقديم واقع على جملة الامساك ولم يعترض عليه ما يبطله فبقى فاما المعترض فلا يحتمل التقدم الاترى ان النية بعد نصف النهار لا يصح والاترى ان فى الصوم الدين وجب الفصل بين هذين الوجهين

ان الجواز لو ثبت باعتبار هذه الحاجة لثبت فى حق من يتبت فى حقه الحاجة لا فى حق الكل لان ماثبت لحاجة عامة سقط فيه اعتبار الحاجة ووجب اجزاء الحكم فيه على الاطلاق وماثبت لحاجة خاصة اقتصر على موضعها لكونها عارضة وفى اعتبارها تغليب العارض على الاصل ولهذا لم يبق للحاجة عبرة فى الاجارة ونحوها وان شرعت لدفع الحوائج لكونها عامة واعتبرت فى جواز التيمم حتى اقتصر على من تحققت الحاجة فى حقه لكونها خاصة اذ الاصل وجود الماء وكون العوز والعدم فيه عارضا ﴿ قلنا ﴾ انا انما سوينا بين الاصل والفرع باعتبار اصل الحاجة لا باعتبار قدرها فنطلب المساواة فى اصل الحاجة لا فى قدرها وقد وجدت كما بينا فيفسد التفرقة بينهما بالدوام وعدمه وكذا بالخصوص والعموم اذ الخاصة منها فى موضعها كالعامة فى مواضعها والحاجة الى تجويز الصوم بالنية المتأخرة خاصة فيما شرع من الصوم فى وقت معين فاختص القول بالجواز فيه * وماذكر ان بناء الاحكام على ماعم وغلب دون ماشذ وندر كلام فى غير موضعه لان ذلك على ماذكر فيما كان من الخاص فى حيز الندرة فاما ماكان فى نفسه فى حد الكثرة فله العبرة وان كان غيره اكثر كعدم المآء اعتبر فى حق جواز التيمم شرعا وان كان الوجود هو الغالب لدخول العدم فى نفسه فى حد الكثرة وخروجه عن حد الندرة وههنا الاعذار فى حد الكثرة لكثرة جهاتها اذ من ضرورة كثرة الجهات كثرتها على ان الجهة لو لم تكن الا جهة النسيان لدخلت فى حد الكثرة لاستيلائه على طبع كل فرد من افراد الجنس فكيف وقد كثرت الجهات على ماسبق * وقولهم ماثبت باعتبار الحاجة القاصرة لم يعد موضعها قلنا فجوزوا فى موضع الحاجة وخالفونا فيما وراء ذلك لنبين لكم العذر فيما وراء محل الحاجة * على ان وجود النية من النهار فى حق من لا عذر له من نسيان او جهل غير متصور من حيث العادة بل يوجد منه النية اومايقوم مقامها فى الليل باكل زيادة من الطعام على المعتاد اوشرب زيادة شربه وان تصور ووجد فهو فى غاية الندرة فيلحق بالعدم * او نقول اذا تحقق فقد صار عاجزا عند انفجار الصبح عن تقديم النية فصار كالمعذورين * واذا حققت معنى المسئلة فاصغ لشرح مافى الكتاب * فقوله الحاجة الى النية لان يصير الامساك قربة معناه النية محتاج اليها لغيرها لا لذاتها فلا يجوز اثباتها على وجه يؤدى الى تفويت ذلك الغير * وهذا الامساك واحداى الكف الى اخر النهار ركن واحد ممتد بخلاف الصلوة فانها اركان * غير متجزئ صحة وفسادا حتى لو فسد جزء منه فسد الكل ولو حكم بصحة جزء بعدما تم يحكم بصحة الكل * وحاصل المعنى ان الصوم وان كان متركبا من جنس الامساك الدائم من اول اليوم الى اخره ولكن جعل جنس الامساك كله فى حق كونه صوما كشئ لايتجزأ لان الاشياء المتعددة اذا دخلت تحت خطاب واحد صارت كشئ واحد كما فى قوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * لما دخل جمع البدن تحت الخطاب صار كشئ واحد حتى جاز نقل البلة من موضع الى موضع ولا يجوز ذلك فى الوضوء لعدم هذا المعنى فكذلك ههنا لما دخلت الامساكات المتعددة فى قوله تعالى * ثم اتموا الصيام الى الليل * صارت كشئ واحد فلا يتجزأ صحة وفسادا * والثبات على

وقلنا نحن ان الحاجة الى النية لان يصير الامساك قربة وهذا الامساك واحد غير متجزئ صحة وفساداً والثبات على العزيمة حال الادآء ساقط بالاجماع للعجز وحال الابتداء ساقط ايضاً للعجز وصار حال الابتداء هنا نظير حال البقاء فى الصلوة وحال البقاء نظير حال الابتداء فى صلوة

ثم العجز اطلق التقديم مع الفصل عن ركن العبادة وجعل موجودا تقديرا فصار له فضل الاستيعاب ونقصان حقيقة الوجود عند الاداء على حد الاخلاص والعجز الداعى الى التأخير موجود فى الجملة فى حق من يقيم بعد الصبح او يفيق عن اغمائه وفى يوم الشك ضرورة لازمة لان تقديم النية من الليل عن صوم الفرض حرام ونية النفل عندك لغو فقد جائت الضرورة فلان يثبت بها التأخير مع الوصل بالركن اولى ولهذا رجحان فى الوجود عند الفعل وهو حد حقيقة الاصل ونقصان القصور عن الجملة بقليل يحتمل العفو فاستويا فى طريق الرخصة بل هو ارجح وهذا الوجه يوجب الكفارة بالفطر فيه

العزيمة حال اداء هذه العبادة بان يداوم على العزم الى حالة الانتهاء ساقط عن المكلف بالاجماع كما فى سائر العبادات لان اعتبار النية على هذا الوجه يوقعه فى الحرج وربما لا يكون فى الوسع وهذا معنى قوله للعجز * ولهذا لو اغمى عليه او يخطر بباله الصوم بعد ما وجد العزم يتأدى صومه * ولهذا يشترط فى سائر العبادات قران النية باولها لا استدامة النية من اولها الى اخرها * وحال الشروع فى الاداء اى الثبات على العزيمة فى حالة الشروع فى هذه العبادة ساقط عنه بالاجماع ايضا فانه لو نوى فى اول الليل لا يشترط ان يستديم تلك النية الى حالة الشروع * وحاصله انه لا يشترط اقتران العزيمة باول حال الاداء ايضا للعجز وهو ان وقت الشروع مشتبه لا يعرف الا بالنجوم ومعرفة ساعات الليل وهو مع ذلك وقت نوم وغفلة فى حق عامة الخلق الذين ثبت امور الشرايع على عاداتهم ولم يحرم النوم فيه شرعا ايضا بل سن لمن قام بالليل وبعد ما كان متيقظا يشتبه اول الفجر بالليل فسقط اشتراط اقتران النية باوله * وصار حال الابتداء فى الصوم من حيث انه يخرج فى قران النية بها نظير حال البقاء فى الصلوة من حيث انه يخرج فيها على الثبات على العزيمة * وحال البقاء فى الصوم من حيث انه يمكن قران النية بها من غير حرج نظير حال الابتداء فى الصلوة فى هذا المعنى ايضا فصار الحاصل ان اقتران النية بابتداء الصوم متعذر والثبات على العزيمة حال بقائه كذلك وقران اصل النية به حال البقاء غير متعذر كما فى ابتداء الصلوة * والغرض من ايراد هذا الكلام هو الاشارة الى ان النية المتصلة به فى حالة البقآء اولى بالاعتبار من المتقدمة عليها لكونها متصلة بركن العبادة كالنية المتصلة بابتداء الصلوة اولى باعتبار من المتقدمة عليها لهذا المعنى * ثم هذا العجز وهو تعذر قران النية بابتدائه * اطلق التقديم اى اجازه مع فصل النية عن ركن العبادة وهو الامساك لانه اذا نوى فى اول الليل ثم لم يخطر بباله الصوم الى الغروب جاز صومه بالاجماع مع ان النية لم توجد حال الشروع ولا حال البقاء حقيقة * وجعل اى العزم المتقدم المعدوم حقيقة موجودا تقديرا * فصار له اى لما قدم من النية فضل استيعاب اى هو مستوعب لجميع الامساكات تقديرا لانه نوى الامساك من الصبح الى الغروب * ونقصان حقيقة الوجود عند الاداء اى انه ليس بموجود حقيقة حالة الاداء * على حد الاخلاص اى على حقيقته * وكلمة على متعلقة بالاداء لا بالوجود والاداء على حد الاخلاص ان تكون النية مقترنة بالاداء ليمتاز العبادة عن العادة وقد عدمت هنا حقيقة وان وجدت تقديرا * والعجز الداعى الى التأخير موجود فى الجملة يعنى به ان العجز الذى ذكرنا كما هو داع الى جواز التقديم ومرخص له فكذلك هو داع الى جواز التأخير فى حق بعض المكلفين كما فى حق المقيم بعد الصبح وامثاله * وخلاصة المعنى ان الضرورة لم تندفع بتجويز التقديم فى الجنس لان فيهم اصحاب هذه الاعذار وانما يندفع بالكلية بتجويز النية من النهار * وفى يوم الشك ضرورة لازمة اى فى حق الكل لان تقديم النية عن صوم الفرض اى فرض الوقت حرام ولو نوى ليلة الشك اداء صوم فرض رمضان غدا وبان اليوم من رمضان لم يصح صومه عند الشافعى وكذا لا يجوز بنية النفل

فثبت ان الضرورة فيه لازمة لا يرتفع الا بتأخير النية فلان يثبت بهذه الضرورة جواز التأخير مع انه متصل بالركن وهو الامساك اولى * وهذا الكلام متصل بقوله ثم هذا العجز اطلق التقديم مع الفصل عن ركن العبادة يعنى لما جاز الصوم بنية متقدمة مع فصلها عن ركن العبادة والاشتغال باعمال اخر منافية للصوم من الاكل والشرب والوقاع للضرورة وهى موجودة فى النية المتأخرة فلان يجوز بها مع وصلها بالركن كان اولى (فان قيل) هذا انما يستقيم ان لو امكن اعتبار المتأخرة تقديرا كالمتقدمة والامر بخلافه لان النية متى تقدمت وصحت بموضوعها عزما فى المستقبل بقيت كذلك واقترنت بكل جزء لان نيته انتظمت اجزاء الوقت ولو نوى صوم البعض لم يصح فمتى تأخرت صارت كما نوى صوم بعض اليوم اذ هى لا تعمل فى الماضى بوجه ما (قلنا) لا حاجة الى القول ببقائه حكما لانه قام دليل سقوط الامتداد حقيقة فلئن ساغ لاحد ان يحكم بالاقتران بكل جزء منه حكما مع انعدامه حقيقة جاز لاخر ايضا ان يجعل الاقتران بجزء منه حقيقة كالاقتران بالكل لانه من حيث اتصافه بكونه صوما جملة الامساكات فى اليوم شئ واحد فكان الاقتران منه بجزء منه حقيقة اقترانا بالكل حكما كذا فى اشارات الاسرار ثم شرع الشيخ فى بيان المساواة بينهما فقال * ولهذا اى ولما اخر من النية رجحان على النية المتقدمة فى الوجود عند الفعل اى من حيث انها موجودة عند الفعل حقيقة بخلاف المتقدمة * وهو اى الوجود عند الفعل * حد حقيقة الاصل الاصل ان تكون النية مقترنة بالعمل فاذا اقترنت به حقيقة كان هذا حقيقة الاصل والاقتران به تقديرا ليس من حقيقته فكان حد حقيقة الاصل ان يكون الاقتران حقيقة لا تقديرا وحاصل المعنى ان الاصل فى العبادات ان تكون النية مقترنة بها وهو موجود ههنا فى المتأخرة دون المتقدمة * ونقصان القصور اى وله نقصان من حيث انه قاصر عن الجملة لانه لم يوجد فى اوله ولكن ماقصر عنه العدم قليل بالنسبة الى ما وجد فيه العزيمة * يحتمل العفو لان القليل محل العفو كالنجاسة القليلة والانكشاف القليل فى حق الصلوة وابتلاع مادون الحمصة مما بين الاسنان فى حق الصوم وغير ذلك فاستويا من حيث ان لكل واحد منهما كمالا ونقصانا فالكمال فى المتقدمة الاستيعاب والنقصان فيها عدمها عند الفعل والكمال فى المتأخرة الوجود عند الفعل والنقصان فيها قصورها عن الجملة حقيقة * فكانا مستويين فى طريق الرخصة اى فى جواز الترخص بها بل هذا ارجح اى التأخير اولى بالترخص به لان الاستيعاب فيه موجود تقديرا ايضا لانا نقول اقمنا النية فى الاكثر مقام الكل كما ان الاستيعاب فى التقدم ثابت تقديرا لا تحقيقا فصار جهة النقصان فى المتأخرة معارضة لجهة الكمال فى المتقدمة فسلم جهة الكمال وهى الوجود عند الفعل للمتأخرة عن التعارض فصار التأخير ارجح (فان قيل) يلزم على هذا ان تكون النية من النهار افضل عندكم وليست كذلك اذ النية افضل من الليل بالاجماع (قلنا) انما كانت النية من الليل افضل لان فيها المسارعة الى الاداء والتأهب له او الاخذ بالاحتياط لا كمال فى الصوم كما ان الابتكار يوم الجمعة اولى من السعى بعد النداء لما فيه من المسارعة لا لتعلق

كال الصلوة نفسها به وكذلك المبادرة الى سائر الصلوات كذا فى الاسرار قوله (ولما صح الاقتصار) الى قوله بعد الزوال جواب عن قوله الا ترى ان النية بعد نصف النهار لا يصح اى لما صح اقتصار النية على بعض الامساك وجب ان يكون لذلك البعض حكم الكل من وجه حتى يكون قران النية به كقرانها بالكل تقديرا وذلك هو الاكثر اذ له حكم الكل فى كثير من المواضع بخلاف الربع والثلث فانه وان كان لهما حكم الكل فى بعض مواضع الاحتياط الا ان ذلك على خلاف الدليل لانه لو اعطى للربع حكم الكل لكانت الثلاثة الارباع التى تقابله بذلك اولى فاما ما زاد على النصف فغلب على ما يقابله وقرب الى الكل فكان الحكم بكليته على وفاق الدليل* خلفا عن الكل من كل وجه وهو الامساك من اول النهار الى اخره وهذا كالمثل من وجه وهو القيمة جعل خلفا عن المثل من كل وجه اذا انقطع المثل فى ضمان العدوان* وهو ان يشترط الوجود فى الاكثر الضمير راجع الى المصير الى ماله حكم الكل ان يشترط وجود النية فى الاكثر لان الاقل الذى لم يصادفه النية فى مقابلة الاكثر الذى صادفته فى حكم العدم* ولا ضرورة فى ترك هذا الكل الثابت تقديرا يعنى انما وجب ترك اعتبار الكل الحقيقى للضرورة التى ذكرناها ولا ضرورة فى ترك هذا الكل التقديرى واعتبار ما دونه فلهذا لم نجوز الصوم بالنية بعد الزوال* ولا يقال قد يتحقق الضرورة ايضا فى حق الذى اقام او افاق بعد الزوال والذى بلغ او اسلم فى الليل ولم يعلم بالبلوغ او وجوب الصوم الا بعد الزوال * لانا انما اعتبرنا الضرورة فى ترك اعتبار الكل لوجود خلفه وهو الاكثر وههنا قد فات الاكثر وبفواته فات الصوم لان الاقل الذى صادفته النية فى مقابلة الاكثر الذى لم تصادفه النية فى حكم العدم فكان وجود الضرورة ههنا كوجودها بعد الغروب فلا يعبأ بها قوله (ورجحنا الكثير على القليل) جواب عن قوله ووجب ترجيح الفساد احتياطا وذلك لان الكثير باعتبار ذاته راجح على القليل فالكثرة وان كانت من الاوصاف كالصحة والفساد الا ان هذا الوصف يثبت للشئ باعتبار ازدياد فى اجزاء ذاته فكانت الكثرة وصفا راجعا الى الذات بخلاف الصحة والفساد لانهما من الاوصاف المحضة التى لا تعلق لها بالوجود فانهما يطرآن بعد الوجود فكان الترجيح بالكثرة راجعا الى الذات وبالصحة والفساد راجعا الى الحال فكان الاول اولى لان الذات اصل والحال تبع * وعبارة الشيخ فى شرح التقويم ولما وجدت النية فى الاكثر فقد وجد بعض العبادة وعدم البعض فالشافعى رجح جانب العدم على جانب الوجود احتياطا لامر العبادة ونحن رجحنا الموجود على المعدوم باعتبار الكثرة وهو اولى لانه ترجيح بمعنى راجع الى الذات وما فعله الشافعى رحمه الله راجع الى العدم وهو ليس بشئ فلا يصلح مرجحا قوله (ولان صيانة الوقت) يجوز ان يكون عطفا على الدليل المتقدم من حيث المعنى * ويجوز ان يكون عطفا على قوله لانه فى الوجود راجح يعنى ورجحنا الكثير الموجود فيه النية على القليل الذى لم يوجد النية فيه لان الكثير فى الوجود اى فى وجوده وذاته راجح ولان صيانة الوقت الذى لا درك له اصلا على العباد واجب لانه تعالى فرض عليهم الاداء فى هذا الوقت وبفواته يفوت

وروى ذلك عنهما ولما صح الاقتصار على البعض للضرورة وجب المصير الى ماله حكم الكل من وجه خلفا عن الكل من كل وجه وهو ان يشترط الوجود فى الاكثر لان الاقل فى مقابلته فى حكم العدم ولا ضرورة فى ترك هذا الكل تقديرا فلم نجوزه بعد الزوال ورجحنا الكثير على القليل لانه فى الوجود راجح وبطل الترجيح على ما قلنا بصفة العبادة لانه حال بعد الوجود والكثرة والقلة من باب الوجود والوجود قبل الحال فوجب الترجيح به على ما يأتى بيانه فى باب الترجيح ان شاء الله ولان صيانة الوقت الذى لا درك له اصلا على العباد واجب وهو معنى قول مشايخنا

الاداء لا الى خلف فى حق فضيلة الوقت فوجب صيانته احترازا عن الفوات واليه اشار النبى عليه السلام بقوله* من فاته صوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر * ولا وجه الى الصيانة فى حق اصحاب الاعذار المذكورين الا بتجويز هذا الصوم بالنية الموجودة قبل انتصاف النهار فوجب القول به اذ التجويز مع خلل تمكن فيه اقرب الى قضاء حق العبادة من التفويت (فان قيل) لا يجوز تغيير الشرط واسقاطه لفوت الفضيلة كمن عليه الفجر لو خاف فوت الجمعة لا يسقط عنه الترتيب وكذا لا يجوز التيمم فى الجمعة وسائر الصلوات عند خوف فوت الجمعة والجماعة وكذا لا يجوز عند خوف فوت الوقت لان الفائت هو الفضيلة وجاز فى صلوة العيد والجنازة لان الفائت اصل العبادة وههنا الفائت الفضيلة فلا يجوز تغيير الشرط واسقاطه لفواتها (قلنا) نحن لا نقول باسقاط الشرط وتغييره لاستدراك الفضيلة ولكن نقول ينبغى ان تكون النية مشروعة على وجه لا يؤدى الى فوات هذه الفضيلة لحاجة الناس الى استدراكها كما كانت مشروعة على وجه لا يؤدى الى فوات اصل الصوم اذ الحاجة تدفع ما امكن * وانما لا يجوز التيمم عند خوف فوت الجمعة والجماعة والوقت لانه لا يمكن استدراك هذه الفضائل الا بفوت فضيلة اخرى وهى اداء الصلوة بالوضوء لانه افضل من ادائها بالتيمم فلا يجوز استدراك فضيلة بتفويت فضيلة اخرى* وكذا لا يسقط الترتيب لفوت الجمعة لان الوقت وقت الفائتة بشهادة الرسول عليه السلام وانما وقت الجمعة بعد قضائها فلا يجوز اداؤها قبل الوقت* وفى قوله لا درك له اصلا اشارة الى الجواب عن صوم القضاء ونحوه حيث لا يجوز بنية من النهار لانا انما جوزناه فى رمضان على خلاف الاصل لصيانة فضيلة الوقت الذى لا يدرك بالفوات اصلا على ما نطق به النص ولا حاجة فى القضاء الى صيانة الوقت لان كل الاوقات فيه سواء فبقى على الاصل قوله (ان اداء العبادة فى وقتها مع النقصان اولى) اى من القضاء لانه اقرب الى صيانة حق العبادة من التفويت كاداء العصر وقت الاحمرار اولى من قضائها بعد الغروب قوله (فصار هذا الترجيح متعارضا) اى صار ترجيح الكثير على القليل لصحة التأخير متعارضا لان ما يوجب ترجيحه معنيان* احدهما اقتران النية بركن العمل وهذا يقتضى ان يكون التأخير اولى من التقديم وان تجب الكفارة اذا افطر * والثانى صيانة الوقت وهذا يوجب ان يكون التأخير دون التقديم وان لا يجب الكفارة بالفطر لتمكن خلل فيه وهذه الكفارة تسقط بالشبهة فهذا معنى كونه متعارضا * وقيل معناه ان ترجيحنا الكثير فى صورة التأخير بكون العبادة مؤداة فى الوقت يعارضه ترجيح الشافعى وهو ان الجزء الاول من النهار عرى عن النية فيحكم بالفساد احتياطا لان كل واحد من الترجيحين راجع الى حال العبادة بخلاف الترجيح الاول لانه راجع الى الذات فلم يعارضه ترجيح الشافعى هو راجع الى الحال ولهذا دل على وجوب الكفارة اذا افطر بخلاف الترجيح الثانى لانه ضعف بالمعارض فصار له شبهة عدم وجود الصوم فلا يجب الكفارة قوله (ويروى ذلك عن ابى حنيفة رحمه الله) ذكر فى المبسوط اذا اصبح غير ناو للصوم ثم نوى قبل الزوال ثم اكل فلا كفارة عليه الا فى رواية عن ابى يوسف رحمه الله انه يلزمه الكفارة لان شروعه فى الصوم قد صح

ان اداء العبادة فى وقتها مع النقصان اولى فصار هذا الترجيح متعارضا وهذا الوجه يوجب ان لا كفارة فيه ويروى ذلك عن ابى حنيفة رحمه الله

فيتكامل جنايته بالفطر كما لو كان نوى بالليل* وجه قول ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله ان ظاهر قوله عليه السلام *لاصيام لمن لم يعزم الصيام من الليل* ينفى كونه صائما بهذه النية والحديث وان ترك العمل بظاهره يبقى شبهة فى درء ما يندرء بالشبهات كمن وطئ جارية ابنه مع العلم بالحرمة لايلزمه الحد لظاهر قوله عليه السلام* انت ومالك لابيك *وماذكر ههنا موافق للمنظومة * وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله فى طريقته لافرق فى وجوب الكفارة بين ما اذا نوى من الليل وبين ما اذا نوى من النهار فى ظاهر الرواية وفى النوادر قال لايلزمه الكفارة فيما اذا نوى من النهار والصحيح ماذكر فى ظاهر الرواية (فان قيل) لانظير لما اخترتم من جواز تأخير النية فى الشرع فلايجوز العمل به فاما الجواز التقديم فنظائرجمة كتقديم نية الصلوة عليها وتقديم نية الزكوة على الاداء وغيرهما (قلنا) نحن ماجعلنا النية المتأخرة متقدمة ولكن جعلنا الامساكات موقوفة على النية فبعد وجودها ينقلب صوما شرعيا* وتوقف الامر على ما يوجد بعد موجود فى الحسيات والشرعيات فان الرمى حكمه موقوف على الاصابة وتصرفات الفضولى موقوفة على الاجازة والتعليقات موقوفة على الشرط وكذا الظهر المؤدى يوم الجمعة حكمه موقوف على وجود السعى الى الجمعة وعدمه وكذا الوقتية المؤداة مع تذكر الفائتة حكمها موقوف عند ابى حنيفة على ماعرف فكان توقف الامساكات على وجود النية فى الاكثر طريقا مسلوكا قوله (ولم نقل بالاستناد) جواب عماقاله الشافعى ان النية المعترضة لاتؤثر فى الماضى بوجه فقال انما يلزم هذا على من قال بصحة هذا الصوم بطريق الاستناد كما اختاره بعض مشايخنا اعتبارا بحكم البيع بشرط الخيار فانه يثبت بطريق الاستناد ولكن هذا لايصح لان الاستناد يظهر اثره فى الموجود لا فى المعدوم فانه لو كان الخيار للمشترى وحدثت زيادة فى مدة الخيار فى يد البايع وهلكت ثم اجيز البيع حتى استند حكمه الى اول المدة لايظهر اثر الاستناد فى ذلك الهالك حتى لايسقط بمقابلته شئ من الثمن وههنا ماتقدم على النية قد عدم فلا يمكن الحكم بصحته بطريق استناد النية اليه وهو معنى ماقال الشافعى رحمه الله النية المعترضة لاتؤثر فى الماضى بل الصحيح ماذهبنا اليه من اقامة الاكثر مقام الكل ولايرد عليه ماقال الشافعى قوله (ولابفساد الجزء الاول) رد لقوله اول اجزاء الفعل مفتقر الى العزيمة فيفسد بعدم العزيمة ومن فساده يلزم فساد الباقى فقال نحن لانقول بفساد الجزء الاول مع احتمال طريق صحته وذلك بان يجعل الامساك فى اول النهار موقوفا على وجود النية الى وقت يمكن صون العبادة عن الفوات فان حصلت النية فى ذلك الوقت كان لحصولها فى الجميع ويتبين ان الفعل فى اول الوقت كان عبادة لما بينا ان الامساكات فى كونها صوما شئ واحد لايتجزى فاقتران النية بجزء منها كان اقترانا بجميعها ضرورة عدم التجزء * وان لم يتصل النية بشئ من اجزاء الامساك حتى مضى الوقت الذى امكن الاستدراك تبين انه لم يكن صوما * فظهر بماذكرنا ان كل جزء من اجزاء العبادة مقترن بالنية تقديرا كما فى النية المتقدمة وان القول بفساد الجزء الاول فاسد لانتفاء دليل الفساد وهو انعدام النية قوله (والامساك فى اول النهار قربة) الى آخره يجوز ان يكون

ولم نقل بالاستناد ولا بفساد الجزء الاول مع احتمال طريق الصحة والامساك فى اول النهار قربة مع قصور معنى الطاعة فيه لانه لامشقة فى الامساك فى اول النهار فصار اثبات العزيمة فيه تقديرا لاتحقيقا وفاء لحقه وتوفير الحظه

بيان احتمال طريق الصحة ويجوز ان يكون ابتداء كلام وبيانه ان المعتاد فى الاكل هو الغداء والعشاء فاما ماوراءهما فمن السرف والشره ولهذا وعد الله تعالى فى الاخرة الغداء والعشاء فقال *ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا* والصوم عبادة فيكون تركا للمعتاد ليحصل معنى المشقة لانها مشروعة على خلاف هوى النفس وليس فيه ترك العشاء بل تأخيره الى الغروب فكان معناه تأخير العشاء وترك الغداء المعتاد وهو عند الضحوة واما ماقبل ذلك من الترك فخارج على العادة ولا مشقة فيما يخرج مخرج العادة فكان ابتداء الركن من الضحوة من حيث المعنى الا ان الامساك فيها لا يصلح للركنية الا بما تقدم عليه من الامساك المعتاد فكان هو واجب التحصيل ضرورة صيرورة هذا الامساك ركنا فكان هذا اصلا وماتقدم عليه تبعاله ومعنى النية القصد الى ترك الغداء لله تعالى فاذا نوى فى هذا الوقت فقد تحقق معنى النية وكانت مقترنة حقيقة باول العبادة معنى وهو اصل فيستتبع تبعه فيما يثبت فيه كالام يستتبع ولدها فى الاسلام والعتاق والرق والاستيلاد والتدبير وكالامير والمولى يستتبع العسكر والعبد فى نية الاقامة فيثبت النية فيما تقدم تقديرا وان لم يثبت تحقيقا وكان اثبات النية فيه تقديراً لاتحقيقا وفاء لحقه وتوفيرا لحظه واذا وجدت النية المناسبة له لايجب الحكم بفساده والله اعلم * ثم هذا الحكم وهو جواز الصوم بنية من النهار ثابت فى حق الصحيح المقيم بلاخلاف بين اصحابنا فاما المريض او المسافر فكالصحيح المقيم عندنا وعند زفر لايجوز لهما الصوم الا بنية من الليل كذا فى المبسوط * وذكر فى فتاوى القاضى الامام فخر الدين وغيره مريض اومسافر لم ينو الصوم من الليل فى شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع الفجر قال ابو يوسف يجزيهما وبه اخذ الحسن رحمهما الله فهذا يشير الى ان عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله لايجزيهما* وجه عدم الجواز ان الاداء غير مستحق عليهما فى هذا الوقت فلا يتعين عليهما الا بنية من الليل كالقضاء * ووجه الجواز ان الوجوب ثابت فى حقهما كما فى حق الصحيح المقيم الا ان لهما الترخص بالفطر فاذا لم يترخصا صحت منهما النية قبل انتصاف النهار كما يصح من المقيم وكالنفل قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان وقت الصوم معيار قلنا النفل مقدر بكل اليوم لان الوقت لما كان معيارا لهذه العبادة فلا بد من ان يمتلئ المعيار ليوجد ولابد من ان يكون الصائم اهلا للصوم من اوله الى آخره ليتحقق منه الصوم الشرعى * فيفسد بوجود المنافى فى اوله من كفر او حيض او نحوهما حتى اذا اسلم الكافر او طهرت الحائض بعض الفجر واراد ان يتنفل بصوم ذلك اليوم ليس له ذلك وكذا لايتأدى بالنية بعد انتصاف النهار * وقال الشافعى رحمه الله انه ليس بمقدر شرعا بل يصير صائما من حين نوى لان النبى عليه السلام قال* انى اذا لصائم* وهى كلمة تنبئ عن الاخبار للحال * ولان مبنى التطوع على النشاط فيتأدى بقدر مايؤديه الا ترى ان صلوة النفل تجوز قاعدا وراكبا مع القدرة على القيام والنزول وكذا الصدقة النافلة ليست بمقدرة وان كانت الواجبة مقدرة ولهذا يجوز عنده بنية بعد الزوال فى قول وكذا مع المنافى فى اوله كالكفر والحيض فى قول ولكن بشرط عدم الاكل فى اول النهار لان ركنه امساك يخالف هوى النفس ولايحصل

وعلى هذا الاصل قلنا ان صوم النفل مقدر بكل اليوم حتى فسد بوجود المنافى فى اوله ولم يتأد الا من اوله ولم يتأد بالنية فى الاخر لان الصوم عرف قربة بمعياره ولم يعرف معياره الا بيوم كامل فلم يجز شرع العبادة واما الامساك فى اول يوم النحر فلم يشرع صوما ولكن ليكون ابتداء التناول من القرابين كراهية للاضياف ان يتناولوا من غير طعام الضيافة قبل طعامها

ذلك مع الاكل فى اول النهار بخلاف عدم النية او الاهلية فانه لايجعل الامساك موافقا للعادة على ان الاكل فى اول النهار لايمنع عن صحة الصوم فى باقيه عند بعضهم ايضا منهم ابوزيد القاشانى وقد يوجد فى الشرع امساك بعض اليوم قربة كما فى يوم الاضحى فيجوز ان يكون قربة فى غيره من الايام ايضا * ولنا ماذكرنا ان الصوم لايعرف قربة الا بمعيار شرعى ولم يعرف معياره فى الشرع الا يوم كامل فالذى يخترعه العبد من قبل نفسه لايصلح معيارا له اذلا مدخل للرأى فى معرفة المقادير الشرعية واذا كان كذلك لايتأدى بالنية بعد الزوال كالفرض لفوات اكثر الركن بلا نية والدليل عليه ان من نذر ان يصوم بعد الزوال فى يوم لم يأكل فيه لم يصح بالاجماع ولو كان الامساك فى بعض اليوم صوما لصح كالنذر بالصدقة وان قلت لان النذر ايجاب المشروع وحقيقة المعنى فيه ان النفل تبع للفرض فيكون مقدرا بتقديره فى الجملة كنافلة الصلوة مقدرة بركعتين لانه ادنى مقادير الفرض ويجوز قاعدا اوراكبا لان الفرض يجوز بتلك الهيئة عند العذر وكذا الصدقة بالقليل قد تقع عن الفرض حتى لو وجبت عليه زكوة فأدى دانقا سقط عنه الواجب بقدره فى احكام الدنيا والاخرة وههنا الامساك فى بعض اليوم قصدا لايقع عن الفرض بحال فلا يجوز ان يقدر النفل به * ولاتمسك له فى الحديث فان قوله عليه السلام * انى اذا لصائم * اخبار عن حالة العزم فعبر بلسانه ماخطر بقلبه وكان فيه بيان جواز العزم دون تغيير المعيار الشرعى وكان قوله لصائم منصرفا الى الصوم المعهود فى الشرع ولا فى ماذكر من قوله مبنى التطوع على النشاط لانه لااثر لنشاطه فى التقدير اصلا فانه لو اراد ان يصلى ركعة اويكتفى بسجدة واحدة فى كل ركعة اوتقدم السجود على الركوع او اراد ان يصوم اول النهار دون اخره بان نوى ان يصوم الى العصر ليس له ذلك بالاجماع وانما اثر نشاطه فى انه مخير فى فعله فان شاء فعل المشروع المقدر الشرعى فيثاب عليه وان شاء تركه من غير توجه عقاب عليه لافى تغيير التقدير الشرعى * واما الامساك فى اول يوم النحر فليس بصوم ولهذا لم يشترط فيه النية وانما ندب اليه فى حق اهل الامصار ليكون ابتداء التناول من ضيافة الله تعالى ولهذا لم يثبت هذا الحكم فى حق اهل السواد لان لهم حق التضحية بعد طلوع الفجر وليس لاهل الامصار ان يضحوا الابعد الصلوة قوله (ومن هذا الجنس) اى من جنس ماصار الوقت متعينا له كشهر رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذور فى وقت بعينه اى وقت معين مثل ان يقول لله على ان اصوم رجب او يوم الخميس واحترز به عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان اصوم يوما او شهرا او سنة * لما انقلب صوم الوقت وهو النفل لانه هو الاصل فى غير رمضان وسائر الصيامات بمنزلة العوارض ولهذا يشترط فيها التعيين والتبييت * واجبا اى بالنذر * لم يبق نفلا لان الصوم المشروع فى وقت لايقبل وصفين متضادين اى متنافيين او متغايرين وهما كونهما نفلا وواجبا لان النفل مالايستحق العبد العقوبة بتركه والواجب مايستحقها بتركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر انتفى النفل ضرورة * فصار

ومن هذا الجنس الصوم المنذور فى وقت بعينه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا لانه واحد لايقبل وصفين متضادين فصار واحداً من هذا الوجه فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطاء فى الوصف وتوقف مطلق الامساك فيه على صوم الوقت وهو المنذور لكنه اذا صامه عن كفارة او قضاء ماعليه صح عما نوى لان التعيين حصل بولاية الناذر وولايته لاتعدوه فصح التعيين فيما يرجع الى حقه وهو ان لايبقى النفل مشروعا فاما فى ما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لايبقى الوقت محتملا لحقه فلا فاعتبر فى احتمال ذلك العارض بما لو لم ينذر

اى الصوم المشروع فى هذا الوقت * واحدا من هذا الوجه اى من حيث انه لم يحتمل صفة النفلية وان بقى محتملا لصفة القضاء والكفارة * فاصيب بمطلق الاسم اى يقع عن المنذور بالنية المطلقة * ومع الخطاء فى الوصف اى بنية النفل كصوم رمضان * لكنه اذا صامه اى صوم الوقت او صام الوقت على طريق الاتساع عن واجب اخر صح عما نوى لان التعيين اى تعيين الناذر الوقت للصوم المنذور حصل بولايته فلايعدوه * لحقه اى لحق صاحب الشرع * فاعتبر اى هذا الوقت * فى احتمال ذلك العارض وهو مايرجع الى صاحب الشرع * بمالو لم ينذر اى بعدم النذر * او المعنى فاعتبر النذر او التعيين فى حق ابطال احتمال الوقت ذلك العارض وهو القضاء والكفارة بما لو لم ينذر اى بالعدم * يعنى كان الموجب الاصلى فى هذا اليوم هو النفل حقا للعبد وصوم القضاء والكفارة كان محتمله فاذا نذر فقد تصرف فيما هو حقه بالايجاب لافيما هو حق الشرع وهو احتمال الوقت لصوم القضاء والكفارة اذ لو ظهر اثره فى ذلك صار العبد مبدلا للمشروع الذى ليس بحقه من قبل نفسه وذلك لايصح كمن سلم وعليه سجدتا السهو يريد به قطع الصلوة لايعمل ارادته فيه لانه تبديل للمشروع فكذا هذا * واعلم ان ايراد هذا القسم فى هذا النوع مشكل لان هذا النوع فى بيان ماجعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه وفى هذا القسم الوقت معيار ولكنه ليس بسبب اذ السبب فيه النذر على ماعرف فكان ايراده فى القسم الذى يليه اولى وانما اورده فى هذا النوع لان شبهه بصوم رمضان اقوى من شبهه بصوم الكفارة لان الوقت فيه معيار وشرط للاداء وفى القسم الثالث الوقت معيار لاغير فلهذا اورده ههنا قوله (واما الوقت الذى جعل معيارا لاسببا وهو القسم الثالث من اقسام الموقتة * فالشيخ ذكر هذا القسم فى اقسام الموقتة وغيره من المشايخ ذكره فى المطلقة وذلك لان له شبها بهما جميعا فشبهه بالموقتة انه تعلق بوقت مقدر له وهو النهار لابمطلق الوقت كالزكوة حتى لو اداه ليلا لم يعتبر بخلاف الزكوة وشبهه بالمطلقة انه لم يتعلق بوقت متعين يفوت الاداء بفوته كما يفوت بفوات شهر رمضان بل متى اداه يكون مؤديا لاقاضيا فاختار الشيخ جانب كونه موقتا واختار غيره جانب كونه مطلقا * والوقت فيها اى فيما ذكرنا من الصيامات معيار ولهذا لايتحقق قضاء صومين فى يوم واحد واداء كفارتين بالصوم فى شهرين * لاسبب فان سبب الكفارات مايضاف اليه من ظهار او قتل او يمين ونحوها وسبب القضاء التفويت او الفوات او ماهو سبب الاداء وسبب النذر المطلق اى المنذور المطلق النذر * ومن حكمها اى من حكم هذه الصيامات انها من حيث جعلت قربة لاتستغنى عن النية وتكفى فى اكثر الامساك كما صوم رمضان والنذر المعين والتطوع ومن حيث انها غير متعينة فى هذا الوقت بل هى من محتملاته لايكون توقف الامساك فى هذه الصيامات الا على صوم الوقت وهو النفل اذ هو الموضوع الاصلى فى غير رمضان * فاما على الواجب فلا اى فاما التوقف على الواجب وهو القضاء والكفارات فلايكون لان الواجب محتمل الوقت وانما يكون التوقف على الموضوعات الاصلية كما فى قوله رأيت اسدا

واما الوقت الذى جعل معيارا لاسببا فمثل الكفارات الموقتة باوقات غير متعينة وكقضاء رمضان والنذر المطلق والوقت فيها معيار لاسبب ومن حكمها انها من حيث جعلت قربة لاتستغنى عن النية وذلك فى اكثر الامساك ومن حيث انها غير متعينة لايتوقف الامساك فيها الا لصوم الوقت وهو النفل فاما على الواجب فلا لانه محتمل الوقت وانما التوقف على الموضوعات الاصلية فاما على المحتمل فلا فلهذا كانت النية من اوله شرطا ليقع الامساك من اوله من العارض الذى يحتمله الوقت فاما اذا توقف على وجه فلا يحتمل الانتقال الى غيره ومن حكمه انه لافوات له مالم يكن الوقت متعينا

يتوقف صحته وصدقه على رؤية الهيكل المعلوم لا على رؤية انسان شجاع لان الاول موضع اللفظ والثاني محتمله وهذا لان التوقف انما ثبت ضرورة استدراك فضيلة صوم الوقت التي لا يدرك اصلا والضررة فيما هو الموضوع الاصلي للوقت لا فيما هو محتمله فاذا كان الوقت عينا لفرض كرمضان كان الوقف عليه فنفذ عليه وان كان غير رمضان فالاصل فيه النفل فلا ينفذ على غيره فلهذا كانت النية شرطا من اوله ليقع الامساك من اوله من محتمل الوقت فاذا نوى من الليل صوم القضاء ينعقد الامساك من اول النهار لمحتمل الوقت فيجوز واما اذا انعقد الامساك لموضوع الوقت وهو النفل لا يمكن صرفه الى محتمل الوقت * وهذا في الحقيقة جواب عن كلام الخصم فانه جمع بين صوم رمضان وصوم القضاء في عدم جواز التأخير ففرق الشيخ بينهما بما ذكره ومن حكمه انه لا فوات له ذكر الشيخ في شرح التقويم ومن حكمه انه لا يتضيق عليه وجوب الاداء وحكى عن ابي الحسن الكرخي ان عند ابي يوسف رحمه الله يتضيق كالحج والصحيح ما ذكرنا والله اعلم قوله (واما النوع الرابع من الموقتة فهو المشكل) اي الذي لا يعلم ان وقته متوسع ام متضيق * منه اي من الموقتة على تأويل المذكور * وهو حج الاسلام اسناد الاشكال الى الحج مجاز اذ الاشكال في وقته لا في نفسه * وبيان الاشكال من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة وهو ان الحج عبادة تتأدى باركان معلومة ولا يستغرق الاداء جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور في سنة واحدة الاداء حجة واحدة يشبه وقت الصوم * والثاني بالنسبة الى سني العمر فان الحج فرض العمر ووقته اشهر الحج وهي من السنة الاولى يتعين على وجه لا يفضل عن الاداء وباعتبار اشهر الحج من السنين التي يأتي يفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل في نفسه فكان مشتبها كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * والى الوجه الثاني اشار الشيخ في الكتاب وكذا في شرح التقويم فقال وقت الحج وقت عين جعل ظرفا لاداء الحج ومعنى اشكاله انه اذا اخر الحج عن هذا الوقت المعلوم له ظرفا في هذه السنة وقع الشك والاشكال في ادائه فانه ان عاش ادى وان مات تحقق الفوات فسميناه مشكلا وهكذا في التقويم ايضا وهو الصحيح قوله (واشهر الحج في كل عام) الى اخره يعني لا يدري او وقته متوسع في الحقيقة في حق كل من وجب عليه ام متضيق فان عاش سنين كان اشهر الحج من كل عام صالحا لادائه بمنزلة اخر الوقت في الصلوة وكان الوقت في حقه متوسعا وان لم يعش كان اشهر الحج من العام الاول متعينا لادائه وكان الوقت متضيقا كما بينا * ولا خلاف في الوصف الاول وهو ان كل عام صالح لادائه حتى اذا اخر عن العام الاول واداه في عام اخر كان مؤديا لا قاضيا بالاتفاق لكون ذلك عاما من عمره * فاما الوصف الثاني وهو تعيين اشهر الحج من العام الاول للاداء * فهو صحيح اي ثابت مع الوصف الاول عند ابي يوسف رحمه الله يعني اشهر الحج من العام الاول متعين للاداء في الحال كوقت الصلوة للصلوة من غير نظر الى انه يعيش الى القابل ام لا فيأثم بتأخيره عنه كما في الصلوة الا انه اذا اداه في العام الثاني كان مؤديا لا قاضيا بخلاف الصلوة قوله

واما النوع الرابع من الموقتة فهو المشكل منه وهو حج الاسلام ومعنى قولنا انه مشكل ان وقته العمر واشهر الحج في كل عام صالح لادائه ام اشهر الحج من العام الاول وقت متعين لادائه ولا خلاف في الوصف الاول حتى اذا اخر عن العام الاول كان مؤديا فاما الوصف الثاني فهو صحيح عند ابي يوسف في الحال واشهر الحج في هذا العام الذي لحقه الخطاب به بمنزلة وقت الصلوة فاذا ادرك العام الثاني صار ذلك بمنزلة العام الاول لا يصير كذلك الا بشرط الادراك وقال

(بمنزلة يوم ادركه في حق قضاء رمضان) يعني من وجب عليه قضاء رمضان اذا ادرك يوما من ايام اخر لا يتعين عليه وجوب القضاء في هذا اليوم حتى لو اخر عنه لا يأثم لان وقت القضاء جميع العمر فكذلك ههنا * وانما خص هذا النظير دون اول اجزاء الوقت في الصلوة مع انه مثله لانه اشبه بوقت الحج من وقت الصلوة فان وقت اداء الصوم ينقطع باقبال الليل الى الغد كما ان وقت اداء الحج ينقطع بانقضاء اشهر الحج من هذا العام الى اشهر الحج من العام القابل بخلاف وقت الصلوة لانه لم يتخلل من اجزائه ما يمنع جواز الاداء قوله (وانما يعرف) اي حقيقة الخلاف في تعين الاشهر من العام الاول للاداء بمعرفة كيفية وجوب الحج فقال ابو يوسف رحمه الله وجوبه بطريق التضيق فيلزم منه تعين الاشهر من العام الاول وقال محمد رحمه الله وجوبه بطريق التوسع فيلزم منه جواز التأخير عن العام الاول وعدم تعينه للاداء (فان قيل) لما ثبت ان وقته متضيق عند ابي يوسف لم يبق مشكلا كوقت الصوم ولما ثبت انه متوسع عند محمد زال الاشكال عنه ايضا كوقت الصلوة (قلنا) انما حكم ابو يوسف بالتضيق على سبيل الاحتياط حتى لا يؤدي الى تفويت العبادة لا من حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية الا ترى انه لو ادرك العام الثاني جاز اداؤه فيه وانما قال محمد بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال لانه لا يحتمل التضيق عنده الا ترى انه لو مات قبل ادراك الاشهر من العام الثاني كان الاشهر من العام الاول متعينا للاداء عنده فثبت ان الاشكال لم يزل بما قالاه قوله (مثل وجوب الزكوة) جمع الشيخ بين ما وجب بايجاب الله تعالى وبين ما وجب بايجاب العبد فالزكوة وصدقة الفطر والعشر نظير الاول والنذر بالصدقة المطلقة اي غير المقيدة بوقت نظير الثاني * فاما تعين الوقت فلا اي اما ان يكون تعيين الوقت مختلفا فيه ابتداء فلا * يعني مسئلة الحج مبنية على ان في الامر المطلق اول اوقات الامكان متعين للاداء عند ابي يوسف خلافا لمحمد لان الخلاف فيها ابتدائي قوله (فاما مسئلة الحج فمسئلة مبتدأة) اي غير بنائية فعند ابي يوسف هو واجب على الفور حتى يأثم بنفس التأخير رواه عنه بشر والمعلى وهكذا ذكره ابن شجاع عن ابي حنيفة رحمهم الله قال سئل عمن له مال ايحج به ام يتزوج قال بل يحج به فهذا دليل على ان الوجوب عنده على الفور وعند محمد رحمه الله يسعه التأخير بشرط ان لا يفوته بالموت * فان اخره ومات قبل ادراك السنة الثانية فهو آثم بالاتفاق اما عند ابي يوسف فظاهر واما عند محمد فلان التأخير كان بشرط عدم الفوت وقد فوّت فيأثم * وعند الشافعي رحمه الله لا يأثم بالتأخير وان مات كذا في المبسوط وغيره وهذا الخلاف في التأثيم بالتأخير فاما الوجوب فثابت عند الكل حتى وجب عليه الايصاء بالاحجاج بالاجماع كما في تأخير صوم القضاء والكفارة ويجب الايصاء بالفدية وان جاز تأخيره * وذكر الغزالي رحمه الله في المستصفى ان التأخير عند الشافعي جائز في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض لان البقاء الى السنة الثانية غالب في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض * وذكر في اشارات الاسرار لابي فضل الكرماني وقال محمد والشافعي رحمهما الله يجب موسعا يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر

وقال محمد رحمه الله موسعاً يسع تأخيره عن العام الاول وقال الكرخي وجماعة من مشايخنا ان هذا يرجع الى ان الامر المطلق عن الوقت يوجب الفور ام لا مثل وجوب الزكوة وصدقة الفطر والعشر والنذر بالصدقة المطلقة فقال ابو يوسف على الفور وقال محمد رحمه الله على التراخي فكذلك الحج فاما تعين الوقت فلا والذي عليه عامة مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب الفور بلا خلاف فاما مسئلة الحج فمسئلة مبتداءة فذهب محمد رحمه الله في ذلك ان الحج فرض العمر بلا خلاف الا انه لا يتأدى في كل عام الا في وقت خاص فيكون وقته نوعا من انواع اشهر الحج في عمره واليه تعيينه كصوم القضاء وقته النهر دون الليالي والى العبد تعيينه فلا يتعين الذي يليه الا بتعيينه بطريق الاداء الا ترى انه متى اداه كان مؤديا ولو كان الاول متعيناً لصار بالتأخير مفوتا

يفوت ثم ذكر فى آخر كلام محمد واما اذامات قبل ان يحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير متضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الادلة * واستدل محمد رحمه الله بان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت ادآئه الا انه لايتأدى فى كل عام الافى وقت خاص وهو اشهر الحج فيكون وقته نوعا من انواع اشهر الحج اى فردا من افرادها لااشهر الحج من هذا العام بعينها ومامن سنة يمضى الاويتوهم ادراك الوقت بعدها وانما يثبت العجز بعارض الموت فرجحنا الحيوة عليه لان ماكان ثابتا فالظاهر بقاؤه الى ان يظهر المزيل وفيه شك فلم يعتبر واذاكان كذلك لايتعين الا بتعينه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر ووقت ادآئه النهر دون الليالى كما ان وقت الحج اشهر الحج دون باقى السنة ومع هذا لايتعين الا بتعيين العبد فعلا فكذا هذا * ولابى يوسف رحمه الله ان اشهر الحج من السنة الاولى فى حق المخاطب به اخر الوقت فيحرم التأخير عنه كما فى اخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت فى حقه اشهر الحج من عمره لامن جميع الدهر والاشهر التى من عمره ماكان متصلا بعمره وهذه الاشهر هى المتصلة بعمره يقينا والتى لم يجئ بعد غير متصلة بعمره فلاتصير وقت حجه الابالاتصال وذلك مشكوك والانفصال فى الحال ثابت فلايرتفع بالشك وعلى اعتبار الانفصال لايبقى وقت لحجه غير الوقت الحاضر فيكون التأخير عنه تفويتا كالتأخير عن اخر وقت الصلوة * بحققه ان بمضى وقت عرفة يفوت وقت الحج فى الحال ولايرجى عوده الابالعيش الى العام القابل وفيه شك لان العيش الى سنة ليس بارجح من الموت فلايثبت العود بالشك ولايرتفع حكم الفوت بخلاف الواجب المطلق عن الوقت حيث له ان يؤخره لان الفوت فيه بالموت والعمر ثابت للحال والموت محتمل فلايرتفع الثابت بالمحتمل فاما الثابت ههنا فالفوت بمضى الوقت فلايرتفع بالمحتمل وهو العيش الى السنة القابلة * ونظيره المفقود لايورث عنه ماله لان ملكه ثابت فلا يزول بالشك ولايرث عن واحد لان ملك غيره لم يكن ثابتا له فلايثبت بالشك ايضا * وبخلاف تأخير صوم القضاء والكفارة لان الموت فى ليلة نادر فلم يعد تفويتا على ماذكر فى الكتاب * فصار حرف المسئلة ان الخصم يقول لافوات الابالموت فان جميع العمر وقت الاداء ويعتبر الظاهر لابقاء ماكان من القدرة ولايبطلها بالموهوم * ونحن نقول اذا تعذر الاداء عليه بعد خروج الوقت فقد تحقق الفوات وله احتمال ان لايكون فواتا بالادراك وفيه شك فحكمنا بالفوات للحال على احتمال ان لايكون فواتا ﴿ فان قيل ﴾ قد ثبت ان النبى صلى الله عليه وسلم حج سنة عشر من الهجرة ونزلت فرضيته سنة ست منها فعلم ان التأخير جائز ﴿ قلنا ﴾ تأخيره عليه السلام كان لعذر وهو اشتغاله بامر الحروب وغيره * ولان التأخير انما حرم للفوت وذلك بالشك فى العيش وقد ارتفع ذلك فى حقه عليه السلام فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يبين امر الحج الذى هو احد اركان الدين ويعلّم الناس المناسك ولم يكن علّم قبل عام الحج فلما ارتفع الشك فى حقه اتسع الوقت وصار كاول وقت الصلوة وهذا الدليل لم يثبت فى

والدليل عليه انه بقى وقتاً للنفل مع انه لم يشرع فى مدة واحدة الاحج واحد ولو تعين للفرض لما بقى النفل مشروعاً كما فى شهر رمضان فثبت انه غير متعين الابالاداء ومتى تعين بالاداء لم يبق النفل فيه مشروعا ولابى يوسف رحمه الله ان اشهر الحج من العام الاول متعينة للاداء فلايحل له التأخير عنها كوقت الظهر للظهر وانما قلنا هذا لان الخطاب للاداء لحقه فى هذا الوقت وهذا واحد لامزاحم له لان المزاحمة لايثبت الا بادراك وقت آخر وهو مشكوك لانه لايدركه الا بالحيوة اليه والحيوة والممات فى هذه المدة سواء فى الاحتمال فلا يثبت الادراك بالشك فيبقى هذا الوقت متعينا بلا معارضة

ويصير الساقط بطريق التعارض كالساقط بالحقيقة فيصير كوقت الظهر فى التقدير بخلاف الصوم لان تأخيره

حق غيره كذا فى الاسرار * واعلم ان ماذهب اليه محمد من القول بجواز التأخير بشرط سلامة العاقبة على ماذكر فى المبسوط وفى هذا الكتاب وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر عليها فانه اذا سألنا سائل وقال قد وجب على حج واريد ان اؤخره الى السنة التى تأتى والعاقبة مستورة عنى فهل يحل لى التأخير مع الجهل بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم فلم يأثم بالموت الذى ليس اليه وان قلنا لايحل فهو خلاف مذهبه وان قلنا ان كان فى علم الله انك تموت قبل ادراك السنة الثانية لايحل لك التأخير وان كان فى علمه انك تحيى فلك التأخير فيقول اومايدرينى ماذا فى علم الله فما افتوا كم فى حق الجاهل فلابد من الجزم بالتحليل او التحريم فيلزم منه القول بعدم الاثم وان مات كما هو قول الشافعى او الاثم بنفس التأخير وان لم يمت كما هو قول ابى يوسف كذا رأيت فى بعض نسخ اصول الفقه * فثبت ان الصحيح من قول محمد ماذكره ابو الفضل فى اشارات الاسرار كما مر بيانه قوله (ويصير الساقط بطريق التعارض كالساقط بالحقيقة) يعنى قد سقط اشهر العام القابل من كونها وقت الحج فى حقه لتعارض دليل الادراك وهو الحيوة ودليل عدم الادراك وهو الممات لما بينا انهما سواء فى هذه المدة فصار كانه سقط حقيقة اى صار كان اشهر الحج بعد ليس من عمره اصلا فيبقى هذا الوقت الموجود بلا معارض فيصير كوقت الظهر فالتأخير عنه يكون تفويتا كتأخير الظهر عن وقته * بخلاف الصوم اى صوم القضاء والكفارة ونحوهما لان تأخيره عن اليوم الاول لايفوّته لماذكر فلم يكن دليل عدم الادراك مساويا لدليل الادراك وهو معنى قوله والتعارض للحال غير قائم اى تعارض الحيوة والموت فى ليلة غير قائم لان الحيوة غالبة والموت نادر فلا يسقط ادراك اليوم الثانى باحتمال الموت لان السقوط بتعارض الحيوة والموت ولم يوجد واذا لم يسقط كان مزاحما لليوم الاول فلم يثبت تعينه للاداء فجاز التأخير * وفى بعض النسخ لان التعارض للحال قائم اى تعارض اليوم الاول والثانى فى الحال قائم وان وجد احتمال الموت قبل مجئ اليوم كما فى الحج لان ذلك نادر فلايقابل الغالب وهو الحيوة واذا ثبت التعارض لم يتعين اليوم الاول للاداء فجاز التأخير * وقوله للحال اشارة الى ان التعارض فى الحج للحال معدوم وان احتمل ان يثبت بالادراك فاما التعارض ههنا فقبل الادراك ثابت وهذا اللفظ دل على ان ما فى هذه النسخة اصح قوله (ولا يلزم ان النفل بقى مشروعا) جواب عن قوله والدليل على انه بقى وقتا للنفل * وتقريره ان التعيين انما ثبت ههنا بعارض خوف الفوت لانه امر اصلى فيظهر التعيين اى اثره فى حرمة التأخير وحصول الاثم به لا فى انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه امر اصلى ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره فى انتفاء النفل وحصول الاثم جميعا * فامان يبطل اى بهذا التعيين جهة اختيار التقصير والمأثم بالشروع فى النفل فلا نعنى شروعه فى النفل اختيار جهة الاثم والتقصير لانه ترك الفرض وقد بقى له اختيار ذلك كما له اختيار جانب الترك اصلا فيه وفى سائر العبادات اذ لو لم يبق له اختيار ذلك لحصلت العبادة جبرا والفعل الجبرى لايصلح ان يكون عبادة قوله (ومن حكم هذا الاصل) اى وقت

عن اليوم الاول لايفوته والتعارض للحال غير قائم لان الحيوة الى اليوم الثانى غالبة والموت فى ليلة واحدة بالفجاءة نادر فلا يترك الظاهر بالنادر واذا كان كذلك استوت الايام كلها كانه ادركها جملة فخير بينها ولايتعين اولها ولا يلزم ان النفل بقى مشروعاً لانا انما اعتبرنا التعيين احتياطا واحترازاً عن الفوت فظهر ذلك فى حق المأثم لاغير فامان يبطل اختيار جهة التقصير والمأثم فلاولا يلزم اذا ادرك العام الثانى لانا انما عينا الاول لوقوع الشك فاذا ادركه وذهب الشك صار الثانى هو المتعين وسقط الماضى لان الماضى لا يحتمل الاداء بعد مضيه وفى ادراك الثالث شك فقام الثانى مقام الاول ومن حكم هذا الاصل ان وقت الحج ظرف له لامعيار

الحج او الوقت المشكل انه ظرف لامعيار وقوله ان وقت الحج اقامة للمظهر مقام المضمر *الا ترى انه اى وقت الحج يفضل عن اداء الحج فان وقت الوقوف وهو الركن الاعظم فيه يفضل عنه وكذلك وقت الطواف والرمى وغيرهما ولو كان معيارا لايفضل عنه كوقت الصوم عن الصوم وان الحج افعال عرفت باسمائها كالوقوف والطواف والسعى والرمى وغيرها *وصفاتها اى وهيأتها وترتيبها مثل كيفية الطواف والرمل فيه وكيفية السعى والرمى وتقديم بعضها على بعض *لا بمعيارها اى لامدخل للوقت فى معرفة هذه العبادة فكان ظرفا كوقت الظهر ومشابهته لوقت الصوم ليس من حيث انه مقدر للعبادة بل من حيث انه لم يشرع فيه الاحج واحد وذلك لايوجب اشتباها فى ظرفيته فانه لواذن فيه باداء حج اخر لكان قادرا عليه بل على امثاله من غير نقصان فى الاول كما فى وقت الصلوة فثبت انه فى ذاته ظرف لامعيار واذا ثبت انه ظرف لايدفع غيره من جنسه كوقت الظهر* قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله العبادة متى اعلمت بافعال معلومة بنفسها صارت متقدرة بتلك الافعال لابالوقت واذا لم يتقدر بالوقت لايصير الوقت معيارا لذلك الفعل فلا يصير مستغرقا به فلا يقتضى تعينه محلا لذلك الفعل نفى غيره لان الحال بمحل انما ينفى غيره اذا استغرقه كالصوم لما قدر بالوقت استغرقه ونفى غيره والانتفاء بسبب الفرض ليس بنص الكتاب فانه ليس فيه نص على دفع غيره صريحا بل بحكم ضيق الوقت وذلك باستغراق الحال للمحل كله ولا استغراق الا اذا قدرت العبادة بالوقت والحج لم يقدر بالوقت فانه اذا فسر عن قدره قيل انه احرام ووقوف وطواف كالصلوة قيام وقراءة وركوع وسجود فلا يستغرق الوقت فلا ينفى غيره والامر بالتعجيل لاينافى ماقلناه كالامر بتعجيل الصلوة فى آخر الوقت لاينفى غيره قوله (ولهذا) اى ولان وقت الحج ظرف لامعيار قلنا اذا نوى التطوع من عليه حجة الاسلام يصح ويقع عما نوى وقال الشافعى رحمه الله تلغو نية النفل ويقع عن حجة الاسلام لانه لما عظم امر الحج لما فيه من زيادة كلفة ومشقة عدمت فى غيرها من الطاعات ولهذا لم يجب فى العمر الامرة حجر عن الصرف الى التطوع مع قيام الفرض* صيانة له اى لحج الاسلام عن الفوت * واشفاقا عليه اى على المكلف لان تحمل المشاق الكثيرة وترك حجة الاسلام واختيار النفل عليه مع ان الثواب فى اداء الفرض اكثر وان العقاب على تركه بعد التمكن من ادائه مستحق عليه من السفه والسفيه عندى مستحق الحجر فى امر الدنيا صيانة لماله كالمبذر ففى امر الدين اولى فيجعل بنية النفل لغوا تحقيقا لمعنى الحجر ويبقى اصل نية الحج وبه يتأدى فرض الحج بالاجماع * توضيحه انه لو نوى الفرض ثم طاف او وقف بنية التطوع تلغو نيته ووقع ذلك عن الفرض لما ذكرنا فكذا فى اصل الحج * ولا يقال لما لغت نية النفل لم يبق اصل النية كما فى الصوم على اصله * لانا نقول الصفة فى هذه العبادة قد ينفصل عن الاصل فانه لو عدم وصف الصحة فى الحج بقى اصل الاحرام بخلاف الصوم لان الصفة هناك لاتنفصل عن الاصل فان الصحة اذا عدمت لم يبق اصل الصوم* لكنا نقول الحجر عن هذا يفوت الاختيار وفوات الاختيار ينافى العبادة

﴿ فيكون ﴾

فيكون القول بالحجر لصيانة الحج مؤديا الى تفويت الحج* بيانه ان الحج عبادة والعبادة فعل اختيارى لان مالا اختيار للعبد فيه لايصلح طاعة وعصيانا على ماعرف فاذا نوى النفل فقد اعرض عن الفرض بابلغ من ترك اصل العزيمة لان الوقت فى ذاته قابل للنفل فمع هذا لو وقع عن الفرض كان واقعا بدون اختياره وهذا هو الجبر الصريح فالقول به يكون مفضيا الى ابطاله فيكون عائدا على موضوعه بالنقض فالقول بصحته يكون قولا بابطاله اذ العبادة لاتقع من غير اختيار قط * بخلاف شهر رمضان فانه غير قابل للنفل فلا تصح فيه نية النفل اصلا فلا يثبت الاعراض لانه يثبت فى ضمن النفل على مامر * وقوله وقط لايصح العبادة بلا اختيار رد لقوله وصح اصله بلا نية * وقوله ولكن الاختيار فى كل باب بما يليق به الى آخره جواب عن صحة احرام الرفقة عنه بدون امره وقصده عند ابى حنيفة رحمه الله يعنى انما جوز ذلك لان الاختيار فيه موجود عنده تقديرا لا على انه جائز من غير اختيار اصلا *وبيانه ان الاحرام شرط الاداء عندنا بمنزلة الوضوء للصلوة ولهذا جوزنا تقديمه على اشهر الحج والرفقة انما تعقد ليعين بعضهم بعضا عند العجز ولما عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان بهم فى كل ما يعجز عن مباشرته بنفسه والاذن دلالة بمنزلة الاذن افصاحا كما فى شرب ماء السقاية واذا ثبت الاذن قامت نيتهم مقام نيته كما لو امرهم بذلك نصا فكان هذا النوع من الاختيار كافيا فيما هو شرط العبادة * فاما الافعال فلا بد من ان تجرى على بدنه عند بعض مشايخنا واليه مال الشيخ لان النيابة تجرى فى الشروط ولا تجرى فى الافعال الا ترى ان النيابة تجرى فى الوضوء فانه لو غسل اعضاء المحدث غيره كان له ان يصلى بتلك الطهارة ولا تجرى النيابة فى اعمال الصلوة* يوضحه ان النيابة عند تحقق العجز وفى اصل الاحرام تحقق عجزه عنه بسبب الاغماء فينوب عنه اصحابه فاما الافعال فلم يتحقق فيها العجز لانهم اذا احضروه المواقف كان هو الواقف واذا طافوا به كان هو الطائف بمنزلة من طاف راكبا بعذر *وعند بعضهم نيابتهم عنه فى الافعال يصح ايضا قال شمس الائمة رحمه الله وهو الاصح الا ان الاولى ان يقفوا به وان يطوفوا به ليكونوا اقرب الى ادائه لو كان مفيقا ولو ادوا عنه كان جائزا لان الحج يؤدى بالنائب عند العجز بالاجماع قوله (وجوازه عند الاطلاق) الى آخره جواب عن قوله يصح باطلاق النية يعنى لانسلم ان جوازه فى هذه الحالة باعتبار ان تعيين الفرض ساقط بل هو شرط ولكنه لايحتاج الى ذكره بالقلب او باللسان حالة الاحرام لان الظاهر ان المسلم لايتكلف لحج النفل وعليه حجة الاسلام فصار الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين وانصرف مطلق النية اليه فاذا سمى شيئا اخر نصا اندفع به ما ثبت بالحال * واما الاحرام عن الابوين فانما يصح لانه يجعل ثوابه لهما او لاحدهما وله ولاية ذلك عند اهل السنة والجماعة لانه حقه فيصرفه الى من شاء لا ان يكون الافعال واقعا عنهما او عن احدهما ولهذا كان له ان يجعله عن احدهما بعدما احرم عنهما لان جعل الثواب لهما او لاحدهما انما يصح بعد الاداء فلغت نيته قبله ولهذا لم يسقط حجة الاسلام عنهما كذا فى بعض الشروح *وذكر شمس الائمة فى المبسوط اذا حج الرجل عن ابيه او امه حجة الاسلام من غير وصية اوصى بها الميت اجزأه ان شاء الله وتمسك فيه باحاديث ثم ذكر فى آخر هذه المسئلة وانما

وجوازه عند الاطلاق بدلالة التعيين من المؤدى اذ الظاهر انه لايقصد النفل وعليه حجة الاسلام فصار التعيين لمعنى فى المؤدى لا فى المؤدى فاذا نوى النفل فقد جاء صريح بخلافه فيبطل به بخلاف شهر رمضان لانه متعين لامزاحم له فى وقته لا لمعنى فى المؤدى وهذا كنقد البلد لما تعين لمعنى فى المؤدى وهو تيسر اصابته دلالة بطل عند التصريح بغيره

قيدالجواب بالاستثناء بعدماصح الحديث لان سقوط حجة الاسلام عن الميت باداء الورثة طريقة العلم لانه امر بينه وبين ربه والعلم لايثبت بخبر الواحد فلهذا قيدالجواب بالاستثناء * واما قوله اذا طاف اووقف متطوعا يقع عن الفرض فالجواب عنه ان عقد الاحرام قدانعقد للفرض ولااعتبار للنية بعد ذلك انما المعتبر هو النية عندالاحرام الذى هو جامع كمالو سجد سجدة فى صلوة الفرض بنية التطوع لم يعتبر لان التحريمة انعقدت للفرض والنية تعتبر عند التحريمة ﴿ فان قيل ﴾ ماذكرتم مخالف للنص فانه روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبى عليه السلام سمع رجلا يلبى عن شبرمة فقال ومن شبرمة قال اخ لى او صديق لى فقال عليه السلام احججت عن نفسك فقال لا فقال عليه السلام حج عن نفسك ثم عن شبرمة ﴿ قلنا ﴾ ليس كذلك فان تأويله عندنا انه كان ذلك للتعليم على سبيل الادب الاترى انه امره ان يستأنف الحج ولم يقل انت حاج عن نفسك وكان هذا حين كان الخروج عنه ممكنا بالعمرة فانتسخ والله اعلم

واما الامر المطلق عن الوقت فعلى التراخى خلافا للكرخى

قوله (واما الامر المطلق عن الوقت فعلى التراخى) اختلف العلماء فى الامر المطلق انه على الفور ام على التراخى فذهب اكثر اصحابنا واصحاب الشافعى وعامة المتكلمين الى انه على التراخى * وذهب بعض اصحابنا منهم الشيخ ابوالحسن الكرخى وبعض اصحاب الشافعى منهم ابوبكر الصيرفى وابوحامد الى انه على الفور * وكذا كل من قال بالتكرار يلزمه القول بلفور لامحالة * وذهب طائفة من اصحاب الشافعى الى انه على الوقف لايحمل على الفور ولا على التراخى الا بدليل * ومعنى قولنا على الفور انه يجب تعجيل الفعل فى اول اوقات الامكان ومعنى قولنا على التراخى انه يجوز تأخيره عنه وليس معناه انه يجب تأخيره عنه حتى لواتى به فيه لايعتد به لان هذا ليس مذهبا لاحد * تمسك القائلون بالفور بان الامر يقتضى وجوب الفعل فى اول اوقات الامكان بدليل انه لواتى به فيه يسقط الفرض عنه بالاتفاق فجواز تأخيره عنه نقض لوجوبه اذالواجب مالايسع تركه ولاشك ان تأخيره ترك لفعله فى وقت وجوبه فثبت ان فى التأخير نقض الوجوب فى وقت الوجوب وهو باطل * ولان التأخير تفويت لانه لايدرى ايقدر على الاداء فى الوقت الثانى اولايقدر وبالاحتمال لايثبت التمكن من الاداء على وجه يكون معارضا للمتيقن به فيكون تأخيره عن اول اوقات الامكان تفويتاً ولهذا يستحسن ذمه على ذلك اذا عجز عن الاداء * ولان المتعلق بالامر اعتقادالوجوب واداءالفعل واحدهما وهو الاعتقاد يثبت بمطلق الامر للحال فكذلك الثانى * واعتبر الامر بالنهى والانتهاء الواجب بالنهى يثبت على الفور فكذا الايتمار الواجب بالامر * وتمسك القائلون بالتراخى بان صيغة الامر ماوضعت الا لطلب الفعل باجماع اهل اللغة فلاتفيد زيادة على موضوعها كسائر الصيغ الموضوعة للاشياء وهذا لان قوله افعل ليس فيه تعرض للوقت بوجه كما لاتعرض لقوله فعل ويفعل على زمان قريب اوبعيد ومتقدم اومتأخر فكما لايجوز تقييد الماضى والمستقبل بزمان لايجوز تقييد الامر به ايضا لان التقييد فى المطلق يجرى مجرى النسخ ولهذا لم يتقيد بمكان دون مكان * يزيد ماقلنا ايضاحا ان مدلول الصيغة طلب الفعل والفور والتراخى

خارجيان الاان الزمان من ضرورات حصول الفعل لان الفعل لايوجد من العباد الا فى زمان والزمان الاول والثانى والثالث فى صلاحيته للحصول واحد فاستوت الازمنة كلها وصار كمالو قيل افعل فى اى زمان شئت فيبطل تخصيصه وتقييده بزمان دون زمان * الاترى انه لوامره بالضرب مطلقا لايتقيد باٰلة دون آلة وشخص دون شخص وان كان ذلك من ضروراته لماذكرنا فكذا الزمان فثبت ان الامر بصيغته لايفيد الفور * وكذا بحكمه وهو الوجوب لان الفعل يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف فى اول الوقت مخيرا بين فعله وتركه فيجوز له التأخير مالم يغلب على ظنه فواته وان لم يفعله فيكون هذا الامر مقتضيا طلب الفعل فى مدة عمره بشرط ان لايخلى زمان العمر منه فيثبت الوجوب عليه بوصف التوسع لابوصف التضيق * والتكليف على هذا الوجه جائز عقلا وشرعا * اما عقلا فلانه لوقال لغلامه افعل كذا فى هذا الشهر اوفى هذه السنة فى اى وقت شئت بشرط ان لاتخلى هذه المدة عن الواجب صح ولم يستنكر * واما شرعا فلان الصلوات المفروضات فى الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات فى العمر بهذه المثابة ولهذا يكون مؤديا فى اى وقت فعله لانه اتى بالمأموربه على الوجه الذى امر به فثبت انه لادليل على الفور لامن جهة اللفظ ولامن جهة الحكم فبطل القول به * واما الجواب عن كلماتهم فنقول قولهم فى جواز التأخير نقض الوجوب اذالواجب مالايسع تركه * قلنا ماذكرتم حكم الواجب المضيق فاما الموسع فحكمه جواز التأخير الى وقت مثله بشرط ان لايخلى الوقت عنه ولو اخلى عصى واثم فلايلزم من التأخير نقض الوجوب * وقولهم فى التأخير تفويت وذلك حرام قلنا الفوات لايتحقق الابموته وليس فى مجرد التأخير تفويت لانه يتمكن من الاداء فى جزء يدركه من الوقت بعدالجزء الاول حسب تمكنه فى الجزء الاول وموت الفجأة نادر لايصلح لبناء الاحكام عليه فيجوز له التأخير الى ان يغلب على ظنه بامارة انه اذا اخر يفوت المأموربه والظن عن امارة دليل من دلائل الشرع كالاجتهاد فى الاحكام فيجوز بناء الحكم عليه ﴿فان قيل﴾ ماقولكم فيمن مات بغتة ايموت عاصيا ام غير عاص فان قلتم يموت عاصيا فمحال لانا اذا اطلقنا له التأخير واخترمته المنية من غير ان يحس بحضورها لم يتصور اطلاق وصف العصيان عليه لان العصيان بالتأخير مع اطلاق التأخير محال وان قلتم يموت غير عاص فلم يبق للوجوب فائدة ﴿قلنا﴾ اختلف الاصوليون فيه فمنهم من قال اذا مات بعد تمكنه من الاداء يموت عاصيا لان التأخير انما ابيح له بشرط ان لايكون تفويتا وتقييد المباح بشرط فيه خطر مستقيم فى الشرع كالرمى الى الصيد يباح بشرط ان لايصيب آدميا وهذا لانه متمكن من ترك الترخص بالتأخير بالمسارعة الى الاداء التى هى مندوب اليها فقلنا بانه يتمكن من البناء على الظاهر مادام يرجو الحيوة عادة وان مات كان مفرطا لتمكنه من ترك الترخص بالتأخير * ومنهم من قال لايموت عاصيا ولكنه لايدل على بطلان فائدة الوجوب وهذا لمابينا ان التأخير عن الوقت الاول الى وقت مثله لم يحرم عليه لانه ليس فيه تفويت المأموربه ثم اذا احس بالفوات

على ماأشرنا اليه والله اعلم ومن هذا الاصل

(باب النهى)

بظهور علامات الموت منعناه من التأخير لانه تفويت بعد فاذامات بغتةو فجأة فهو غير مفوت للمأمور به لانه اخر عن وقت الى وقت مثله وقد اطلقناله ذلك فصار الفوات عند موته بغتة من غير ظهور امارات الموت مضافا الى صنع الله تعالى لا الى العبد لانه قد فعل ما كان مطلقاله فلم يصح وصف فعله بالتفويت فلم يجزان يوصف بالعصيان* ثم عدم وصفه بالعصيان لم يدل على فوات فائدة الوجوب لانا حققنا صفة الواجبية فيما يرجع الى فعل العبد من منعه من التفويت فوجود الفوات من الله تعالى لا يبطل فائدة الوجوب وقولهم وجب تعجيل الاعتقاد فيجب تعجيل الفعل قلنا اعتقاد الوجوب يستغرق جميع العمر ومن ضرورته تعجيل وجوبه*وكذا الانتهاء فى النهى فامااداء الواجب فلايستغرق جميع العمر فلايتعين للاداء جزء من العمر الابدليل على انانقول يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كمايلزمه فعله على التوسع فاذاوجب الفعل على حسب مايعتقده من الوجوب ووجب الاعتقاد على حسب مايلزمه من الفعل لم يقع الفرق بينهما بوجه والله اعلم قوله (على ماأشرنا اليه) متعلق بقوله فعلى التراخى لابقوله خلافا للكرخى فانه لم يشر الى مذهبه فيما تقدم والاشارة قوله والذى عليه عامة مشايخنا ان الامر المطلق لايوجب الفور بلاخلاف قوله (ومن هذا الاصل) اى ومن الخاص

(باب النهى)

لانه خاص فى التحريم كالامر خاص فى الايجاب * ثم النهى فى اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانه مانع عن القبيح * وفى اصطلاح اهل الاصول هواستدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه * وقيل هو قول القائل لغيره لاتفعل على جهة الاستعلاء * وقيل هو اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وهذه العبارات بعضها قريب من بعض ويفهم مافيها من الاحترازات عما ذكرنا فى حد الامر * ولما كان النهى مقابل الامر فكل ماقيل فى حد الامر من مزيف او مختار قيل مقابله فى حد النهى *ثم صيغة النهى وان كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى* ولاتقربوا الزنا * والكراهة كقوله تعالى* وذروا البيع* اذمعناه ولاتبايعوا والتحقير كقوله تعالى*ولاتمدن عينيك*الآية*وبيان العاقبة كقوله تعالى* ولاتحسبن الله غافلا*والدعاء كقول الداعى لاتكلنى الى نفسى* والتأسى كقوله تعالى*لاتعتذروا اليوم* والارشاد كقوله * تعالى لاتسألوا عن اشياء * والشفقة كقوله عليه السلام* لاتتخذوا الدواب كراسى*فهى مجاز فى غير التحريم والكراهة بالاتفاق * فاما الكلام فى انها حقيقة فى التحريم دون الكراهة او على العكس او مشتركة بينهما بالاشتراك اللفظى او المعنوى او موقوف فعلى ماتقدم فى الامر من المزيف والمختار كذا فى عامة نسخ اصول الفقه* وذكر فى التقويم ويحتمل ان لايكون على الاختلاف لان القول به يؤدى الى ان يصير موجب الامر والنهى واحدا وهو الوقف وهذا لاسبيل اليه * ثم موجب النهى وجوب الانتهاء عن مباشرة المنهى عنه لانه ضد الامر فكما

قال والنهى المطلق نوعان نهى عن الافعال الحسية مثل الزنا والقتل وشرب الخمر ونهى عن التصرفات الشرعية مثل الصوم والصلوة والبيع والاجارة وما اشبه ذلك فالنهى عن الافعال الحسية دلالة على كونها قبيحة فى انفسها لمعنى فى اعيانها بلا خلاف الا اذا قام الدليل على خلافه

ان طلب الفعل بابلغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب يتحقق بوجوب الائتمار فكذلك طلب الامتناع عن الفعل بآكد الوجوه * وذكر فى الميزان ان حكم النهى صيرورة الفعل المنهى عنه حراما وثبوت الحرمة فيه فان النهى والتحريم واحد وموجب التحريم هو الحرمة كموجب التمليك هو ثبوت الملك هذا هو حكم النهى من حيث انه نهى فاما وجوب الانتهاء فحكم النهى من حيث انه امر بضده ففى الحقيقة وجوب الانتهاء حكم الامر الثابت بالنهى وكون الفعل المنهى عنه حراما حكم النهى * ومقتضى النهى شرعا قبح المنهى عنه كما ان مقتضى الامر حسن المأمور به لان الحكيم لاينهى عن فعل الا لقبحه كما لا يأمر بشئ الا لحسنه قال تعالى*وينهى عن الفحشاء والمنكر*فكان القبح من مقتضياته شرعا لالغة لماذكرنا فى الامر* والمنهى عنه فى صفة القبح انقسم على اربعة اقسام ماقبح لعينه وضعا كالعبث والسفه والكذب والظلم * وماالتحق به شرعا كبيع الحر والمضامين والملاقيح * وماقبح لغيره وصفا كالبيع الفاسد * وماقبح لغيره مجاورا اياه جمعا كالبيع وقت النداء على ماستعرفه قوله (والنهى المطلق نوعان) اى المطلق عن القرينة الدالة على ان المنهى عنه قبيح لعينه او لغيره او المطلق عن القرينة الدالة على انه على حقيقته او مصروف الى مجازه * نهى عن الافعال الحسية وهى التى تعرف حسا ولا يتوقف حصولها وتحققها على الشرع *ونهى عن التصرفات الشرعية وهى التى يتوقف حصولها وتحققها على الشرع فالزنا والقتل وشرب الخمر وامثالها لايتوقف تحققها ومعرفتها على الشرع لانها كانت معلومة قبل الشرع عند اهل الملل اجمع فاما الصلوة فلم يكن كونها قربة وعبادة على هذه الهيئة معلوما قبل الشرع وكذا الصوم والبيع واشباههما * ولا يقال هذه الافعال يعرف حسا كشرب الخمر والقتل فانا اذا رأينا من يصلى او يبيع علمنا حسا انه فعل ذلك كما علمنا القتل وشرب الخمر * لانا نقول نحن نسلم ان هذه الافعال من حيث كونها فعلا يعرف بالحس فامامن حيث كونها صلوة وعقدا حتى كانت سبب ثواب وسبب ملك فلايعرف الابالشرع (فان قيل) فالبيع والاجارة ونحوهما لم يتوقف تحققها على الشرع فان اهل الملل كلهم يتعاطونها من غير شرع وقد كانت قبل الشرع ايضا (قلنا) انهم انما يتعاطون مبادلة المال بالمال او بالمنفعة فاما ان يكون بعت واشتريت عقدا عندهم بحيث يترتب عليه احكام لاتكاد تنضبط فلا بل انما هى يثبت بالشرع * وماشبه ذلك اى المذكور مثل الحج والنكاح * لمعنى فى اعيانها بلاخلاف لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء النهى فيما اضيف اليه النهى لا فيما لم يضف اليه فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لانه امكن تحقيق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا يمتنع وجودها بسبب القبح الا اذا قام الدليل على خلافه اى خلاف كونها قبيحة فى انفسها كالوطئ فى حالة الحيض فانه منهى لغيره وهو الاذى بدليل قوله تعالى*قل هو اذى*لالذاته ولهذا يثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر والاحصان وسائر الاحكام التى تثبت عليه ونظير الاول قول الطبيب للمريض لاتأكل اللحم فان المنع من الاكل لمعنى فى اللحم وهو انه لايوافقه ونظير الثانى قولك لغيرك لاتأكل هذا اللحم وقد

عرفت انه مسموم يكون المنع لقبح فى غيره وهو السم لا لعينه قوله (واما النهى المطلق) اى عن القرائن الدالة على ان المنهى عنه قبيح لعينه اولغيره * لكن متصلا به) اى لكن يقتضى قبحا متصلا بالمنهى عنه * مع اطلاق النهى اى مع كمال النهى لان المطلق كامل وذلك بان يكون للتحريم لا للتنزيه * وحقيقته وهى ان يكون النهى لطلب الامتناع عن الفعل بناء على اختيار العبد لا ان يصير مجازا عن النسخ والنفى * الا يقوم الدليل استثناء من القولين * فيجب اثبات مااحتمله النهى وراء حقيقته اى على خلاف حقيقته * على اختلاف الاصول اى الاصلين * فحقيقته وموجبه عندنا فى الافعال الشرعية ان يثبت القبح فى غير المنهى عنه وان يبقى المنهى عنه مشروعا ليتصور امتناع المكلف عنه باختياره * ومحتمله ان يثبت القبح فى غير المنهى عنه فلا يبقى مشروعا اصلا ويصير النهى مجازا عن النسخ فالنهى المطلق يحمل على حقيقته وهى ان يكون المنهى عنه قبيحا لغيره مشروعا باصله الا ان يقوم الدليل على خلافه فيجب اثبات محتمله وهو ان يكون قبيحا لعينه غير مشروع اصلا كما فى قوله تعالى * ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم * وكما فى بيع المضامين والملاقيح على مانبينه * وحقيقته عند الشافعى ان يثبت القبح فى عين المنهى عنه فلا يبقى مشروعا اصلا كما فى الفعل الحسى ومحتمله ان يثبت القبح فى غير المنهى عنه فيبقى المنهى عنه مشروعا كما كان فالنهى المطلق يحمل على حقيقته وهى ان يكون المنهى عنه قبيحا لعينه غير مشروع اصلا الا ان يقوم دليل يصرفه عن هذه الحقيقة فيحمل على محتمله وهو ان يكون قبيحا لغيره كالنهى عن الصلوة فى الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والطلاق فى حالة الحيض فهذا معنى قوله فيجب اثبات مااحتمله النهى وراء حقيقته على اختلاف الاصول * وبيان هذا الاصل اى هذا الاختلاف يعنى اثر هذا الاختلاف يظهر فى هذه المسائل * وحاصل المسئلة ان النهى المطلق عن الافعال الشرعية يدل على بطلانها عند اكثر اصحاب الشافعى وهذا هو الظاهر من مذهبه واليه ذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعى كالغزالى وابى بكر القفال الشاشى وهو قول عامة المتكلمين * وذهب بعضهم الى انه يدل على الفساد فى العبادات دون المعاملات * ثم القائلون بانه يدل على البطلان مطلقا اى فى العبادات والمعاملات جميعا اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم يدل عليه لغة وقال بعضهم يدل عليه شرعا لا لغة * والقائلون بانه لا يدل على البطلان مطلقا اختلفوا ايضا فذهب اصحابنا الى انه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالى وغيره الى انه لا يدل عليها * ثم لا بد من تفسير الصحة والبطلان والفساد توضيحا لهذه الاقوال فنقول الصحة فى العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشرع بالصلوة وجب القضاء او لم يجب فصلوة من ظن انه متطهر وليس كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقة امر الشرع بالصلوة على حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطة للقضاء * وفى عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد سببا لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للملك * واما البطلان فمعناه فى العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل وفى عقود المعاملات تخلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها اسبابا

واما النهى المطلق عن التصرفات الشرعية فيقتضى قبحا لمعنى فى غير المنهى عنه لكن متصلا به حتى يبقى المنهى مشروعا مع اطلاق النهى وحقيقته وقال الشافعى رحمه الله بل يقتضى هذا القسم قبحا فى عينه حتى لا يبقى مشروعا اصلا بمنزلة القسم الاول الا ان يقوم الدليل فيجب اثبات مااحتمله النهى وراء حقيقته على اختلاف الاصول وبيان هذا الاصل فى صوم يوم العيد وايام التشريق والربوا والبيع الفاسد انها مشروعة عندنا لاحكامها وعنده باطلة منسوخة لا حكم لها

مفيدة للاحكام على مقابلة الصحة * واما الفساد فيرادف البطلان عند اصحاب الشافعى وكلاهما عبارة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه على ماسيأتى بيانه * وذكر صاحب الميزان فيه ان الصحيح مااستجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا فى حق الحكم فيقال صلوة صحيحة وصوم صحيح وبيع صحيح اذا وجد اركانه وشرائطه * قال وتبين بهذا ان الصحة ليست بمعنى زائد على التصرف بل انما يرجع الى ذاته من وجود اركانه وشرائطه الموضوعة له شرعا * والفاسد ما كان مشروعا فى نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ماليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال فى الجملة * والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية للتصرف كبيع المجنون والصبى الذى لا يعقل * واعلم ان الصحة عندنا قد يطلق ايضا على مقابلة الفاسد كما يطلق على مقابلة الباطل فاذا حكمنا على شئ بالصحة فمعناه انه مشروع باصله ووصفه جميعا بخلاف الباطل فانه ليس بمشروع اصلا وبخلاف الفاسد فانه مشروع باصله دون وصفه فالنهى عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان المنهى عنه يصلح لاسقاط القضاء فى العبادات كما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه لا يجب عليه القضاء ولترتب الاحكام فى المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثانى لانه ليس بمشروع بوصفه وان كان مشروعا باصله * ثم القائلون بالفساد لغة تمسكوا بان السلف فهموا الفساد من النواهى حتى احتج عمر رضى الله عنه فى بطلان نكاح المشركات بقوله تعالى * ولا تنكحوا المشركات * واستدلت الصحابة رضى الله عنهم على فساد عقود الربوا بقوله تعالى * وذروا مابقى من الربوا * وبقوله عليه السلام * لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق * الحديث وهم ارباب اللسان فدل ان ذلك ثابت لغة * ولان الامر يقتضى الصحة لغة والنهى يقابله فيقتضى مايقابله الصحة وهو البطلان لوجوب تقابل احكام المتقابلات * ومن قال بالفساد شرعا لا لغة قال لا دليل فى اللفظ على الفساد اذ لو صرح الشارع وقال حرمت عليك استيلاد جارية الابن ونهيتك عنه لعينه ولكن ان فعلت ملكتها وكان ذلك سببا للملك وحرمت عليك صوم يوم النحر ولكن ان صمت خرجت عن عهدة النذر وكان ذلك سببا للجزاء لم يتناقض بخلاف قوله حرمت عليك الصوم وامرتك به او ابحته لك * ولا نسلم ان الصحابة تمسكوا للفساد بل للتحريم والمنع ونحن نقول به فثبت بما ذكرنا انه لا يدل عليه لغة ولكنه يدل عليه شرعا وبيانه مذكور فى الكتاب * والنهى فى اقتضاء القبح حقيقة كالامر فى اقتضاء الحسن حقيقة يعنى حقيقة النهى ان يكون مقتضيا للقبح فى المنهى عنه شرعا كما ان حقيقة الامر ان يكون مقتضيا للحسن فى المأمور به شرعا لما ذكرنا من ضرورة حكم للآمر والناهى الا ترى انه لو قيل نهى الشارع لا يقتضى القبح يكذب القائل كما لو قيل امره لا يقتضى الحسن وصحة تكذيب النافى من امارات الحقيقة * ولو نصبت حقيقة على التمييز من القبح على معنى ان النهى فى اقتضاء القبح الحقيقى وهو ان يكون فى ذات المنهى عنه كالامر فى اقتضاء الحسن الحقيقى وهو ان يكون فى ذات

احتج الشافعى رحمه الله بان العمل بحقيقة كل قسم واجب لا محالة اذ الحقيقة اصل فى كل باب والنهى فى اقتضاء القبح حقيقة كالامر فى اقتضاء الحسن حقيقة

ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى كان حسنا لمعنى فى عينه الابدليل فكذلك النهى فى صفة القبح وهذا

لان المطلق من كل شئ يتناول الكامل منه ويحتمل القاصر والكمال فى صفة القبح فيما قلنا فمن قال بانه يكون مشروعا فى الاصل قبيحا فى الوصف يجعله مجازا فى الاصل حقيقة فى الوصف وهذا عكس الحقيقة وقلب الاصل واذا ثبت هذا الاصل كان لتخريج الفروع طريقان احدهما ان ينعدم المشروع باقتضاء النهى والثانى ان ينعدم بحكمه وبيان ذلك ان من ضرورات كون التصرف مشروعا ان يكون مرضيا قال الله تعالى * شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا وللمشروعات درجات وادناها ان تكون مرضية وكون الفعل قبيحا منهيا ينافى هذا الوصف وان كان داخلا فى المشية والقضاء والحكم كالكفر وسائر المعاصى فانها بمشية الله وقضاء الله وحكمه توجد لا برضاه

المأموربه يكون تعسفا لان سياق الكلام يأباه لانه لم نقل والعمل بحقيقة الحسن واجب * ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى ان مطلقه يقتضى حسن المأموربه لعينه لالغيره والضمير فى كان راجع الى مفهوم يدل عليه لفظ الامر وهو المأموربه الابدليل كالامر بالقتال والحدود فكذلك النهى فى صفة القبح اى فكالامر النهى فى صفة القبح فيجب العمل بحقيقته وهو ان يثبت به قبح لعين المنهى عنه لالغيره الابدليل * ثم شرع فى بيان تأثير ماذكر فقال * وهذا اى ماذكرنا من اقتضاء النهى قبحا فى عين المنهى عنه * لان المطلق من كل شئ يتناول الكامل لانه هو الموجب الاصلى اذ الناقص موجود من وجه دون وجه ومع شبهة العدم لا يثبت حقيقة الوجود والكمال فى صفة القبح ان يكون فى المنهى عنه لافى غيره كما فى جانب الحسن فكان هذا هو الموجب الاصلى فوجب القول به * ومن قال بانه يكون مشروعا فى الاصل قبيحا فى الوصف يجعله مجازا فى الاصل لانه لم يجعل الاصل منهيا عنه حقيقة مع ان النهى اضيف اليه * حقيقة فى الوصف اى يجعل النهى حقيقة فى الوصف مع ان النهى غير مضاف اليه * وهذا عكس الحقيقة اى عكس مايقتضيه حقيقة الكلام لان الاصل ان يثبت حكم النهى ومقتضاه فيما اضيف اليه النهى وان لا يثبت فيما لم يضف اليه فمتى ثبت مقتضاه فيما لم يضف اليه ولم يثبت فيما اضيف اليه كان عكس الحقيقة لان فيه اثبات مالم يوجبه الكلام وابطال ما اوجبه * وقلب الاصل لان الوصف تابع للاصل وفيما قالوا يصير الاصل تابعا للوصف فى صحة اضافة النهى اليه اذ لولا الوصف لم يصح اضافة النهى اليه وهو فى التحقيق مرادف للاول قوله (واذا ثبت هذا الاصل) وهو ان النهى بحقيقته يقتضى القبح فى عين ما اضيف اليه كان لتخريج الفروع وهو خروج الافعال الشرعية المنهية من ان يكون مشروعة طريقان * احدهما ان ينعدم مشروعيتها باقتضاء النهى اى بمقتضاه وهو القبح * او باقتضاء النهى عدم المشروعية لانه لما اقتضى القبح وهو لا يثبت مع بقاء المشروعية كان انتفاؤها باقتضاء النهى ايضا كثبوت القبح * والثانى ان تنعدم بحكم النهى والتفرقة بينهما ظاهرة اذ المقتضى يتقدم على النص لصحته والحكم متأخر عنه * وبيان ذلك اى بيان الطريق الاول انه لما ثبت القبح فى المنهى عنه بالنهى لزم ان لا يبقى مشروعا لان من ضرورة كون الشئ مشروعا ان يكون مرضيا بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى * شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا * اى بين واوضح لكم من الدين ما امر به نوحا والتوصية الامر بطريق المبالغة وشرع الشارع ذاته دليل على كون المشروع مرضيا فكيف اذا كان مما وصى به الانبياء عليهم السلام * والتمسك بالآية انما يستقيم ان لو كان المراد من الدين جميع الشرايع فاما المراد منه لو كان التوحيد والايمان ومالا يجرى فيه النسخ من الشرايع كما ذهب اليه اهل التفسير بدليل قوله جل ذكره * ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه * اذ هى ان المفسرة بمعنى اى فكان تفسير الماوصى به فلا يستقيم لانها تدل ح على ان سوى ماذكرنا بهذه الصفة الا ان الشيخ تساهل فيه لكونه امرا مجمعا عليه * واما المعقول فهو ان شرع الشئ استعباد

من الشارع لعباده بوضع طريق يصلون بسلوكه الى السعادة العظمى وهى رضاء الله سبحانه وتعالى فيلزم منه ان يكون ذلك مرضيا له ليصلح للعبد رضاه بسلوكه قال تعالى * رضى الله عنهم * يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان * ورضوان من الله اكبر * والقبيح لذاته لا يكون مرضيا للحكيم العليم فثبت ان بين القبح وبين المشروعية تنافيا وقد ثبت القبح بالنهى لماذكرنا فينتفى المشروعية ضرورة قوله (فصار النهى عن هذه التصرفات نسخا) اى بيانا لانتهاء مدة المشروعية فيها * بمقتضاه وهو التحريم السابق يعنى انما صار النهى نسخا بما اقتضاه النهى وهو القبح والحرمة وهذا لان النهى مع المشروعية لا يصح فيثبت القبح والحرمة سابقين على النهى ليصح النهى فصار كأن الناهى قال حرمت عليك هذا الفعل فلا تفعلوا فيصير على هذا التقدير التحريم سابقا على النهى ضرورة كذا فى فوائد مولانا العلامة حميد الملة والدين رحمه الله (قوله والثانى) اى الطريق الثانى وهو انتفاء المشروعية بحكم النهى هو ان من حكم النهى وجوب الانتهاء وصيرورة الفعل على خلاف موجبه وهو ترك الانتهاء والاقدام على الفعل معصية * وبين كونه اى كون الفعل معصية وبين كونه مشروعا كما اذا كان المنهى عنه من المعاملات كعقد الربوا * وطاعة كما اذا كان من العبادات * تضاد وتناف التضاد راجع الى كونه طاعة ومعصية والتنافى راجع الى كونه مشروعا ومعصية من قبيل اللف والنشر المشوش * اما التضاد بين المعصية والطاعة فظاهر لانهما امران وجوديان بينهما غاية الخلاف * واما التنافى بين المشروعية والمعصية فمن حيث ان الشئ اذا كان مشروعا لا يكون معصية البتة وبين اللامعصية والمعصية تناف * ثم شرع فى تخريج الفروع على هذا الاصل بعد تمهيده والجواب عما يلزم على هذا الاصل فقال * ولهذا * اى ولماذكرنا ان النهى يقتضى قبح المنهى عنه وانتفاء مشروعيته لم تثبت حرمة المصاهرة وهى حرمة المرأة على آباء الرجل وان علوا وعلى اولاده وان سفلوا وحرمة امهاتها وان علون وبناتها وان سفلن على الرجل بالزنا * لان المصاهرة شرعت نعمة وكرامة كالنسب فانه ثبت كرامة لبنى آدم اختصوا به من بين سائر الحيوانات وتعلق به انواع من الكرامات من الحضانة والنفقة والارث والولايات * وكذا حرمة النكاح ثبتت كرامة صيانة للمحارم عن الاستذلال بالنكاح الذى فيه ضرب استرقاق ولهذا تعلقت باسماء ينبئ عن الكرامة نحو اسم الام والبنت والاخت فالحقت ام المرأة وابنتها بالمحارم بالنص فكان ثبوت هذه الحرمة نعمة وكرامة * واشار الشيخ الى معنى النعمة بقوله تلحق بها اى بهذه الحرمة الاجنبية بالامهات حتى حلت الخلوة بها والمسافرة والنظر الى مواضع الزينة الاترى ان الله تعالى جمع بينها وبين النسب ومن بهما علينا فقال * وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا * اى ذا نسب وذا صهر والصهر حرمة الختونة وقيل خلطة تشبه القرابة فى تحريم النكاح * واذا ثبت انها نعمة لا يستحق بما هو حرام محض وهو الزنا لان الحرام لا يصلح سببا لحكم شرعى هو نعمة كاللواطة ووطئ الصغيرة لانه لابد من المناسبة بين السبب والحكم لا يقال اهن العالم واعز الجاهل لان الاهانة لا تناسب العالم كما ان الاعزاز لا يلايم الجاهل

فصار النهى عن هذه التصرفات نسخا بمقتضاه وهو التحريم السابق والثانى ان من حكم النهى وجوب الانتهاء وان يصير الفعل على خلاف موجبه معصية هذا موجب حقيقته وبين كونه معصية وبين كونه مشروعا وطاعة تضاد وتناف ولهذا لم يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها شرعت نعمة تلحق بها الاجنبية بالامهات والزنا حرام محض فلم يصلح سببا لحكم شرعى هو نعمة

ولامناسبة هنا * والدليل على انه حرام محض انه يتعلق به الجلد والرجم الذى هو اعظم العقوبات ولا يتعلق به شئ من احكام الوطئ المشروع من لزوم المهر ووجوب العدة وثبوت النسب وهذا معنى مانقل عن الشافعى رحمه الله ان الزنا فعل رجمت عليه والنكاح امر حمدت عليه فلم يجز ان يعمل احدهما عمل الاخر * ولا يلزم على ماذكرنا تعلق وجوب الاغتسال وفساد الصوم والاحرام والاعتكاف به مع انها احكام مشروعة لانا عللنا المنع ثبوت ماهو نعمة وكرامة به والاغتسال شرع للتطهير وزوال النجاسة وهى فى الزنا موجودة بل اشد فكان اولى بايجاب الاغتسال * وكذلك فساد الصوم والاحرام والاعتكاف به ليس من باب الكرامة فى شئ وانما هو من باب التغليظ والتشديد فيجوز اثباته بالزنا * واحترز الشيخ بقوله حرام عن الوطئ الحلال كوطئ المنكوحة والمملوكة وبقوله محض عن الوطئ بشبهة كالوطئ بالنكاح الفاسد وبما اذا زفت اليه غير امرأته فوطئها ووطئ الجارية المشتركة ووطئ الرجل امة ابنه فان حرمة المصاهرة تثبت فى هذه الصور بالاتفاق لان الوطئ فيها ليس بحرام محض فيجوز ان يثبت به هذه الحرمة كما يثبت بعض احكام الوطئ المشروع مثل سقوط الحد ووجوب المهر والعدة وثبوت النسب * وتأيد ماذكرنا بما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم سئل عمن تتبع امرأة حراما ايحل له ان يتزوج امها وابنتها فقال * الحرام لا يحرم الحلال * وبما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما انه سئل عمن غشى ام امرأته هل تحرم عليه امرأته فقال لا الحرام لا يحرم الحلال وهكذا نقل عن عائشة رضى الله عنها ايضا قوله (وكذلك الغصب) اذا غصب شيئا وقضى القاضى بالضمان او تراضيا على ذلك يثبت الملك للغاصب فى المغصوب مستندا الى وقت الغصب عندنا وقال الشافعى رحمه الله لا يثبت الملك بالغصب اصلا * وتظهر ثمرة الاختلاف فى ملك الاكساب ونفوذ البيع ووجوب الكفن على الغاصب اذا مات المغصوب وغير ذلك * قال لان الغصب عدوان محض فلا يصلح سببا للملك لان الملك نعمة وكرامة يصل به الى مقاصده الدينية والدنياوية فيتعلق بسبب مشروع لا محظور لان المحظور سبب للعقوبة لا للكرامة والنعمة الا ترى انه لو قتل عبد غيره ثم ضمن قيمته فانه لا يملكه حتى يكون الكفن على المالك لانه متعد كذلك ههنا بخلاف وجوب الضمان لان الجناية تصلح ان يكون سببا لوجوب الغرامة على الجانى والملك فى الضمان انما يقع للمالك لا بسبب الجناية ولكن بملك الاصل * واعلم ان بناء هاتين المسئلتين على الاصل المذكور مشكل لان الزنا والغصب من الافعال الحسية ولا خلاف ان النهى عنها يوجب انتفاء المشروعية ولهذا لم يقل احد بمشروعية الزنا والغصب ونحن انما جعلناهما سببين للحرمة والملك لا لان النهى يقتضى المشروعية فيهما بل لما نذكره من بعد وكلامنا فى النهى عن الافعال الشرعية فلا يستقيم بناؤهما عليه الا من حيث الظاهر وهو ان النهى يقتضى انتفاء المشروعية مطلقا سواء كان المنهى عنه شرعيا او حسيا قوله (ولا يلزم اى على ماذكرنا ان النهى عن المشروع يوجب فساده وقبحه ومع صفة الفساد لا تبقى المشروعية ان المحرم اذا جامع قبل الوقوف

وكذلك الغصب لا يفيد الملك لما قلنا ولا يلزم اذا جامع المحرم او احرم مجامعا انه يبقى مشروعا مع كونه فاسدا لان الاحرام منهى لمعنى الجماع وهو غيره لا محالة لكنه محظوره فصار مفسدا والاحرام لازم شرعا لا يحتمل الخروج باختيار العباد ففسد ولم ينقطع بجناية الجانى وكلامنا فيما ينعدم شرعا لا فيما لا ينقطع بجناية الجانى

يفسد حجه واحرامه ويبقى مع صفة الفساد حتى لزم عليه اداء الافعال ليخرج عن هذا الاحرام وكذا اذا احرم مجامعا لاهله ينعقد احرامه بصفة الفساد مع انه منهى عنه فعرفنا ان النهى والفساد لا ينافى الشرعية * وانما ذكر المسئلة الاخيرة لانه لو اجاب عن الاولى بان الاحرام قد انعقد صحيحا وهو لازم لا يمكن الخروج عنه الا باداء الافعال او بالدم عند الاحصار فلا يؤثر المفسد فى رفعه صورة وان اثر فى معناه حتى وجب عليه القضاء يرد عليه المسئلة الثانية لان المفسد فيها مقارن فينبغى ان يمنعه من الانعقاد فجمع بينهما ليجيب عنهما بجواب يشملهما وهو ان الجماع غير الاحرام وليس بوصف له ايضا لان الجماع فعل والاحرام قول والفعل لا يصير من اوصاف القول لكنه يوجد معه على سبيل المجاورة بدليل انه قد ينفصل احدهما عن الآخر فكان النهى عن الاحرام مجامعا نهيا لمعنى فى غيره متصل به وصفا فكان من قبيل النهى عن الصلوة فى الارض المغصوبة والنهى عن البيع وقت النداء فلم يوجب اعدامه فانعقد صحيحا * والدليل عليه ان هذا الاحرام يوجب القضاء والشروع فى الفاسد لا يوجب القضاء بحال كمن شرع فى الصلوة مع انكشاف العورة فتبين بهذا انه انعقد صحيحا ثم فسد * وكان ينبغى ان لا يفسد كالصلوة فى الارض المغصوبة والبيع وقت النداء لان المعنى الذى ورد النهى لاجله وهو الجماع مجاور لا متصل على ماذكرنا لكنه محظوره كالكلام للصلوة والحدث للطهارة ففسد لارتكاب المحظور كما يفسد الاعتكاف به فهذا معنى استدراك الشيخ فى قوله لكنه محظوره فصار مفسدا * ولا يقال لما كان الجماع من محظوراته حتى افسده لزم ان يمنعه من الانعقاد اذ المنع اسهل من الرفع * لانا نقول انما يوصف الجماع بكونه محظور الاحرام بعد وجود الاحرام لا قبله لان الشئ مالم يوجد لا يوصف بان له محظورا فلم يكن الجماع المقارن من محظورات احرامه فلم يمنع من الانعقاد فاذا داوم عليه بعد ما انعقد الاحرام صار من محظوراته فافسده كما اذا جامع بعد الاحرام ابتداء وينبغى ان لا يبقى بعد ما فسد غير ان الاحرام لازم شرعا لا يحتمل النقض بالاسباب الناقصة من الخارج بخلاف الصلوة والصيام فاثر المفسد فى ايجاب القضاء ولم يؤثر فى الخروج من الاحرام فلزمه المضى ضرورة ليخرج عنه بالاداء كما شرع وباب الضرورة مستثنى عن القواعد وليس الكلام فيه انما الكلام فى ان النهى فى وضعه لرفع المشروعية فيؤثر فيما يقبل ذلك لانه لا يجوز الامتناع عنه بمانع بل يجوز ذلك بدليله كما فى سائر الحقايق * وذكر فى القواطع ان انعقاده على الفساد والزامه افعاله يجرى مجرى نوع معاقبة من الشرع والمؤاخذات من الشرع على انواع فيجوز ان يكون هذا الالزام وابقاء المرء فى عهدة افعال الحج ليفعلها ولا يسقط بها الحج عن ذمته ولا يثاب على فعلها نوع معاقبة من الله تعالى له لارتكابه النهى وفعله الحج على وجه المعصية فلم يدخل هذه المسئلة على الاصل الذى قلناه واليه اشار الشيخ ايضا فى قوله ولم ينقطع بجناية الجانى قوله (ولا يلزم) اى على هذا الاصل الطلاق فى الحيض فانه منهى عنه شرعا وكذا الطلاق فى طهر جامعها فيه وقد بقى مشروعا بعد النهى حتى كان واقعا موجبا لحكم مشروع وهو الفرقة لان هذا الطلاق منهى عنه لمعنى فى غيره غير متصل به وصفا وذلك

ولا يلزم الطلاق فى الحيض او فى طهر جامعها لانه منهى عنه لمعنى فى غيره وهو الضرر بالمرأة بتطويل العدة او بتلبيس امر العدة عليها

المعنى فى الطلاق فى الحيض هو الاضرار بالمرأة من حيث تطويل العدة عليها فان الحيضة التى اوقع فيها الطلاق ليست بمحسوبة من العدة بالاتفاق فان عندى الاعتداد بالاطهار لا بالحيض وعندكم لا يحتسب هذه الحيضة من حيض العدة لانتقاضها ولهذا لا يحرم الطلاق فى الحيض اذا لم يؤد الى الضرار فان طلقها فى حالة الحيض قبل الدخول بها والى ماذكرنا اشارة فى قوله تعالى *ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا* وفى الطلاق فى طهر الجماع هو تلبيس امر العدة عليها لانها لا تدرى ان الوطئ معلق فيعتد بالحبل او غير معلق فيعتد بالاقراء والحامل قد تحيض على اصلى فلا يتمكن من التزوج *وكذا تلبيس امر النفقة* لانها لو كانت حاملا وجب لها النفقة لقوله تعالى* وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن* ولو لم تكن حاملا وكان الطلاق باينا لا يجب لها النفقة عنده فتشك فى طلب النفقة قوله (ولهذا) اى ولما قلنا ان النهى ينفى المشروعية لم يكن سفر المعصية اى السفر الذى هو معصية كسفر الابق وقاطع الطريق والباغى سببا للرخصة للنهى اى لكونه منهيا عنه شرعا يعنى لما كان منهيا عنه كان معصية والرخصة نعمة لانها شرعت لدفع الحرج عند السير المديد فيستدعى سببا مشروعا فلا يجوز ان يتعلق بالمعصية قوله (ولا يملك الكافر) عطف على قوله لم يكن لانه فى معنى المستقبل اذ هو بيان شرع اى لا يكون سفر المعصية سببا ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء اى بالاستيلاء التام المطلق وذلك بالاحراز بدار الحرب فانهم ما داموا فى دارنا كانوا مقهورين حكما ولا يتم الاستيلاء فلا يصلح سببا للملك بالاتفاق للنهى ايضا اى لكونه منهيا عنه شرعا كالسفر وذلك لانه استيلاء على مال معصوم محترم فيكون حراما منهيا عنه خصوصا على اصله ان الكفار مخاطبون بالشرايع اجمع وعلى اصل بعض مشايخنا انهم مخاطبون بالحرمات والمناهى واذا كان كذلك لا يصلح سببا للملك الذى هو نعمة كاستيلائهم على رقابنا وكاستيلاء المسلم على هذا المال * ويرد ماقلنا فى مسئلتى الزنا والغصب فى هاتين المسئلتين ايضا قوله (ولا يلزم) اى على هذا الاصل الظهار فانه منهى عنه محظور وقد انعقد سببا للكفارة التى هى عبادة ولم ينعدم بالنهى لان كلا منافى النهى الوارد عن التصرف الموضوع لحكم مطلوب شرعا والظهار ليس بتصرف موضوع لحكم مطلوب شرعا بل هو حرام فانه منكر من القول وزور والكفارة انما وجبت جزاء لتلك الجريمة وثبوت وصف الخطر فى السبب للجزاء لا يخرج السبب من ان يكون صالحا لايجاب الجزاء بل يحققه كما فى القتل العمد فانه محظور محض ومع ذلك اوجب القصاص وثبوت وصف الحظر فيه لم يخرجه من ان يكون صالحا لايجابه فكذا فى الظهار * ولنا ما احتج به محمد فى كتاب الطلاق فى باب الرد على من قال اذا طلق لغير السنة لا يقع ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم النحر فقال انهانا عما يتكون اولا يتكون والنهى عما لا يتكون لغو لا يقال للاعمى لا تبصر وللآدمى لا تطر *وبيانه ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهى بناء على اختيارهم فمن اطاعه بالائتمار بما امر والانتهاء عما نهى باختياره نال الجنة بفضله ومن عصاه بترك الائتمار والانتهاء استحق النار بعدله والابتلاء بالنهى انما يتحقق اذا كان المنهى عنه متصور الوجود

ولهذا لم يكن سفر المعصية سببا للرخصة للنهى ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء للنهى ايضا فلم يصلح سببا مشروعا ولا يلزم الظهار لان كلا منافى حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع له ليبقى سببا والحكم به مشروعا مع وقوع النهى عليه فاما ماهو حرام غير مشروع تعلق به جزاء زاجر عنه فيعتمد حرمة سببه كالقصاص ليس بحكم مطلوب بسبب مشروع بل جزاء شرع زاجرا فاعتمد حرمة سببه

بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يبقى العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكف عنه فيثاب بامتناعه مختارا عن تحقيق الفعل للنهى فيكون عدم الفعل مضافا الى كسبه واختياره هذا موجب حقيقة النهى * واما النسخ فلبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات لم يبق مشروعا اصلا وصار باطلا شرعا فامتناع العبد عن ذلك بناء على عدمه فى نفسه لا تعلق له باختياره ولهذا لا يثاب على الامتناع فى المنسوخ * نظير ماذكرنا ان من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة يثاب عليه لان العدم بناء على امتناعه وكسبه ولو امتنع عنه لانه لا يجدها لا يثاب عليه لان امتناعه عنه بناء على عدمها *ثم النهى كما يوجب تصور المنهى عنه يقتضى قبحه ايضا لما مر فان امكن الجمع بينهما وجب العمل به والا وجب الترجيح ففى الفعل الحسى امكن الجمع بينهما لانه لا يمتنع وجوده بسبب القبح فاما الفعل الشرعى فلا يمكن فيه الجمع بينهما لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح * ثم اما ان يرجح جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجيح جانب التصور اولى من وجوه *احدها ان التصور هو الموجب الاصلى للنهى لغة وعرفا وشرعا *اما لغة فلانه متعد لازمه انتهى يقال نهيته فانتهى كما يقال امرته فائتمر والائتمار والامتناع واحد *واما عرفا فلما ذكرنا انه يستقبح ان يقال للاعمى لا تبصر وللانسان لا تطر *واما شرعا فلما ذكرنا ان تحقق الابتلاء به والقبح ليس كذلك بل هو من مقتضياته الشرعية فكان اعتبار الموجب الاصلى الذى لا وجود لحقيقته بدونه شرعا وعرفا ولغة اولى من اعتبار ما هو دونه وهو ثابت شرعا لا لغة * وثانيها ان مع اعتبار جانب التصور امكن اعتبار جانب القبح ايضا بان يكون القبح راجعا الى الوصف فكان فيه جمع بين الامرين من وجه ومع اعتبار جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى * وثالثها ان اعتبار جانب القبح يؤدى الى ابطال حقيقة النهى لانه ح يصير نسخا وهو غير النهى حدا وحقيقة وفى ابطاله ابطال القبح الذى ثبت مقتضى به لان فى ابطال المقتضى ابطال المقتضى ضرورة فكان اعتبار القبح واثباته فى عين المنهى عنه عائدا على موضوعه بالنقض وذلك باطل وليس فى اعتبار جانب التصور ذلك وفيه تحقيق النهى مع رعاية مقتضاه فكان اعتباره اولى *ثم انك قد علمت ان المراد من امر الشارع ونهيه وجوب الائتمار ووجوب الانتهاء لا وجود الفعل وعدمه لان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى محال عند اهل الحق فكان معنى قوله يراد به عدم الفعل يطلب به عدمه او يراد به عدم الفعل فى وضعه من غير نظر الى انه صادر من الشارع *وقيل معناه يراد به عدم الفعل فى حق من علم الله تعالى منه الامتناع عن مباشرة المنهى عنه فاما فى حق الكل فالمراد من النهى ايجاب الانتهاء لا حصوله ومن الامر ايجاب الائتمار لا غير والاول اوجه قوله (وهما فى طرفى نقيض) اى كون الامتناع عن الشئ مبنيا على عدمه مع كون عدم الشئ مبنيا على الامتناع عنه متناقضان اى مخالفان وانهم قد يطلقون التضاد والتنافى والتناقض ولا يريدون بها معانيها المصطلحة بين قوم وانما يريدون نفس المخالفة *والحكم الاصلى ماذكرنا وهو ان

ولنا ما احتج به محمد رحمه الله فى كتاب الطلاق ان صيام العيد وايام التشريق منهى والنهى لا يقع على ما لا يتكون وبيانه ان النهى يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد وكسبهم فيعتمد تصوره ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيلزمه جزاؤه والنسخ لاعدام الشئ شرعا لينعدم فعل العبد لعدم المشروع بنفسه ليصير امتناعه بناء على عدمه وفى النهى يكون عدمه بناء على امتناعه وهما فى طرفى نقيض فلا يصح الجمع بحال والحكم الاصلى فى النهى ما ذكرنا .

النهى لطلب الامتناع عن الفعل مضافا الى اختيار العبد وكسبه فيعتمد التصور * فاما القبح اى قبح المنهى عنه * فوصف قائم اى ثابت بالنهى للمنهى عنه لانه قائم بحقيقة النهى لانه منع من القبيح وذلك حسن * مقتضى حال والعامل فيه قائم * به اى بالنهى * تحقيقا لحكمه اى لاجل تحقيق حكم النهى وهو طلب الاعدام * فكان اى القبح فى المنهى عنه تابعا للنهى من حيث انه ثبت به * فلا يجوز تحقيقه اى اثبات القبح الذى ثبت اقتضاء * على وجه يبطل به اى بالقبح ما اوجب القبح واقتضاه وهو النهى * فيصير المقتضى ح دليلا على الفساد اى فساد المقتضى بعد ان كان دليلا على صحته * بل يجب العمل اضراب عن قوله فلا يجوز تحقيقه اى يجب العمل بالاصل وهو النهى فى موضعه وهو ما ورد النهى فيه وذلك بابقاء المشروعية ليبقى النهى على حقيقته ويجب العمل بالمقتضى وهو القبح بقدر الامكان الى آخره * قال القاضى الامام فوجب اثبات القبح فى غيره ليمكن تحريم الفعل بذلك الغير ولكن يثبته على وجه يكون الزم فيجعله قبيحا لوصف زائد متصل به ما امكن كما يثبت الحسن للمأمور به على وجه يكون الزم وهو الاثبات لعينه فان ذلك تحقق الوجوب عليه والوجود من قبله وفى النهى لو اثبت القبح لعينه انعدم المشروعية والنهى للانتهاء لا للاعدام فلم تثبته لعينه ليبقى مشروعا واثبتناه وصفا له ما امكن ليكون حرمة الفعل لازمة ابدا لمعنى راجع الى المنهى عنه لان الوصف منه * قال صاحب القواطع فى الجواب عما ذكرنا ان الفعل المشروع وجوده بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهى انتهى الاطلاق فلم يبق مشروعا فاما تصور الفعل من العبد فعلى حاله فيصح النهى بناء عليه بيانه ان العبد مأذون بالصوم مأمور به وليس فى وسعه الا النية والامساك فاما اعتباره وصيرورته عبادة ففوض الى الشرع لا الى العبد فبالنهى خرج الفعل عن الاعتبار وصيرورته صوما لزوال اذن الشرع واطلاقه فلم يكن الفعل صوما نظرا الى زوال اطلاق الشرع وكان صوما نظرا الى فعل العبد واذا بقى تصور الفعل من العبد صح النهى وتحقق ولهذا لو ارتكبه كان عاصيا مستحقا للعقاب لارتكاب المنهى عنه واتيانه بما فى وسعه وطاقته من فعل الصوم اذ ليس فى وسعه فى جميع الاحوال الا هذا القدر الذى وجد منه * قال وهذا لان الصحة والفساد معنيان متلقيان من الشرع وليس الى العبد ذلك وانما اليه ايقاع الفعل باختياره فان وقع على وفق امر الشرع واطلاقه صح والا فلا * قال ولهذا ابطلنا صوم الليل وصوم الحائض مع تحقق الامساك حسيا وصورة لانه لما لم يوافق امر الشرع لم يثبت له الحقيقة الشرعية * قلت وحاصله يؤل الى ان النهى راجع الى الفعل المتصور من العبد حسا لا شرعا * والجواب عنه انا لا نسلم ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعى حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر فى الشرع فبدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة الا ترى ان الامساك فى الليل لا يسمى صوما وان وجدت النية لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك كان صرف النهى اليه مجازا لا حقيقة والنهى ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته الا بدليل * يوضحه ان الصوم انما صار صوما بصورته

فاما القبح فوصف قائم بالنهى مقتضى به تحقيقا لحكمه فكان تابعا فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل به ما اوجبه واقتضاه فيصير المقتضى دليلا على الفساد بعد ان كان دليلا على الصحة بل يجب العمل بالاصل فى موضعه والعمل بالمقتضى بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا هذا غاية تحقيق هذا الاصل فاما الشافعى رحمه الله فقد حقق المقتضى وابطل المقتضى وهذا فى غاية المناقضة والفساد

ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم كونه صوما فى حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للملك فاذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبرة فلا يسمى صوما وبيعا الا مجازا كتسمية صورة الاسد اسدا * واجاب الغزالى ايضا فى المستصفى عما ذكرنا ان الاسم يصرف الى موضوعه اللغوى الا ما صرفه عرف الاستعمال فى الشرع وقد الفينا عرف الشرع فى الاوامر انه يستعمل الصوم والصلوة والبيع لمعانيها الشرعية اما فى المنهيات فلم يثبت هذا العرف المغير للوضع بدليل قوله عليه السلام * دعى الصلوة ايام اقرائك * وقوله جل ذكره * ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم * وامثال هذه المناهى عما لا ينعقد اصلا فلم يثبت فيه عرف استعمال الشرع او تعارض فيه عرف الشرع فيرجع الى اصل الوضع ونقول من صام يوم النحر فقد ارتكب المنهى عنه وان لم ينعقد صومه * وحاصل هذا الكلام ايضا يرجع الى ان النهى مصروف الى الصوم اللغوى وهو فاسد ايضا لانه لو امسك حمية اولعدم اشتهاء او عدم طعام لا يكون مرتكبا للمنهى عنه بالاتفاق مع تحقق الامساك اللغوى فعلم انه ليس المراد الا الصوم الشرعى * ولان المنهى عنه لو كان الصوم اللغوى فلا نهى اذاً عن الصوم الشرعى فبقى ثابتا * وقال بعضهم الفعل عند النهى كان متصورا فكفى ذلك لصحة النهى فلا حاجة الى ابقائه مشروعا بعد ذلك * والجواب ان النهى لاعدام المنهى عنه من قبل المنهى فى المستقبل كالامر للايجاد فى المستقبل فلا بد من ان يكون متصورا فى المستقبل ليتحقق الانتهاء بالنهى كما فى الامر ولا يكون ذلك الا ببقائه مشروعا * ولا يقال حقيقة النهى ان يكون المنهى عنه قبيحا فى ذاته ومتصورا فى نفسه فكما قلتم ان انتفاء التصور شرعا مع بقاء التصور من العبد يجعله مجازا فكذلك انتفاء القبح عن ذات المنهى عنه وانصرافه الى وصفه يجعل النهى فيه مجازا ايضا لانه لا يثبت موجب النهى وهو التحريم نظرا الى ذات المنهى عنه وانما يثبت فى غيره * لانا لا نسلم ان النهى باثبات القبح فى وصف المنهى عنه يصير مجازا بل هو على حقيقته لان المنهى عنه بعد يبقى واجب الانتهاء مع كونه مشروعا الا ترى ان الامر اذا ورد لحسن فى غير المأمور به لا يصير مجازا فى المأمور به كالامر بالجهاد والطهارة لم يصر مجازا بل يبقى على حقيقته وهو الايجاب فكذا هذا * ولا نسلم ايضا ان التحريم لا يثبت فيما اضيف اليه النهى بل يثبت حتى لو اقدم على بيع الربوا مثلا يصير عاصيا مستحقا للعقاب لانه ارتكب حراما ولكنه مع كونه حراما يصلح سببا لحصول الملك اذ لا تناقض فى قول الشارح حرمت البيع وجعلته سببا لحصول الملك فى العوضين لان شرط التحريم التعرض لعقاب الآخرة فقط دون تخلف الثمرات والاحكام * على انا ان سلمنا انه يصير مجازا فهو اولى مما قالوا لانه يصير مجازا فى الاسناد مع بقاء النهى فى ذاته على حقيقته وما قالوا مجازا فى ذاته لانه يصير نسخا وهو غير النهى فكان الاول اولى قوله (فان قيل هذا صحيح) اى الجمع بين العمل بحقيقة النهى وبين الفساد والقبح فى المنهى عنه انما يصح فى الافعال الحسية لانها لا ينعدم وتوجد بصفة القبح والفساد فاما الافعال الشرعية فينعدم بالقبح لما قلنا من التنافى والتضاد بين المشروعية والقبح فلا بد من اقامة

فان قيل هذا صحيح فى الافعال الحسية لانها لا تنعدم بصفة القبح فاما الشرعية فتنعدم لما قلنا فلا بد من اقامة الدلالة على ان المشروعات يحتمل هذا الوصف قيل له قد وجدنا المشروع تحتمل الفساد بالنهى كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام

والصلوة الحرام والصوم المحظور يوم الشك وماشبه ذلك فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات ومحافظة لحدودها وعلى هذا الاصل يخرج الفروع كلها منها ان البيع بالخمر منهى بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال غير متقوم فصلح ثمنا من وجه دون وجه فصار فاسدا لا باطلا ولا خلل فى ركن العقد ولا فى محله فصار قبيحا بوصفه مشروعا باصله وكذلك اذا اشترى خمرا بعبد لان كل واحد منهما ثمن لصاحبه فلم ينعقد فى الخمر لعدم محله وانعقد فى العبد لوجود محله وفسد بفساد ثمنه

الدليل على ان المشروعات يحتمل اى يقبل هذا الوصف وهو الفساد قوله (والصلوة الحرام) كالصلوة فى الارض المغصوبة والاوقات المكروهة والمواطن السبعة * والصوم المحظور يوم الشك الاستدلال به اوضح لان المحظورية وصف الصوم * وماشبه ذلك اى المذكور نحو البيع والاجارة وقت النداء والحلف على فعل محظور مثل قتل زيد وسب الابوين وترك الصلوة فوجب اثباته اى اثبات كونه مشروعا * على هذا الوجه اى صفة الفساد * رعاية لمنازل المشروعات وهو ان ينزل الاصل وهو المقتضى فى منزله والتبع وهو المقتضى فى منزله وذلك بان لايجعل التبع مبطلا للاصل * ومحافظة لحدودها وهى ان يجعل النهى نهيا والنسخ نسخا لا ان يجعل كلاهما فى المشروعات واحدا من غير ضرورة قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان النهى فى المشروعات يقتضى بقاء مشروعيتها قوله (منهى بوصفه) وهو الثمن * اعلم ان البيع مبناه على البدلين لانه مبادلة المال بالمال عن تراض لكن الاصل فيه المبيع دون الثمن ولهذا يشترط القدرة على المبيع ولايشترط القدرة على الثمن وينفسخ بهلاك المبيع دون الثمن وذلك لان المقصود من شرعيته الوصول الى مايحتاج الانسان اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام او ثوب مثلا وليس عنده ذلك لاتندفع حاجته الا بالظفر على مقصوده فشرع البيع وسيلة الى حصول المقصود ولما كان الانتفاع يتحقق بالاعيان لا بالاثمان اذليس فى ذوات الاثمان نفع الا من حيث الوسيلة الى المقاصد كانت الاعيان اصولا فى البيوع وكانت الاثمان اتباعا لها فيها بمنزلة الاوصاف * فاذا باع عبدا بالخمر كان فاسدا لكونه منهيا عنه لان احد البدلين وهو الخمر واجب الاجتناب فلايجوز تسليمه وتسلمه الا انها فى ذاتها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو الشئ الذى خلق لمصالح الآدمى ويجرى فيه الشح والضنة وهى بهذه المثابة ولكنها ليست بمتقومة لان المتقوم ماهو واجب الابقاء امابعينه او بمثله او بقيمته كما عرف فصلحت ثمنا من حيث انها مال ولم يصلح من حيث انها ليست بمتقومة فلايمنع اصل الانعقاد لان ماهو ركن العقد وهو الايجاب والقبول الصادر من الاهل صادف محله وهو المبيع من غير خلل فى الركن ولا فى المحل وانما الخلل فيما هو جار مجرى الوصف وهو الثمن فصار العقد مشروعا باصله قبيحا بوصفه وهو الثمن فكان فاسداً لا باطلا * وذكر فى المبسوط فى هذه المسئلة ان محل العقد المالية فى البدلين وبتخمر العصير لاتنعدم المالية وانما ينعدم التقوم شرعا فان المالية بكون العين منتفعا بها وقد اثبت الله تعالى ذلك فى الخمر بقوله *ومنافع للناس* ولانها كانت مالا متقوما قبل التحريم وانما ثبت بالنص حرمة التناول ونجاسة العين وليس من ضرورتهما انعدام المالية كالسرقين الا انه فسد تقومها شرعا ضرورة وجوب الاجتناب عنها بالنص ولهذا بقيت مالا متقوما فى حق اهل الذمة فانعقد العقد بوجود ركنه فى محله بصفة الفساد قوله (وكذلك اذا باع خمرا بعبد * اى بيع الخمر بالعبد كبيع العبد بالخمر فى انعقاد البيع بصفة الفساد * وانما ذكر هذه المسئلة لان دخول الباء فى احد

بخلاف الميتة لانها ليست بمال ولا بمتقومة فوقع البيع بلا ثمن وهو غير مشروع وكذلك جلد الميتة لانه ليس بمال ولا متقوم

البدلين يدل على كونه هو الثمن لانها تدخل فى الاتباع والوسائل يقال كتبت بالقلم * والاثمان بهذه الصفة وقد دخلت فى هذه المسئلة فى العبد فيقتضى ان تكون الخمر مبيعة فيبطل البيع كما اذا باعها بالدراهم بخلاف المسئلة الاولى لان الباء فيها دخلت فى الخمر فبقى العبد مبيعا فقال الشيخ هما سوآء لان هذا بيع مقايضة اى بيع عرض بعرض فكان كل واحد منهما ثمنا لصاحبه* بخلاف بيعها بالدراهم لان الدراهم تعينت للثمنية فبقيت الخمر مبيعة* وفى قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه اشارة الى ان كل واحد منهما متعين فى هذه المسئلة لان كل واحد منهما انما يصلح ثمنا لصاحبه اذا كان الاخر عينا بالنسبة اليه وذلك بان يكون متعينا لان المبيع لايجب فى الذمة الا فى عقد خاص فاذا كان العبد غير عين لايصلح ثمنا ولا مبيعا لان الحيوان لايثبت دينا فى الذمة فى البيوع واذا كانت الخمر غير عين لم تصلح مبيعة فعلم ان قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه لايستقيم الا ان يكونا متعينين ولكن اذا كانت الخمر غير عين يجب ان ينعقد فى العبد فاسدا وان ادخل الباء فى العبد لانه تعين لكونه مبيعا من كل وجه كما اذا باع خلا غير معين بعبد او دراهم بثوب صح وتعين العبد والثوب للمبيعية * ثم بين حكم المسئلتين فقال فلم ينعقد اى البيع فى الصورتين فى الخمر لعدم محله حتى لايثبت الملك فيها وان اتصل بها القبض وينعقد فى العبد لوجود محله ولكن بصفة الفساد لفساد ثمنه فيثبت الملك فيه فى الصورتين اذا اتصل به القبض باذن المالك قوله (بخلاف الميتة) اى فى المسئلتين فانه اذا باع العبد بالميتة او الميتة بالعبد بطل البيع * لانه اى المذكور ليس بمال فى الحال ولا فى المال بخلاف الخمر وكذا لايعد مالا فى دين سماوى فوقع العقد بلا ثمن وهو باطل لعدم ركنه * وكذا جلد الميتة ليس بمال فى الحال ولا فى المال ولهذا لو ترك كذلك يفسد وانما تحصل المالية بصنع مكتسب وهو الدباغ ولهذا اتفق العلماء على بطلان هذا البيع ولو قضى قاض بجوازه لا ينفذ فلانعدام ماهو ركن العقد لم ينعقد العقد كذا ذكر شمس الائمة السرخسى رحمه الله قوله (ولا متقوم) بدليل ان انسانا لو استهلكه لايضمن الاترى انه جزء الميتة ويحصل التألم بقطعه كاللحم بخلاف الشعر والميتة ليست بمال ولا متقومة فكذا جزؤها * ويجوز ان يكون قوله ولا متقوم احترازا عن المنافع فانها ليست باموال حقيقة ولكنها تتقوم فى العقود * قالوا المراد بالميتة هى التى ماتت حتف انفها اما البيع بالميتة التى ماتت بالخنق والجرح فى غير المذبح ففاسد لا باطل كذا رأيت بخط شيخى قدس الله روحه* وذكر فى الذخيرة قال ابو الحسن فى الجامع الصغير فى ذبيحة المجوسى وكل شئ يعملونه وهو عندهم ذكوة كالتخنيق والوقذ فانه يجوز البيع بينهم عند ابى يوسف رحمه الله ولو استهلكها مسلم ضمن القيمة وليس كالميتة حتف انفها وقال محمد رحمه الله هو والميتة حتف انفها سواء لان الذكوة فعل شرعى والفاعل ليس من اهله فصار هذا الذبح فى حقه والموت حتف انفه سوآء * لابى يوسف رحمه الله انهم يتمولونه كالخمور ونحن امرنا ببناء الاحكام على مايدينون بخلاف الميتة حتف انفها لانها ليست بمال فى حق احد * وهكذا ذكر فى التجنيس من غير

خلافا لمحمد قوله (وكذلك بيع الربوا اى مثل البيع بالخمر بيع الربوا وهو معاوضة مال بمال فى احدالجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقدالمعاوضة * غيرمشروع بوصفه وهوالفضل اى بالفضل يفوت المساواة التى هى شرط الجواز وهو تبع كالوصف * وكذلك الشرط الفاسدفى البيع مثل الربوا وهو شرط لايقتضيه العقدولاحدالمتعاقدين فيه نفع او للمعقودعليه وهو من اهل الاستحقاق * والربوا قديكون اسماللعقد ولنفس الفضل ففى قوله بيع الربوامشروع باصله المرادمنه العقداى بيع هوربوا وفى قوله الشرط الفاسد مثل الربوا المرادمنه نفس الفضل اى الشرط الفاسد فى افسادالبيع وعدم المنع من الانعقاد مثل الدرهم الزائد لان الشرط الفاسد على ماوصفنا فى معنى الدرهم الزائد من حيث انه فضل استحق بعقدالمعاوضة فاخذ حكمه * ثم النهى فى المسئلتين وهو قوله تعالى * وحرم الربوا * وقوله عليه السلام * لاتبيعوا الذهب بالذهب ولاالورق بالورق الاسواء بسواء * الحديث وماروى انه عليه السلام نهى عن بيع وشرط وغيرذلك من الاحاديث وردلمعنى فى غير البيع وهو الفضل الخالى عن العوض والشرط الفاسد فلا ينعدم به اصل المشروع لانه ايجاب وقبول من اهله فى محله ولايختل شئ من ذلك بالدرهم الزائد ولابالشرط الفاسد فكانا امرين زائدين على العقد فكانا غيره * لكن يثبت به صفة الفساد والحرمة وملك اليمين يحتمل ذلك الاترى ان صيدالحرم مملوك للمالك وكذا الخمر وجلدالميتة مملوكان وحرم الانتفاع بها فلما كانت الحرمة لاينافى ملك اليمين لاينافى سببه * وكان ينبغى ان لايفسدالعقد لماذكرنا ان النهى راجع الى غيره الاان النهى ان لم يتصل باصل العقداتصل بوصفه لان الفضل او الشرط اذا دخل فيه صار من حقوقه وكوصفه فانه يقال بيع رابح لمكان زيادة مااشترى وبيع لازم وغير لازم لمكان شرط الخيار وبيع حال ونساء لمكان الاجل ولماورد النهى لمعنى فى صفته لا اصله رفع وصف البيع لا اصله ووصف المشروع انه بيع حلال جائز فارتفع الوصف وصار حراما فاسدا وبقى الاصل موجبا للملك (فان قيل) لمابقى اصله موجبا للملك فلماذا توقف ثبوت الملك على القبض (قلنا) لان السبب لماضعف بصفة الفساد لم ينهض سببا للملك الابان يتقوى بالقبض كالهبة والتبرعات فانعدم الملك قبل القبض لقصورالسبب * كذافى الاسرار قوله (ولهذا قلنا) اى ولان النهى يقتضى بقاء المشروعية قلنا فى قوله تعالى * ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا * ان النهى لعدم الوصف من شهادته اى شهادة المحدود فى القذف وهو الاداء حتى لوشهد لايقبل وكذايخرج به من اهلية اللعان ايضا لان اللعان اداء وقد فسدالاداء ويبقى الاصل اى اصل الشهادة لان عدم القبول انمايتصوراذا كانت الشهادة موجودة شرعا واذابقى اصلها انعقد النكاح بها كماينعقد بشهادة الاعمى لان الانعقاد لايتوقف على وصف الاداء واهليته قوله (ومنها صوم يوم العيد) الصوم فى يوم الفطر ويوم الاضحى وايام التشريق مشروع عند علمائنا الثلاثة وهو استحسان وعند زفروالشافعى رحمه الله غيرمشروع وهو رواية ابن المبارك عن ابى حنيفة رحمهما الله * ثم اذاصح نذره فى ظاهر الرواية يفتى بان يفطر فى هذه الايام

وكذلك بيع الربوا مشروع باصله وهو وجود ركنه فى محله غير مشروع بوصفه وهو الفضل فى العوض فصار فاسدا لاباطلا وكذلك الشرط الفاسد فى البيع مثل الربوا ولهذا قلنا فى قوله تعالى ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا ان النهى يعدم الوصف من شهادته وهو الاداء ويبقى الاصل فيصير فاسدا ومنها صوم يوم العيد

﴿ ويقضى ﴾

ويقضى فى ايام اخر ليحصل له العبادة على الخلوص ويتخلص عن المعصية ولو صام فى هذه الايام خرج عن العهدة * وجه قولهما ان الصوم غير مشروع فى هذه الايام وليس الى العبد شرع ماليس بمشروع كالصوم ليلا * وبيانه ان الشرع عين هذا الزمان للاكل بقوله فانها ايام اكل وشرب عرفها بالاكل والشرب ولن يحصل التعريف الابوجود خاص من الفعل فيها اووجوبه ووجود الاكل والشرب ليس من خصائص هذه الايام فلا يحصل به التعريف وانما الخاص فيها وجوب الاكل والشرب فكان ذلك جعلا من صاحب الشرع لها محال وجوب الاكل والشرب ويندفع الوجوب بجواز الضد فدل ان الصوم فيها ممتنع الوجود شرعا كما فى الليل وايام الحيض * ولهذا قالا لايجوز الظهر من الحر المقيم الصحيح يوم الجمعة لان الوقت تعين للجمعة فى حقه حتما فلم يبق الظهر ضرورة لانهما لم يشرعا مجموعين بالاجماع * والدليل عليه ان الصوم اسم لماهو قربة والمنهى عنه يكون معصية فلايكون صوما الاترى انه لايصح اداء شئ من الواجبات به ولو بقى مشروعا بعد النهى لصح كالصلوة فى الارض المغصوبة * ولامعنى لقولهم انما لايجوز لان الواجب فى الذمة كامل وهذا صوم ناقص فلا يتأدى به الكامل لان النقصان لايمنع قضاء الواجب كما اذا ترك الفاتحة او السورة او التعديل فى قضاء الفائتة يمكن فيه النقصان حتى وجب جبره بالسجود ولم يمنع من الخروج عن عهدة الواجب فعرفنا ان عدم الجواز لصيرورته معصية وعدم بقاء مشروعيته واذاثبت ذلك لايصح النذر به لقوله عليه السلام * لانذر فى معصية الله * ولنا مامر ان النهى عن المشروع يقتضى بقاء مشروعيته الى آخره * وماذكرههنا ايضا ان الصوم فى هذه الايام حسن مشروع باصله وهو فى التحقيق راجع الى ماتقدم * وتقريره ان الشرايع كلها مبنية على الحكمة على ماعرف تفاصيلها فى غير هذا الكتاب والحكمة فى الصوم حصول التقوى لمباشرة اذلامشروع ادل على التقوى منه فان من ادى هذه الامانة كان اشدادآء لغيرها من الامانات واكثر اتقاء لمايخاف حلوله من النقمة بمباشرة شئ من القاذورات واليه الاشارة فى قوله تعالى * لعلكم تتقون ايامامعدودات * وفيه ايضا معرفة قدر النعم ومعرفة ماعليه الفقراء من تحمل مرارة الجوع فيكون حاملا له على المواساة اليهم * وفيه ايضا انطفاء حرارة الشهوة الخداعة المنسية للعواقب ورنجاح النفس الامارة بالسوء وانقيادها لطاعة مولاها الى غير ذلك من معانى لاتحصى كثرة * ثم لابد لهذه العبادة من تعيين وقت لان صوم الوصال متعذر والوقت على قسمين النهر والليالى والليالى اعدت للسكون والراحة وضعا والنهر اعدت للتصرف والتقلب للاكتساب وابتغاء الرزق وذلك مؤد الى الجوع والعطش حامل على الاكل والشرب لمافى الحركة من التحليل فتعينت النهر للصوم ليكون على خلاف العادة وليتحقق الحكم التى ذكرناها * ثم فى هذه المعانى مساواة بين هذه الايام وسائر الايام من جميع الوجوه فكان الشرع الوارد فى جعل سائر الايام محلا لهذه العبادة واردا بجعل هذه الايام محلالها ايضا للمساواة وتحقق الحكم فيها حسب تحققها فى تلك فهذا معنى قوله حسن مشروع باصله والذى يدل

وايام التشريق حسن مشروع باصله

على بقاء المشروعية ان الشافعى يقول للمتمتع ان يصوم صوم المتعة فيها فى اظهر اقواله كذا فى الاسرار * وهو الامساك اى اصل الصوم الامساك لله تعالى فى وقته على سبيل الطاعة والقربة * ويجوز ان يكون قوله طاعة لتناول الفرض منه لان الطاعة اسم لفعل عمل بامر آخر اذا قصد الفاعل جعله للامر فان الفعل وان وجد لا يستحق اسم الطاعة مالم يوجد هناك امر كذا ذكره الشيخ ابو المعين رحمة الله عليه * وقوله قربة لتناول النفل لانها اسم لكل مايتقرب به الى الله تعالى فصار التقدير اصل الصوم الامساك لله تعالى طاعة ان وجد الامر كصوم رمضان وقربة ان لم يوجد كصوم ايام البيض وغيرها وههنا ان لم يتحقق الامساك على سبيل الطاعة فقد يتحقق على سبيل القربة فكان مشروعا * ويجوز ان يكون ترادفا وهو الاظهر * ثم لما عرف بدلالة العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون منهيا عنه لذاته كان النهى لغيره لامحالة لكن ذلك الغير قام به فيما نحن فيه فصار كالوصف له بحيث لا تصور لوجود ذلك الغير الا بالصوم فصار قبيحا بوصفه * ثم ذلك الغير ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة الموضوعة فى هذا الوقت بالصوم * وانما قيد بالصوم لان الاعراض لا يحصل الا به والدليل على المغايرة تصور الصوم بدون الاعراض وكفى لثبوت المغايرة بين الشيئين تصور وجود احدهما بدون صاحبه * واليه اشار الشيخ بقوله بل هو طاعة اى الصوم فى هذا الوقت طاعة انضم اليه وصف هو معصية * وقوله فلم ينقلب الطاعة معصية معناه ان بحدوث هذا الوصف او بورود النهى لم ينقلب الصوم الذى هو طاعة معصية بل هو طاعة انضم اليه وصف هو معصية وهو الاعراض * ثم استوضح ماذكر بقوله الاترى ان الصوم يقوم بالوقت اى يوجد به لانه معيار ولا يتصور الصوم بدونه * ولا فساد فيه اى فى نفس الوقت فلا يجوز ان يتعلق النهى بالصوم باعتبار نفس الوقت ايضا * والنهى يتعلق بوصفه اى انما يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم عيد والمتصل بالوقت كالمتصل بالصوم لانه يقوم به فاوجب فساد الصوم وبقى اصل الصوم مشروعا قوله (مثل الفاسد من الجواهر) الجوهر معرب كوهر والمراد منه ههنا ماهو المفهوم فيما بين الناس * يقال لؤلؤة فاسدة اذا بقى اصلها وذهب لمعانها وبياضها واصفرت وكذا يقال لحم فاسد اذا بقى اصله ولم يبق منتفعا به فكذا المراد من الفاسد فيما نحن فيه ماهو مشروع باصله غير مشروع بوصفه قوله (وبيانه) اى بيان كون الصوم مشروعا باصله غير مشروع بوصفه * على وجه يعقل اى على طريق يدرك بالعقل يعنى على وجه التحقيق ان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد بلحوم القرابين وتوسعة النعم * والمتناول من جنس الشهوات باصله لانه مما تشتهيه النفس وترغب فيه * طيب بوصفه لكونه ضيافة الله تعالى وانما وصفه بالطيب لاستواء الغنى والفقير والهاشمى فيه بخلاف الصدقة فكان تركه اى ترك المتناول طاعة باصله اى بالنظر الى اصل المتناول فانه كف النفس عما تشتهيه وهو طاعة بوصفه اى هذا الترك معصية بالنظر الى وصف المتناول لانه ترك ضيافة الله تعالى وهو معصية * ويجوز ان يكون

وهو الامساك لله تعالى فى وقته طاعة وقربة قبيح بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة فى هذا الوقت بالصوم فلم ينقلب الطاعة معصية بل هو طاعة انضم اليها وصف هو معصية الاترى ان الصوم يقوم بالوقت ولا فساد فيه والنهى يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ومعنى الفاسد ماهو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر وبيانه على وجه يعقل ان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد والمتناول من جنس الشهوات باصله طيب بوصفه فصار تركه طاعة باصله معصية بوصفه على مثال البيع الفاسد

الضمير فى اصله ووصفه راجعا الى الترك اى ترك المتناول اصله طاعة ووصفه معصية لما ذكرنا * وحاصل هذا الكلام ان النهى ورد لمعنى فى غير الصوم وهو ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة لكنه متصل بالصوم وصفا ففسد الصوم به * وهذا هو طريقة القاضى الامام ابى زيد والشيخين وعامة المتأخرين * واعترض الشيخ ابو المعين رحمه الله على هذه الطريقة فقال النهى ورد عن عين الصوم بقوله عليه السلام * لاتصوموا * فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة وذلك لا يجوز الا بدليل * واما قولهم النهى ورد لمعنى ترك الاجابة ففيه اعتراضات كثيرة مشهورة وبعد التسليم لانسلم انه غير الصوم بل هو عين الصوم وذلك لان فعل احد الضدين هو بعينه ترك لصاحبه ان لم تكن بينهما واسطة كالحركة مع السكون فان التحرك هو ترك السكون والسكون ترك التحرك بعينه ليس وراء هذين الفعلين فعل اخر يكون تركا لان التحرك مناف للسكون وكذا على العكس فوقعت الغنية عن اثبات فعل اخر لم يقصد الفاعل فعله ولا خطر بباله مباشرته ولا عرف ثبوته بالمشاهدة لنفى هذا الضد ولو جاز اثبات فعل اخر مع ان هذا الموجود كاف لنفى ضده لامكن اثبات مالا يتناهى من الافعال * ولا بعد ان يكون اخذ الفعل تركا فانه ليس بترك لماهو اخذ له وانما يستحيل ان لو كان اخذا لما هو ترك له * وان كان الفعل له اضداد كثيرة فكل واحد منها ترك لجميع اضداده فالقيام ترك القعود والاتكاء والركوع والسجود والاضطجاع والاسلام ترك لليهودية والنصرانية والمجوسية وجميع الاديان * ثم الصوم ضد للاكل والشرب والجماع ولاجابة الدعوة فى هذا اليوم فكان بنفسه تركا لهذه الاشياء فاذا لم يوجد للصوم غير هو المنهى عنه فكان النهى عن ترك الاجابة نهيا عن عين الصوم * وقولهم لا بل هو غيره لتصور الصوم بدون الترك وهذا هو حد المغايرة غير سديد ولابد من بيان شرط المغايرة ليتضح عوار هذا الكلام وذلك ان المغايرة بين الشيئين يطلب من حيث الذات دون الجنس فان تصور وجود احدهما مع عدم صاحبه من حيث الذات فهما متغايران وان كان لا يجوز الانفكاك بين جنسهما كجوهر معين مع اعراضه المعينة متغايران لجواز وجودهما مع عدم صاحبه وان كان الانفكاك بين جنس الجواهر والاعراض مستحيلا لاستحالة تعرى الجواهر عن الاعراض واستحالة قيام الاعراض بانفسها دون جوهر * وعلى القلب من هذا العرضية مع الوجود فى عرض معين ليسا بمتغايرين وهو فى نفسه شئ واحد ولا يتصور عدم معنى العرضية مع ثبوت الوجود ولا عدم الوجود مع تقرر العرضية فكان العرض شيئا واحدا من غير ان يكون اجتمع فيه معنيان متغايران وان كان يتصور انفكاك معنى الوجود فى الجملة عن معنى العرضية فان الجواهر موجودة وليست باعراض والله تعالى موجود وليس بعرض وكذا الجوهرية مع الوجود من هذا القبيل وكذا الله تعالى موجود وهو قائم بذاته وهو متحد الذات وان كان الوجود فى الجملة قد ينفك عن القيام بالذات * ثم مانحن فيه من هذا القبيل فان ترك الاجابة وترك الاكل والشرب والجماع فى هذا اليوم المعين شئ واحد وان كان فى الجملة يتصور انفكاكهما عن الآخر فمن اعتبر العين فى هذا الباب بالجنس وجعل جواز الانفكاك

فى الجملة دليلا على ثبوت المغايرة فى المعين وان كان لا يتصور فيه المغايرة فهو القائل بكون العرض الموجود شيئين متغايرين وكون الجوهر الموجود شيئين متغايرين وكون البارى الموجود القائم بالذات شيئين متغايرين وخروج هذا عن قضية العقول ودلائل الحق ودخوله فى حيز الممتنع المحال مما لا يخفى على ذى لب * ثم قال والذى اظن فيه الشفاء لن يتوصل اليه الا بمعرفة مقدمات * منها ان الترك ضد للمتروك ويتعلق به ثواب وعقاب فان من ترك الصلوة فقد باشر ضدا لها يعاقب على مباشرة ذلك الضد المنهى لا لانعدام الصلوة من قبله لان العبد لا يعاقب من غير فعل منهى باشره وما ثم ارتكبه * ومنها ما بينا ان الفعل اذا كان له ضد واحد يكون كل واحد منهما تركا للآخر الى آخر ما بينا * ومنها ان ما كان له اضداد وهو بنفسه ترك للاضداد كلها او يجوز ان يختلف وصفه فى الحكم باعتبار الاضافة الى المتروك كمن امر بالتحرك الى اليمين ونهى عن التحرك الى اليسار فتحرك امامه كان هذا التحرك تركا للتحرك الى اليمين الذى هو واجب وترك الواجب حرام وتركا للتحرك الى اليسار الذى نهى عنه وترك المنهى عنه واجب وهذا الترك فعل واحد فى ذاته وصف بالوجوب بالنسبة الى ضد وبالحرمة بالنسبة الى ضد آخر * ومنها ان ما كان متحدا حقيقة يلحق فى الحكم بالمتعدد لعارض اوجب ذلك من مصادفته المحال المتعددة او تعلق الاحكام المختلفة به فان الرامى الى انسان عامدا لو اصاب السهم المقصود اليه ونفذه واصاب آخر لم يقصده اخذ فى حق الاول باحكام العمد وفى حق الثانى باحكام الخطاء والفعل فى نفسه واحد وجعل متعددا لتعدد محال اثره واختلاف الاحكام المتعلقة به * ومنها ان العارض مع الاصل اذا اجتمعا وامكن اعتبارهما وجب الاعتبار ويجعل الاصل متبوعا والعارض تابعا لاستحالة القلب وتعذر التسوية * وبعد الوقوف على هذه المقدمات نخوض فى ايضاح مارمنا ايضاحه فيقول الصوم فى هذه الايام ترك للاكل والشرب والجماع ولاجابة دعوة الله تعالى عباده بالقرابين التى هى خالص اموال الله تعالى فانها اموال خالصة لله تعالى جعلت محالا لاقامة التقرب الى الله سبحانه باراقة دماء الانعام قد شرف الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم وامته بهذه الضيافة فوجب عليهم اجابة دعوته والمسارعة الى قبول اكرامه فكان الصوم تركا لاجابة الدعوة والاكل والشرب والجماع وهو فى نفسه شئ واحد غير انه بالاضافة الى الاكل والشرب والجماع كان عبادة مأذونا فيها لما تعلق به من الحكم والمصالح التى بينا وبالاضافة الى اجابة الدعوة كان منهيا عنه باعتبار انه فى حقها ترك للواجب فيكون منهيا عنه وهو فى ذاته متحد وهذه الاضداد متعددة بلا شك فان اجابة الدعوة غير الاكل والشرب لتصور وجودها بدون اجابة الدعوة وتغاير الاكل والشرب والجماع فى انفسها مما لا يشكل فكان الصوم الذى هو متحد فى نفسه باعتبار الاضافة الى الاضداد المتعددة بمنزلة المتعدد وهو باعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة منهى عنه وباعتبار الاضافة الى الاكل والشرب والجماع عبادة مستحسنة فكان النهى باعتبار الحقيقة راجعا الى الذات وباعتبار الحكم راجعا الى غير ما هو صوم مستحسن على حسب ما ذكرت من المثال فى المقدمات * ثم اجابة

الدعوة ليست بضد اصلى للصوم فان الصوم فى غير هذه الايام ليس بترك لاجابة الدعوة وهو فى جميع الاوقات ترك للاكل والشرب والجماع لكونها اضدادا له اصلية فكان الصوم باعتبار الاضافة الى هذه الاضداد بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة بمنزلة التابع فترك اجابة الدعوة فى الصوم جعل كأنه وصف له وترك الاكل والشرب والجماع جعل كأنه موصوف متبوع فبقى الصوم مشروعا وبقى فيه نوع خلل فامكن ايجابه بالقول لان بالقول يمكن التميز بين المشروع منه وبين المنهى عنه * وهو معنى قول الشيخ فى الكتاب انما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا * ولو صام عن واجب آخر لا يجوز لحصوله مختلا فى نفسه لاستحالة التميز فى الفعل بين ترك الاكل والشرب والجماع وبين ترك اجابة الدعوة * وهذا كما جوز علماؤنا بيع السمن الذائب الذى ماتت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على السمن دون صفة النجاسة ومنعوا من اكله لاستحالة التميز بينهما * ثم لو صام فى هذه الايام يخرج عن عهدة النذر لانه لما اضاف النذر الى هذه الايام اوجب على نفسه قدر ما يتحقق فيها او قد اتى بذلك القدر كمن نذر ان يعتق هذه الرقبة وهى عمياء خرج عن نذره باعتاقها وان كان لا يتأدى شئ من الواجبات بها * والافضل ان يصوم فى وقت آخر ليكون مؤديا لكل ما وجب عليه مع التخلص عن ارتكاب المنهى عنه كمن نذر ان يصلى عند طلوع الشمس فعليه ان يصلى فى وقت آخر وان صلى فى ذلك الوقت خرج عن موجب نذره * ولا يقال ان النهى لو كان لترك الاجابة لكان ينبغى ان يأثم من لم يأكل بدون النية * لانا نقول من لم يأكل بدون النية لعدم الطعام او للحمية لا يأثم لانه ترك الاجابة عن عذر اما من لم يأكل مع القدرة على الطعام وانعدام العذر فلا نسلم انه لا يأثم * وهذا بخلاف الصلوة فى ارض مغصوبة لان المنهى عنه هو الغصب دون الصلوة والصلوة فعل معلوم يتأدى باركان وشرائط معلومة والغصب ايضا شئ معلوم لا اتحاد بينهما بوجه * ولا يلزم ان من رأى رجلا يغرق وهو فى الصلوة وقد امكنه التخليص لو قطع الصلوة فلم يقطع حيث يجوز وان كان مأمورا بتركها منهيا عن ترك التخليص والمضى فى الصلوة هو ترك التخليص فكانت الصلوة منهيا عنها من حيث انها ترك التخليص ثم لم يؤثر ذلك فى صحة قضاء ما وجب عليه كاملا * وكذا لو رأى رجلا يقتل آخر ويمكنه الدفع فمضى فى صلوته او اشتغل بها ابتداء حيث جازت صلوته مع ما بينا * وكذا من اشتغل بالصلوة فى اول الوقت عند استنفار الناس الى عدو من المشركين قد اظلهم وهو قادر على ان ينفر اليهم على هذا ايضا لان الصلوة فى هذه الحالة ليست بترك للتخليص والدفع فانهما مع التخليص والدفع ممكنة فى الجملة عند قرب الغريق منه فيأخذ بيده فيخلصه وقرب القاصد للقتل منه فيقبض على يده او يتعلق بثيابه او بعض اعضائه فيمسكه فلو كانت الصلوة تركا للتخليص والدفع لما تصور حصولهما فى حالة الصلوة البتة لان ترك كل فعل ضده باجتماع الفعل مع تركه مستحيل كاستحالة اجتماع السواد والبياض فى حالة واحدة فدل ان الترك معنى وراء الصلوة يقارن الصلوة وارتكاب النهى بفعل لا يمنع

من صحة فعل آخر هو عبادة وليس بمنهى عنه كالمصلى يرمى ببصره الى من لا يحل له النظر اليه من الاجنبيات والطائف ينظر الى بعض اعضاء الاجنبيات او يقذف محصنا فكذا ما نحن فيه * وهذا لان الركن فى باب الصلوة هو الافعال المعهودة والصلوة فى الحقيقة هذه الافعال لا غيرها وترك التخليص والدفع بترك استعمال اليد وترك استعمالها فى باب الصلوة ليس من الاركان اذ لا اداء لها بذلك انما استعمالها جعل من باب النواقض لو كثر لوجود الاعراض عن العبادة فاما ترك استعمالها فليس من الصلوة لان الصلوة ليست هى ترك استعمالها بل هى اداء الاركان * وكذا المشتغل بالصلوة فى وقت التغير على هذا لان الترك حصل بترك المشى والصلوة ليست بترك المشى انما هى افعال اخر وراء ترك المشى وهو القرار على المكان والقرار معنى وراء الاركان المعهودة الا ترى انه يتصور القرار على المكان بدون اركان الصلوة ويكون به تاركا للذهاب ويتصور ترك استعمال آلة التخليص والدفع وهى اليد بدون الصلوة ويحصل الترك فكان ترك المشى معنى مقارنا لاركان الصلوة والمنهى هو لا هى فاما فى مسئلتنا هذه فالصوم هو بنفسه ترك هذه الاشياء على ما قررنا والله اعلم * هذا كله كلام الشيخ ابى المعين رحمه الله * وخلاصة معناه ان المنهى عنه عين الصوم بجهة والمشروع عينه ايضا ولكن بجهة اخرى ويجوز ان يكون الشئ الواحد مشروعا وحراما بجهتين مختلفتين عند عامة الفقهاء * وزبدة الطريقة الاولى ان المشروع هو الصوم والمنهى عنه غيره ولكنه وصف له قائم به فالشيخ المصنف رحمه الله بين الطريقة الاولى والحق بآخر كلامه ما يشير الى الطريقة الثانية بقوله وبيانه على وجه تعقل الى آخره ويوقف عليه بادنى تأمل ان شاء الله تعالى قوله (ولهذا) اى ولان الطاعة وهى الصوم لم ينقلب معصية بالنهى صح النذر به اى بهذا الصوم * او ولان ترك المتناول وهو الصوم طاعة باصله صح النذر به لانه نذر بالطاعة لان كف النفس عن الشهوات بذاته قربة وهو جواب عن قولهم الصوم فى هذه الايام معصية فلا يصح النذر به * والمعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا اى وصف هو معصية وهو ترك الاجابة متصل بفعل الصوم لا بذكر الصوم ولم يوجد منه الا ذكر الصوم وهو قوله نذرت ان اصوم لله يوم النحر او اصوم لله غدا وغد يوم النحر فلم يمنع صحة النذر به (فان قيل) ذكر الصوم ذكر للمعصية لان الصوم عينه ترك الاجابة على ما ذكرت وهو معصية فكان ذكر لصوم وايجابه ذكرا للمعصية وقصدا اليه فلم يصح كمن نذر ان يضرب اباه او شتم امه لم يصح والعصيان نفس الضرب والشتم الا انه لما كان ذكرا له وقصدا اليه كان معصية ايضا فلم يصح (قلنا) لم ينعقد هذا النذر من حيث انه ذكر المعصية ولكنه انعقد من حيث انه ذكر طاعة وايجاب قربة وقد بينا ان جهة القربة اصل فيه فيصح النذر به (فان قيل) ما وجه رواية الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله انه اذا اضاف النذر الى يوم النحر بان قال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره واذا اضاف الى الغد بان قال لله على ان اصوم غدا وغد يوم النحر صح نذره (قلنا) وجهه انه اذا نص على يوم النحر فقد صرح فى نذره بما هو

ولهذا صح النذر به لانه نذر بالطاعة وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا ولهذا قلنا فى ظاهر الرواية لا يلزم بالشروع لان الشروع فيه متصل بالمعصية فامر بالقطع حقا لصاحب الشرع فصار مضافا الى صاحب الشرع فبرئ العبد عن عهدته

منهى عنه فلم يصح واذا قال غدا فلم يصرح فى نذره بالمنهى عنه فصح نذره وهو كالمرأة اذا قالت لله على ان اصوم يوم حيضى لم يصح نذرها ولو قالت لله على ان اصوم غدا وغد يوم حيضها صح نذرها ويجب عليها القضاء * والجواب عنه على ظاهر الرواية ان الحيض وصف المرأة لا وصف اليوم وقد ثبت بالاجماع ان كونها طاهرة عن الحيض شرط ليكون اهلا لاداء الصوم فلما علقت النذر بصفة لا تبقى اهلا للاداء معها لم يصح لانه لا يصح الا من اهله كالرجل يقول لله على ان اصوم يوما اكلت فيه قوله (ولهذا) اى ولان هذا الصوم معصية بوصفه قلنا انه لا يلزم بالشروع فى ظاهر الرواية * اذا شرع فى صوم يوم النحر ثم افسده لا يلزمه القضاء فى ظاهر الرواية عن ابى يوسف رحمه الله يلزمه القضاء رواه بشر بن الوليد عنه كذا فى الاسرار والكشف لابى جعفر * وذكر فى المبسوط اذا اصبح يوم الفطر صائما ثم افطر لا قضاء عليه فى قول ابى حنيفة وعليه القضاء فى قول ابى يوسف ومحمد رحمهم الله لهما ان الشروع ملزم كالنذر بدليل سائر الايام والنهى لا يمنع صحة الشروع فى حق القضاء كمن شرع فى الصلوة فى الاوقات المكروهة * وجه ظاهر الرواية ما ذكر فى الكتاب وهو ان الشروع فى هذا الصوم متصل بالمعصية لانه مرتكب للمنهى عنه وهو ترك الاجابة بنفس الشروع فلم يجب عليه اتمامه وحفظه بل امر بقطعه رعاية لحق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصار كأن صاحب الشرع قال له اقطع لاجل حقى فلا يجب على القاطع شئ لحصوله مضافا الى صاحب الحق * فبرئ العبد عن عهدته اى عهدة القطع او عهدة ما شرع فيه كمن امر غيره باتلاف ماله فاتلفه لا يضمن لانه يأمره بخلاف النذر فانه بنذره ما صار مرتكبا للمنهى عنه وبخلاف الشروع فى الصلوة فى الوقت المكروه على ما نذكر قوله (ومنها) اى ومن الفروع المخرجة على الاصل المذكور الصلوة عند طلوع الشمس ودلوكها اى زوالها او غروبها يقال دلكت الشمس اى زالت او غابت * اى الصلوة فى الاوقات الثلثة المكروهة مشروعة باصلها لان النهى يقتضى المشروعية ولا قبح فى اركانها من القيام والركوع والسجود لانها تعظيم الله تعالى لتكون حسنة كما فى سائر الاوقات * وشروطها من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة فبقيت مشروعة بعد النهى كما كانت قبله * والوقت صحيح باصله ايضا لانه زمان كسائر الازمنة صالح لظرفية العبادة * كما جائت به السنة وهى ما روى عمرو بن عبسة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال له حين سأله عن الصلوة * صل صلوة الصبح ثم اقصر عن الصلوة حين تطلع الشمس حتى ترتفع فانها تطلع حين تطلع بين قرنى الشيطان وح يسجد لها الكفار ثم صل فان الصلوة مشهودة محضورة حتى يستقبل الظل بالرمح ثم اقصر عن الصلوة فانه ح تسجر جهنم فاذا اقبل الظل فصل فان الصلوة مشهودة محضورة حتى تصلى العصر ثم اقصر عن الصلوة حتى تغرب الشمس فانها تغرب بين قرنى الشيطان وح يسجد لها الكفار * وفى حديث الصنابحى ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال * انها تطلع بين قرنى الشيطان وان الشيطان يزينها فى عين من يعبدها

ومنها الصلوة وقت طلوع الشمس ودلوكها مشروعة باصلها اذ لا قبح فى اركانها وشروطها والوقت صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظرفها لا معيارها

حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت للمغيب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا فى هذه الاوقات * فهذا معنى نسبة الوقت الى الشيطان * ورأيت فى بعض القصص ان زرادشت اللعين امر المجوس بالصلوة فى هذه الاوقات الثلاثة فجاء الشرع بحرمة الصلوة فيها مخالفة لهم * وقرنا الشيطان ناحيتا رأسه * قيل انه يقابل الشمس حين طلوعها فينتصب حتى يكون طلوعها بين قرنيه فينقلب سجود الكفار للشمس عبادة له * وقيل هو مثل ثم لما اثبت التسوية بين صوم الايام الخمسة وبين الصلوة فى الاوقات الثلاثة من قبل ان النهى فى كل منهما ورد لمعنى فى وصف الوقت شرع فى بيان التفرقة بينهما فقال الا ان الصلوة اى لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت للصلوة ظرف ولا تأثير للظرف فى ايجاد المظروف بل هى توجد بافعال معلومة فلا يكون فساده مؤثرا فيها لانه مجاور بخلاف الصوم لانه توجد بالوقت لانه معيار له على مامر قوله (وهو سببها) اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فساد الظرف لما لم يؤثر فى المظروف لانه مجاور كان ينبغى ان لا يؤثر فى نقصانه ايضا حتى يتأدى به الكامل كما لا يؤثر فساد ظرف المكان فيه كما فى الصلوة فى الارض المغصوبة حيث تأدى بها الكامل فقال الوقت وان كان ظرفا لكنه سبب للصلوة ففساده يؤثر فى المسبب لا محالة الا انه لما كان مجاورا ولم يكن وصفا يؤثر فى النقصان لا فى الفساد بخلاف الصلوة فى الارض المغصوبة فان المكان فيها ليس بسبب ولا وصف فلا يؤثر فى الفساد ولا فى النقصان بل يوجب كراهة وهى لا يمنع اداء الواجب * وفى قوله وهو سببها اشارة الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من النفل كما هو سبب لما شرع فيه من الفرض والا لم يستقم هذا الكلام لان كلامنا فى النفل لا فى الفرض وقيل فى معنى سببية الوقت ان ادراك كل زمان والبقاء اليه نعمة فيستدعى شكرا وكان ينبغى ان يجب عليه الاشتغال بالخدمة فى كل الازمنة شكرا الا ان الله تعالى رخص بالايجاب فى بعض الازمنة دون البعض فاذا نذر اوشرع فقد اخذ بما هو العزيمة فثبت ان مطلق الوقت سبب * فقيل لا يتأدى به اى بالمذكور وهو الصلوة فى هذه الاوقات المكروهة الكامل وهو ما وجب فى غير هذه الاوقات لان الكامل لا يتأدى بالناقص (فان قيل) لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمنع الكراهة عنه بدليل ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات فى اداء الصلوة او فى قضائها يخرج عن العهدة وان يمكن فيه النقصان ولهذا وجب جبره بالسجود ان كان ساهيا واذا كان كذلك وجب ان يتأدى به الكامل كما يتأدى بالصلوة فى الارض المغصوبة (قلنا) النقصان انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا او وصفا لان ذلك دخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فوات ما دخل تحت الامر عن الجواز فاما ما لم يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع عنه لانه لا يخل بالمأمور به وذلك كمن اعتق رقبة عمياء عن كفارة يمينه لا يجوز لان الوصف دخل تحت الامر وان كانت كافرة تجوز وان يمكن فيهما نقصان بفوات الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فنقصانه لا يمنع عن اداء الواجب *

وهو سببها فصارت الصلوة ناقصة لافاسدة فقيل لايتأدى به الكامل

ثم الوقت فى الصلوة داخل تحت الامر بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع عن الجواز كوصف العمى فى الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل تحت الامر ففواتها لا يؤثر فى المنع عن الجواز كفوات وصف الايمان فى الرقبة لان المأمور به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان عملا باخبار الاحاد التى لا تزاد على الكتاب وتوجب العمل لا العلم ولهذا قلنا ينجبر بالسجود فلا يظهر فى حق المأمور به * وكذا المكان فى الصلوة لم يدخل تحت الامر فلا ينتقص المأمور به بنقصانه قوله (ويضمن بالشروع) حتى لو قطعها وجب عليه القضاء وينبغى ان يقضيها فى وقت يحل فيه الصلوة فان قضاها فى وقت آخر مكروه اجزأه وقد اساء لانه لو اتمها فى ذلك الوقت اجزأه فكذا اذا قضاها فى وقت مثل ذلك الوقت * وقال زفر لا يضمن وهو رواية عن ابى حنيفة رحمهما الله لانها منهى عنها فلم تجب صيانتها عن البطلان كالصوم المنهى عنه * ولنا ان فساد الوقت لما لم يؤثر فى افسادها بقيت صحيحة وان صارت ناقصة فوجبت صيانتها عن البطلان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت اذ الوقت فيه جزء من اجزاء الماهية حتى قيل هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا ولهذا لو امسك فى الليل لا يكون صوما بحال * ويعرف به اى يعرف مقداره بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه * فازداد الاثر اى اثر فساد الوقت فى الصوم فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع * يوضحه ان فى الصلوة يمكنه الاداء بذلك الشروع لا بصفة الكراهة بان يصبر حتى ترتفع الشمس فلهذا لزمه وفى الصوم بعد الشروع لا يمكنه الاداء بدون صفة الكراهة فلم يلزمه وحقيقة الفرق ماذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله ان ما تركب من اجزاء متفقة متجانسة يكون للبعض اسم الكل كالماء والهواء والخل واللبن فان اسم الماء كما ينطلق على جميع ماء البحر ينطلق على قطرة منه لكون اجزاء الماء متفقة متجانسة فى نفسها وما تركب من اجزاء مختلفة لا يكون للبعض اسم الكل كالسكنجبين المتركب من الماء والسكر والخل لا يكون للبعض منه اسم الكل فان الخل لا يسمى سكنجبينا * وكذا الآدمى مع الاجزاء البسيطة من اللحم والدم والعظم والعصب والاجزاء المتركبة كالوجه واليد والرجل هكذا فان شيئا من هذه الاجزاء من اى النوعين كان لا ينطلق عليه اسم الآدمى معروف ذلك عند اهل اللغة لا نزاع فى ذلك * ثم الصوم تركب من اجزاء متفقة وهى الامساكات الموجودة من انشقاق الفجر الى غروب الشمس فكان اسم الصوم واقعا على كل جزء من اجزائه والنهى ورد عن الصوم وجزء من اجزائه صوم فكان منهيا عنه ولهذا لو حلف ان لا يصوم فشرع فيه ثم افسد يحنث فى يمينه فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا على ماقررنا ولو مضى فيه لكان كل جزء منه مشروعا محظورا والمضى انما يلزم لابقاء ما انعقد على ما انعقد والمنعقد الماضى كان مشتملا عليهما فالمضى لو لزم لما فيه من تقرير الطاعة لا يلزم لما فيه من تقرير المعصية لان تقريرها حرام والتوبة عما سبق من المعصية والندم عليه فريضة وتقرير ما انعقد طاعة واجب لكنه مجتهد فيه وتعارضت فيه الاخبار من حيث الظاهر فتمكنت فيه الشبهة فاما افتراض التوبة عن المعصية فلا شك فيه فكان جانب ترك المضى مرجحا على

ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به فازداد الاثر فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع والنهى عن الصلوة فى ارض مغصوبة

جانب وجوب المضى فلم يجب المضى فلا يلزمه القضاء بالافساد * بخلاف ما اذا شرع فى الصلوة فى الاوقات المكروهة ثم افسد حيث يلزمه القضاء بالافساد لان الصلوة تركبت من اجزاء مختلفة غير متجانسة من قيام وركوع وسجود فلا يكون لبعضها اسم الصلوة وانما ينطلق الاسم عند انضمام هذه الاجزاء بعضها الى بعض بان يقيد الركعة بالسجدة وصارت الركعات بعد ذلك اجزاء متجانسة فكان لركعة واحدة اسم الصلوة ولهذا لو حلف ان لا يصلى فشرع فى الصلوة لا يحنث ما لم يقيد الركعة بالسجدة ومن انتقل من الفرض الى النفل قبل تمامه لا يجعل متنفلا ما لم يوجد منه السجدة لان ما دون الركعة ليس بصلوة والنهى ورد عن الصلوة فى هذه الاوقات فلم يكن الشروع منهيا عنه ولا القيام ولا القراءة ولا الركوع وانما توجه عليه النهى عند وجود السجدة فما مضى قبل ذلك انعقد عبادة محضة وابطالها حرام وصيانتها واجبة ولا تحصل الصيانة بدون المضى فكان المضى فى حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفى حق ما يستقبل تحصيل طاعة وتحصيل معصية فكان المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية وهى ابطال العبادة وترك المضى امتناعا عن معصية وطاعة وارتكاب معصية وهى ابطال عبادة محضة فترجحت جهة المضى على جهة الافساد فوجب المضى فاذا افسد فقد افسد عبادة وجب عليه المضى فيها فيلزمه القضاء والله اعلم قوله (متعلق بما ليس بوصف) اى ليس بوصف ولا سبب فلم تفسد ولم ينتقض ايضا حتى تأدى بها الواجب الكامل باتفاق الفقهاء الان غرض الشيخ لما كان هو التفرقة بينها وبين صوم يوم النحر والتفرقة بين البيع وقت النداء وبين بيع الربوا لا غير لم يتعرض لعدم الانتقاض * وانما كان النهى متعلقا بما ليس بوصف لانه متعلق فى الصلوة بشغل الارض وفى البيع بترك السعى وهما امران منفكان عن الصلوة والبيع الا ترى ان الشغل يوجد بدون الصلوة والصلوة توجد بدون الشغل وكذا البيع يوجد بدون ترك السعى بان تبايعا فى الطريق ذاهبين وترك السعى يوجد بدون البيع بان مكث من غير بيع واذا كان كذلك كان النهى لامر مجاور فاوجب الكراهة دون الفساد * وفى بعض الشروح القبح المتصل بالمشروع على ثلاثة اوجه اتصال كامل ووسط وناقص * فالكامل فى صوم يوم العيد ولذلك لم يضمن بالشروع ولم يتأد به الكامل * والوسط فى الصلوة فى الاوقات المكروهة اذ اتصال القبح بها اقل بالنسبة الى الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة فى الارض المغصوبة ولذلك لا يتأدى به الكامل وتضمن بالشروع والناقص فى الصلوة فى الارض المغصوبة ولذلك ثبت فيها الكراهة دون الفساد والنقصان لان القبح فيها على طريق المجاورة لا على طريق الاتصال فى الحقيقة * واعلم ان العلماء قد اختلفوا فى الصلوة فى ارض مغصوبة فذهب الجمهور الى انها صحيحة وذهب اهل الظاهر واحمد بن حنبل ومالك فى رواية والزيدية والجبائى وابنه ابو هاشم الى انها لا تصح قائلين بان القول بصحتها يؤدى الى ان يكون الفعل الواحد بذاته حراما وحلالا لان هذا الفعل المعين غصب ومتعلق الحرمة بالاتفاق فلو صحت لكان هو بعينه متعلق الوجوب ايضا

متعلق بما ليس بوصف فلم تفسد فكذلك البيع وقت النداء وهو بخلاف بيع الحر والمضامين والملاقيح لانه اضيف الى غير محله فلم ينعقد فصار النهى مجازا عن النفى وهذه الاستعارة صحيحة لما بينهما من المشابهة ولا خلاف فيه انما الكلام فى حكم حقيقته

وذلك باطل وهذا لان فعله واحد وهو كونه فى الدار المغصوبة وهو فى حالة القيام والركوع والسجود غاصب بفعله عاص به فلا يجوز ان يكون متقربا بما هو عاص به مثابا بما هو معاقب عليه * ولا يفيد قولكم امكن انفكاك احدهما عن الآخر لانه وان امكن ذلك فى غير صورة النزاع لكنهما متلازمان فيما تنازعنا فيه فلا يمكن الجمع بين الامرين * وتمسك الجمهور باجماع السلف فانهم ما امروا الظلمة بقضاء الصلوات المؤداة فى الدور المغصوبة مع كثرة وقوعها ولا نهوا الظالمين عن الصلوة فى الاراضى المغصوبة اذ لو امروا به ونهوا عنها لانتشر * وبان الفعل وان كان واحدا فى نفسه اذا كان له وجهان مختلفان يجوز ان يكون مطلوبا من احد الوجهين مكروها من الوجه الثانى وانما الاستحالة فى ان يطلب من الوجه الذى يكره لعينه ثم فعله من حيث انه صلوة مطلوب ومن حيث انه غصب مكروه والغصب يعقل دون الصلوة والصلوة تعقل دون الغصب وقد اجتمع الوجهان فى فعل واحد ومتعلق الامر والنهى الوجهان المتغايران * وهو نظير ما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فان ارتكبت النهى عاقبتك وان امتثلت اعتقتك فخاط الثوب فى تلك الدار فيصح من السيد ان يعاقبه ويعتقه ويقول اطاع بالخياطة وعصى بدخول الدار فكذلك ما نحن فيه من غير فرق فالفعل وان كان واحدا فقد تضمن تحصيل امرين مختلفين يطلب احدهما ويكره الاخر وبان جمعهما المكلف لم يخرجا عن حقيقتهما * وهو ايضا كمن رمى سهما الى مسلم بحيث يمرق الى كافر او الى كافر بحيث يمرق الى مسلم فانه يثاب ويعاقب ويملك سلب الكافر عند من جعله سببا لذلك ويقتل بالمسلم قصاصا لتضمن فعله الواحد امرين مختلفين * وبهذا خرج الجواب عما قالوا انه غاصب بفعله ولا فعل له الا قيامه وركوعه وسجوده فكان متقربا بعين ما هو غاصب به * لانا انما جعلناه عاصيا من حيث انه يستوفى منافع الدار ومتقربا من حيث انه اتى بصورة الصلوة كما ذكرنا فى مسئلة الخياطة وقد يعلم كونه غاصبا من لا يعلم كونه مصليا ويعلم كونه مصليا من لا يعلم كونه غاصبا * الا ترى انه لو سكن ولم يفعل فعلا لكان غاصبا فى حالة النوم وعدم استعمال القدرة وانما يتقرب بافعاله وليست تلك الافعال شرطا لكونه غاصبا فثبت انهما وجهان مختلفان وان كان الفعل واحدا * ولما فرغ الشيخ من بيان تخريج الفروع على الاصل المذكور شرع فى جواب ما يرد نقضا على ذلك الاصل فقال وهذا يخالف اى بقاء المشروعية مع ورود النهى يخالف بيع الحر * او ما ذكرنا من الفروع يخالف بيع الحر والمضامين والملاقيح من حيث ان النهى فيها لم يقتض بقاء المشروعية حتى بطلت اصلا وقد اقتضى ذلك فى الفروع المتقدمة لانها بيوع اضيفت الى غير محلها اذ المعدوم لا يصلح محلا للبيع ولا بد للانعقاد من المحل فبطلت لعدم المحل وصار النهى عنها مستعارا للنفى بهذه القرينة * واستعارة النهى للنفى صحيحة لما بينهما من المشابهة وهى استواؤهما فى نفس الرفع فاحدهما برفع الاصل والآخر برفع الصفة * او لان كل واحد منهما عبارة عن العدم * او لان كل واحد منهما محرم ولهذا صحت استعارة النفى للنهى فى قوله تعالى * فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج * والمضامين ما تضمنته اصلاب الفحول ومنه قول

الشاعر (شعر) ان المضامين التى فى الصلب * ماء الفحول فى الظهور الحدب * جمع مضمون من ضمن الشئ بمعنى تضمنه يقال ضمن كتابه كذا وكان مضمون كتابه كذا * والملاقيح مافى البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من لقحت الدابة اذا حبلت * وهو فعل لازم فلا يجئ اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم استعملوه محذوف الجار * وصورته ان يقول بعت الولد الذى سيحصل من هذا الفحل او من هذه الناقة وكان ذلك من عادة العرب فنهى النبى صلى الله عليه وسلم عن ذلك قوله (وكذلك صوم الليالى) اى وكبيع الحر والمضامين والملاقيح صوم الليالى فى انه غير مشروع مع انه منهى عنه لان الوصال غير مشروع فان الشرع اخرج زمان الليل من ان يكون وقتا للصوم ولم يجعله وقتاله اصلا فكان النهى عنه بمعنى النفى * ثم صوم الفرض يتأدى بصيام ايام الوصال اذا نواه لان القبح فى المجاور وهو الامساك فى الليل لا لمعنى متصل بوقت الصوم بخلاف صوم يوم النحر لان القبح لمعنى اتصل بوقت الصوم قوله (ولا ممكن) لان الآدمى لا يحيى بدون الاكل على ماعليه جبلته فلابد من ان يعين بعض الزمان للصوم وبعضه للفطر فتعينت النهر للصوم لان الابتلاء يتحقق فيها لان فى النفس داعية الى الاكل والشرب وذلك فى النهار فى العادة فيتحقق خلاف هوى النفس بالامساك عن الشهوات فيه فاما الامساك فى الليل فعلى وفاق هواها فلا يتحقق فيه معنى الابتلاء على الكمال اذا صل بناء العبادة على مخالفة العادة لا على موافقتها * ولا يقال بان الجماع يوجد فى الليالى عادة وهو احدى المفطرات فكان الامساك عنه فى الليل على خلاف هوى النفس فينبغى ان يكون الليل محلا للصوم ايضا * لانا نقول شهوة الفرج تابعة لشهوة البطن ولهذا كان الصوم وجاء على ماورد به الاثر فلا يعتبر بنفسها قوله (ولا يلزم النكاح بغير شهود) اى ولا يلزم على الاصل المذكور النكاح بغير شهود فانه لم يبق مشروعا مع انه منهى عنه بدليل تحقق حكم النهى فيه وهو الحرمة * وبدليل انه لو حمل قوله عليه السلام * لا نكاح الا بشهود * على حقيقته يلزم الخلف فى كلام صاحب الشرع فوجب حمله على النهى كما حمل قوله تعالى * فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج * عليه لهذا المعنى لانا لا نسلم ذلك بل نقول هو منفى فكان ذلك اخبارا عن عدمه كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهارة وكقولك لا دخل فى الدار وذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاءه ضرورة صدق الخبر وماذكر انه يلزم منه الخلف غير مسلم لان الكلام فى النكاح الشرعى وهو منتف اصلا * وقوله وانما يسقط الحد جواب سؤال يرد على هذا الجواب وهو انه لما لم يبق مشروعا اصلا ينبغى ان لا يسقط الحد ولا يثبت النسب ولا يجب العدة والمهر فيه لانها من احكام النكاح والحكم لا يثبت بدون السبب فقال انما يثبت هذه الاحكام لشبهة العقد وهى وجود صورته فى محله لا لانعقاد اصل العقد اذ الشبهة مايشبه الثابت وليس بثابت قوله (ولان النكاح شرع لملك ضرورى) يعنى ولئن كان صيغته نهيا لم يمكن القول ببقاء المشروعية والعمل بالحقيقة ولوجب حملها على النفى والنسخ ايضا لان النهى انما يوجب بقاء المشروعية فيما امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع

وكذلك صوم الليالى لان الوصال غير مشروع ولا ممكن والنهار هو المتعين لشهوة البطن غالبا فتعين للصوم تحقيقا للابتلاء فصار النهى مستعارا عن النفى ولا يلزم النكاح بغير شهود لانه منفى بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان نسخا وابطالا وانما يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لشبهة العقد ولان النكاح شرع لملك ضرورى لا ينفصل عن الحل حتى لم يشرع مع الحرمة ومن قضية النهى التحريم فبطل العقد لمضادة ثبتت بمقتضى النهى بخلاف البيع لانه وضع لملك العين والتحريم لا يضاده لان الحل فيه تابع الا ترى انه شرع فى موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبيد والبهائم وكذلك الخمر

المشروعية لا فيما لم يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع لملك ضرورى لا ينفصل عن الحل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على حرة مثله فى الشرف والكرامة واسترقاق لها حكما من غير جناية ولكنه انما شرع ضرورة بقاء النسل اذ لو لم يشرع لا جتمع الذكور والاناث على وجه السفاح بداعية الشهوة وفيه مالا يخفى من الفساد فشرع النكاح سببا للملك ليظهر اثره فى حل الاستمتاع ولهذا سمى ذلك الملك حلا فى نفسه ولهذا لا يظهر اثره فيما وراء ذلك حتى بقيت حرة مالكة لاجزائها ومنافعها بعد النكاح كما كانت قبله الا ترى انه لو قطع طرفها او آجرت نفسها او وطئت بشبهة كان الارش والاجر والعقر لها دون الزوج واذا كان الموجب الاصلى فى النكاح الحل وموجب النهى الحرمة لا يمكن الجمع بين موجبيهما لتضاد بينهما ثم الحرمة ثابتة بالاجماع فينعدم الحل ضرورة ومن ضرورة انعدامه خروج السبب من ان يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية تراد لاحكامها لا لذواتها ومن ضرورة خروج السبب عن المشروعية صيرورة النهى فيه بمعنى النفى * ولا يلزم على ماذكرنا انعقاد النكاح وبقاؤه مع حرمة الاستمتاع فى حالة الاحرام والاعتكاف والحيض وكذا بقاؤه مع الظهار الموجب للحرمة * لانه انما انعقد وبقى فى هذه الصور ليظهر اثره بعد زوال هذه العوارض فانها تزول لا محالة فالاحرام ينتهى بضده والحيض تنتهى بالطهر وحرمة الظهار تزول بالكفارة فكان بمنزلة من تزوج امرأة وهناك مانع حسى لا يمكنه الوصول اليها الا برفعه لا يمنع ذلك عن صحة النكاح لان بعد رفع المانع يظهر اثره فاما فيما نحن فيه فالحرمة ليست بمغياة الى غاية يمكن اظهار اثر النكاح بعد انتهائها فلا يكون فى الانعقاد فائدة اصلا قوله (وكذلك نكاح المحارم منفى) اى محمول على النفى لعدم محله لان النص الوارد فيه يوجب تحريم العين والحرمة متى اضيفت الى العين اخرجتها عن محلية الفعل لان الحل والحرمة لا يجتمعان فى محل واحد فكانت اضافة الحرمة اليهن نفيا للحل لا نهيا قوله (مستعار عن النفى) اى للنفى يعنى ان كان المراد من النكاح المذكور فى النص العقد فالنهى محمول على النفى لانه ثبت بالدليل ان الحرمة الثابتة بالمصاهرة هى الحرمة الثابتة بالنسب على ان تقوم المصاهرة مقام النسب فكان تقديره وحرمت عليكم مانكح اباؤكم فتخرج عن محلية النكاح فكان النهى مجازا بمعنى النفى لا محالة * قال شمس الائمة الكردرى رحمه الله لا يرد قوله تعالى ولا تنكحوا مانكح اباؤكم نقضا على هذا الاصل لان كلا منافيما كان مشروعا ثم صار منهيا عنه ابقى مشروعا بعد النهى ام لا ولم يكن ذلك مشروعا اصلا بدليل قوله تعالى (انه كان فاحشة ومقتا) فلم يكن من هذا الباب * ثم ماذكر جواب عن المسائل التى يرد نقضا على الاصل المختلف فيه وهو ان النهى عن الافعال الشرعية يوجب بقاء المشروعية فلما فرغ عنه شرع فى جواب مايرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النهى عن الافعال الحسية يوجب انتفاء المشروعية عنها اصلا وهى اربع مسائل فقال واما استيلاء اهل الحرب * ووجه وروده ان الاستيلاء فعل حسى والنهى عن الفعل الحسى يوجب قبحا فى عينه وانتفاء المشروعية عنه وقد قلتم بخلافه حيث جعلتموه سببا للملك الذى هو نعمة ولابد لها من سبب

وكذلك نكاح المحارم منفى لعدم محله فلفظ النهى فى قوله تعالى ولا تنكحوا مانكح اباؤكم من النساء مستعار عن النفى واما استيلاء اهل الحرب فانما صار منهيا بواسطة العصمة وهى ثابتة فى حقنا دون اهل الحرب لانقطاع ولايتنا عنهم ولان العصمة متناهية بتناهى سببها وهو الاحراز فسقط النهى فى حكم الدنيا

مشروع رعاية للتناسب بين السبب والمسبب فكان هذا نقضا لذلك الاصل * وتوجيه الجواب انا لانسلم ان الاستيلاء منهى عنه لذاته بدليل انه لو استولى على مال مباح او على صيد يصير مملوكا له بالاجماع فثبت انه منهى عنه لغيره وليس ذلك الا عصمة المحل والعصمة انما يثبت فى حقنا دون اهل الحرب لانها انما تثبت بالخطاب بالاجماع ولم يثبت الخطاب فى حقهم لانقطاع ولاية التبليغ والالزام فكانوا فى حق هذا الحكم اعنى ثبوت العصمة بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فكان استيلاؤهم على هذا المال واستيلاؤهم على الصيد سواء * ولكن يلزم على هذا استيلاؤهم على رقابنا فانهم يعتقدون تملكها بالاستيلاء ويعتقدون اباحة ذلك ومع هذا لا يملكونها فلذلك ضم اليه دليلا آخر يفرق به بين الاموال والرقاب فقال ولان العصمة متناهية يعنى ولئن سلمنا ان العصمة ثابتة على الاطلاق فى حق الجميع الا انها انتهت بانتهاء سببها وهو الاحراز لان العصمة وهى عبارة عن كون الشئ محرم التعرض محصنا لحق الشرع او لحق العبد انما يثبت بالاحراز وهو يتحقق باليد عليه حقيقة بان كان فى تصرفه او بالدار على ماعرف وقد انتهى كلاهما باحرازهم المأخوذ بدار الحرب فينتهى العصمة الثانية به كما ينتهى عصمة النفس بانتهاء الاسلام واذا انتهت العصمة بانتهاء سببها سقط النهى ولم يبق الاستيلاء محظورا الا انه ثبت بناء على عصمة المحل ولم يبق (فان قيل) ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فيلغو لعدم مصادفته محله فلا ينفسد زوال العصمة بعد ذلك كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه ولو هلك فى يده يجب الضمان وان زالت عصمة الحرم بعد الاخراج لان ابتداء الاخذ لاقاه وهو ليس بمحل للملك وكذا اذا اشترى خمرا فصارت خلا لا ينعقد البيع وان صار محلا للبيع بعد زوال الخمرية كذلك هذا (قلنا) قد ثبت بالدليل ان للفعل الممتد حكم الابتداء فى حالة البقاء كانه يحدث ساعة فساعة كما فى لبس الخف فى حق المسح ولبس الثوب فى حق الحنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال فى دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فى دار الحرب فيصلح سببا للملك كاستيلاء المسلم على مثل هذا المال وهو مال اهل الحرب * وهكذا نقول فى الصيد انه يملك بعد الاخراج عن الحرم حتى لو باع يجوز بيعه نص عليه فى الجامع ولو اكله يحل الا انه يجب الارسال ولو لم يرسل يجب الجزاء تعظيما للحرم وصيانة لحرمته فانا لو قلنا بان من اخذ الصيد واخرجه لا يجب الارسال والجزاء يؤدى ذلك الى تفويت الامن عن الصيد والى هتك حرمة الحرم * فاما مسئلة البيع فليست من هذا القبيل لانه ليس بممتد فاذا لم يصادف محله بطل اصلا * وهذا بخلاف استيلائهم على رقاب المسلمين حيث لا يصلح سببا للملك بحال لان عصمتها عن الاسترقاق ثبتت بالحرية المتأكدة بالاسلام ولم تنته بالاحراز الموجود منهم * وبخلاف ما اذا دخل المسلم دار الحرب مستأمنا فاستولى على ماله مسلم حيث لا يملكه وان لم تبق العصمة بزوال اليد والدار جميعا وتحقق الاستيلاء على مال غير معصوم فى حالة البقاء لان الاستيلاء لم يتم لانه انما يتم بالاحراز والمسلم لا يحرز نفسه وماله بدارهم بل يدخلها على سبيل العارية وانما هو من اهل

دار الاسلام حيثما كان فكان بمنزلة مال واستولى عليه فى دار الاسلام * وحقيقة الخلاف ان عصمة النفوس والاموال يثبت بالاحراز بالدار ام بمجرد الاسلام فعندنا تثبت بالاحراز وعنده تثبت بالاسلام او بما يخلفه فى احكام الدنيا وهو عقد الذمة وقد عرف تحقيقه فى موضعه * ثم فيما نحن فيه لما زال العاصم وهو الاحراز بالدار بطلت العصمة فيملك بالاستيلاء لان الاستيلاء على مال غير معصوم ليس بمحظور فيصلح سببا للملك وعنده لما بقى العاصم وهو اسلام المالك لم تزل العصمة فلا يملك بالاستيلاء لانه محظور فلا يصلح سببا للملك الذى هو نعمة والله اعلم قوله (واما الملك بالغصب) الى آخره جواب عن نقض اخر يرد على ذلك الاصل ايضا * ووجه وروده ماذكرناه فى الاستيلاء * واعلم ان بعض المتقدمين من مشايخنا قالوا سبب الملك فى المغصوب للغاصب تقرر الضمان عليه كيلا يجتمع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد ولكن هذا غلط لان الملك عندنا يثبت من وقت الغصب ولهذا نفذ بيع الغاصب وسلم الكسب له * وقال بعض المتأخرين الغصب هو السبب الموجب للملك عند اداء الضمان وهذا ايضا وهم فان الملك لا يثبت عند اداء الضمان من وقت الغصب للغاصب حقيقة ولهذا لا يسلم له الولد ولو كان الغصب هو السبب للملك لكان اذا تم له الملك بذلك السبب يملك الزوائد المتصلة والمنفصلة كالبيع الموقوف اذا تم بالاجازة يملك المشترى المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة * ومع هذا فى هذه العبارة بعض الشنعة لان الغصب عدوان محض فلا يصلح سببا للملك كما قال الشافعى رحمه الله * فالاسلم ان يقال الغصب يوجب رد العين ورد القيمة عند تعذر رد العين بطريق الجبر مقصودا بهذا السبب ثم يثبت الملك به للغاصب شرطا للقضاء بالقيمة لا حكما ثابتا بالغصب مقصودا ولهذا لا يملك الولد لان الملك كان شرطا للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وهو بعد الانفصال ليس بتبع فلا يثبت هذا الحكم فيه بخلاف الزيادة المتصلة فانها تبع محض والكسب كذلك بدل المنفعة فيكون تبعا محضا وثبوته فى البيع بثبوته فى الاصل سواء ثبت فى المتبوع مقصودا بسببه او شرطا لغيره كذا فى المبسوط * ولا بد من كشف سر المسئلة وهو ان ضمان الغصب يجب بمقابلة اليد الفائتة ام بمقابلة العين فعندنا يجب بمقابلة العين وعند الشافعى رحمه الله يجب بمقابلة اليد * قال لان المضمون بالغصب ما فات بالغصب وهو اليد فكان شرع الضمان لجبر ماذكرنا مافات على المالك لانه ضمان جبر بالاتفاق لا بازاء ما هو قائم ليفوت واذا كان الضمان لجبر ماذكرنا بقى الملك فى المغصوب كما كان * وكان ينبغى ان يثبت الملك فى الضمان للمالك يدا لا ذاتا على مثال المضمون لكن اثبات يد الملك بدون ملك الذات غير ممكن فان اليد كانت ثابتة على وجه يتمكن بها من الانتفاع وهذا بدون ملك الذات لا يتصور فاثبتنا الملك فى الذات ضرورة تحقق المماثلة بين الفائت والجابر وما ثبت ضرورة غيره كان عدما فى حق نفسه الا ترى ان المغصوب اذا كان مدبرا او تعذر رده وجب الضمان مقابلا باليد بالاتفاق ويثبت الملك فيه للمغصوب منه ضرورة تحقق المماثلة * وفصل المدبر يوضح ان الضمان بمقابلة اليد اذ لو كان بدلا عن العين وكان من شرط القضاء به زوال ملك المالك عن العين لما قضى القاضى به فى محله لا يتحقق هذا

واما الملك بالغصب فلا يثبت مقصودا به بل شرطا لحكم شرعى وهو الضمان لانه شرع جبرا ولا جبر مع بقاء الاصل على ملكه اذ الجبر يعتمد الفوات

الشرط وان تم بقضاء القاضى ينبغى ان يزول ملكه عن المدبر كما لو قضى بجواز بيع المدبر واذا ثبت ان الضمان بمقابلة قطع اليد لم يقع الحاجة الى ازالة ملك العين عن المالك الى الغاصب كما فى المدبر اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل فى ملك رجل واحد * وحجتنا فى ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الشاة المغصوبة المصلية * اطعموها الاسارى * فقد امرهم بالتصدق بها ولو لم يملكوها لما امرهم به لان التصدق بملك الغير اذا كان مالكها معلوما لا يجوز ولكن يحفظ عليه عين ملكه فان تعذر ذلك يباع فيحفظ عليه ثمنه * ولان الضمان انما يجب بمقابلة ما هو المقصود دون مقصود صاحب الدراهم مثلا عين الدراهم لا امتلاء كيسه ويده الا ترى انه يقوم العين به ويسمى الواجب قيمة العين لا قيمة اليد ويتقدر بمالية العين * والدليل عليه انه خلف عن الضمان الاصلى بالغصب والمضمون الاصلى هو المال المغصوب بعينه بالاجماع وعليه رده الى مالكه ليخرج عن الضمان الاصلى بالغصب فكذا الخلف يكون خلفا عن ذلك المضمون وهو المال هذا هو الاصل فلا يعدل عنه الى ماذكره الخصم الا عند العجز عن هذا كما لا يقضى بالقيمة الا عند العجز عن يمين المغصوب * وهذا اولى مما قاله الخصم لانه جعل المتقوم بدلا عما ليس بمتقوم مع امكان جعله بدلا عن المتقوم وليس له نظير فى الشرع ونحن جعلناه بدلا عما هو متقوم عند الامكان * ولما ثبت ان الواجب بدل العين وانما يجب بطريق الجبر بالاتفاق والجبر يستدعى الفوات لا محالة لانه انما يجبر الفائت دون القائم كان من ضرورة القضاء بقيمة العين انعدام ملكه فى العين ليكون جبر المافات وليتحقق المماثلة التى هى شرط ضمان العدوان وما لا يمكن اثباته الا بشرط فاذا وقعت الحاجة الى اثباته يقدم شرطه عليه لا محالة كما فى قوله اعتق عبدك عنى على الف درهم فاعتقه يقدم التمليك منه على نفوذ العتق عنه ضرورة كونه شرطا فى المحل لا ان يكون قوله اعتقه عنى سببا للتمليك مقصودا * وتبين بما ذكرنا انا نثبت بالعدوان المحض ما هو حسن مشروع به وهو القضاء بالقيمة جبرا لحقه فى الفائت ثم انعدام الملك فى العين لما كان من شرط هذا المشروع يثبت به فيكون حسنا بحسنه * وصح الامر بايجاب البدل وان لم يثبت شرطه بعد وهو عدم ملك الاصل اذا كان الشرط مما يثبت بالائتمار به مقتضى كالامر بالاعتاق صح وان لم يثبت ملك العبد لانه مما يثبت مقتضى الائتمار به فاذا اعتق يثبت الملك بالشراء اولا ثم العتق كما لو صرح بالشراء ثم امر بالاعتاق فكذا ههنا يزول ملك الاصل اولا مقتضى به ثم يترتب عليه ملك البدل كما لو اتى بما ينص على الازالة من ضمان بيع * وتبين ان الغصب موجب للملك فى البدلين كالبيع الا انه اوجب اقتضاء والشراء نصا (فان قيل) قد سلمنا انه بدل العين الا انه بدل خلافة لا بدل مقابلة لان فى بدل المقابلة قيام المبدل شرط كالثمن مع المثمن ليقابل به البدل وفى بدل الخلافة الشرط عدم الاصل ليقوم الخلف مقامه كالتيمم مع الوضوء والاعتداد بالاشهر مع الاعتداد بالاقراء ثم ههنا عدم الاصل شرط فعلم انه بدل خلافة وفى بدل الخلافة اذا ثبت القدرة على الاصل سقط حكم الخلف كالقدرة على الماء اذا حصلت سقطت

التيمم فههنا اذا عاد العبد من الاباق جاءت القدرة على الاصل فوجب ان يسقط اعتبار الخلف (قلنا) نحن نسلم انه بدل خلافة ولكنا نحتاج الى ازالة الاصل عن ملكه حال ما يقضى القاضى بادخال البدل فى ملكه احترازا عن اجتماع البدل والمبدول فى ملك واحد فاذا دخل البدل فى ملكه وزال الاصل عن ملكه ووقع الفراغ عنه لا يلتفت الى حصول القدرة بعد ذلك لانه بعد حصول المقصود بالبدل فلا يوجب سقوط اعتبار البدل كمن تيمم وصلى ثم قدر على الماء قوله (وشرط الشئ تابع له) لانه يثبت لتصحيح الغير لا ان يثبت مقصودا بنفسه ولهذا يثبت بثبوت المشروط ويسقط بسقوطه كالطهارة للصلوة فصار اى ثبوت الملك للغاصب الذى هو شرط * حسنا بحسنه اى بحسن الحكم الشرعى الذى هو مشروطه وهو الضمان وان قبح ان لو ثبت الملك للغاصب مقصودا بالغصب * ثم اجاب الشيخ عن فصل المدبر بوجهين * تقرير الاول انا نقول فى فصل المدبر بزواله عن ملك المغصوب منه بعد تقرر حقه فى القيمة تحقيقا الشرط المشروع وهو الضمان ولهذا لو لم يظهر المدبر بعد ذلك وظهر له كسب كان للغاصب دون المغصوب منه ولكن لا يدخل فى ملك الغاصب صيانة لحق المدبر فان حق العتق ثبت له بالتدبير والملك فى المدبر يحتمل الزوال ولكن لا يحتمل الانتقال والزوال كاف لتحقق الشرط فيثبت هذا القدر * ونظيره الوقف فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل فى ملك الموقوف عليه * وقوله فى ملك المشترى اراد به الغاصب لانه بمنزلة المشترى عند اداء الضمان * وتقدير الثانى ان فى المدبر القيمة ليست ببدل عن العين لان ما هو شرطه وهو انعدام الملك فى العين متعذر فى المدبر فيجعل هذا خلفا عن النقصان الذى حل بيده ولكن هذا عند الضرورة ففى كل محل يمكن ايجاد الشرط فيه لا يتحقق الضرورة فيجعل بدلا عن العين واذا تعذر ايجاد الشرط يجعل خلفا عن النقصان الذى حل بيده * ونظيره فصلان احدهما ضمان العتق فانه بمقابلة العين فى كل محل يحتمل ايجاد شرطه وهو تمليك العين وفيما لا يحتمل ايجاد الشرط كالمدبر وام الولد عندهم لا يجعل بدلا عن العين * وكذلك ضمان الصلح فانه اذا اخذ القيمة بالترضى كان المأخوذ بدلا عن العين فى كل محل يحتمل تمليك العين وفى كل محل لا يحتمل تمليك العين يجعل المأخوذ بمقابلة الجناية التى حلت بيده فكذلك اذا اخذ القيمة بقضاء القاضى كذا فى المبسوط قوله (فالطريق الاول اى جعل الضمان مقابلا بالعين * واجب اى ثابت متقرر لا يجوز العدول عنه من غير ضرورة * وهذا اى جعله مقابلا بقطع اليد * جائز اى ممكن محتمل يجوز المصير اليه عند الضرورة كالمجاز مع الحقيقة لا يترك الحقيقة من غير ضرورة ويصار الى المجاز عند الضرورة قوله (واما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة اصلاً) وهذا يرد نقضا على ذلك الاصل ايضا بالطريق الذى مر ذكره * فقال نحن لا نوجب حرمة المصاهرة بالزنا من حيث كونه زنا ولكنا جعلناه موجبا لهذه الحرمة من حيث انه سبب للماء كالوطئ الحلال والماء سبب لوجود الولد الذى هو المستحق للكرامات والحرمات * وبيانه ان اصل هذه الحرمة فى الوطئ الحلال ليس لعين الملك ولكن لمعنى البعضية وهو ان

وشرط الحكم تابع له فصار حسنا لحسنه وانما قبح لو كان مقصودا به وفى ضمان المدبر قلنا بزوال المدبر عن ملك المولى لكونه مالا مملوكا تحقيقا لشرط المشروع وهو وجوب الضمان ولا يدخل فى ملك المشترى صيانة لحقه ولان ضمان المدبر جعل مقابلا بالفايت وهو اليد دون الرقبة وهذا طريق جائز لكن لا يصار اليه عن المقابلة بالرقبة الا عند العجز والضرورة فالطريق الاول واجب وهذا جائز واما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة اصلا بنفسه انما هو سبب للماء والماء سبب للولد وجودا

ماء الرجل يختلط بماء المرأة فى الرحم ويصيران شيئا واحدا ويثبت له حكم الانسان يعتق
ويوصى له ويرث وبين الواطئ والماء بعضية وكذا بين الموطوءة وهذا الماء فيصير بعضها
مختلطا ببعضه فيثبت حكم البعضية التى بينها وبين امهاتها وبناتها والبعضية التى بين
الواطئ وابائه وابنائه لذلك الماء الذى هو بعضهما واذا ثبت للماء والماء بعضهما تعدّت البعضية
اليهما ثم لما صار هذا الماء انسانا استحق سائر كرامات البشر ومن جملتها حرمة المحارم فيثبت
الحرمة فى حقه للبعضية اعنى تحرم عليه امهات الموطوءة وبناتها وآباء الواطئ وابناؤه للبعضية
الحقيقية التى بينه وبينهم ثم يتعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين لتعدى البعضية منه اليهما اى
يتعدى حرمة آباء الواطئ وابنائه من الولد الى المرأة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها منه الى
الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمرأة بعضا للآخر بواسطته لان جزءه صار جزءا منها
اذ الولد مضاف بكماله اليها وجزءها صار جزءا منه لانه مضاف اليه بتمامه ايضا فصار الولد
على هذا التحقيق سببا لثبوت الحرمة بينهما بالبعضية التى تحدث بينهما بواسطته حكما * والدليل
على صحة ما ذكرنا من المعنى تعليل عمر رضى الله عنه فى عدم جواز بيع امهات الاولاد به حيث
قال كيف تبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن * ثم اقيم الوطى مقام الولد
لان الوقوف على حقيقة العلوق متعذر وهو سبب ظاهر مفض اليه فاقيم مقامه وجعل الولد
كالحاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط * وكما ان الوطئ الحلال مفض اليه فكذا الحرام مفض
اليه من غير تفاوت بينهما فى الافضاء اليه فيجوز ان يقوم مقامه فى اثبات الحرمة ايضا وكان
ينبغى ان يثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة لما بينا ان كل واحد منهما صار بعضا للآخر
والاستمتاع بالبعض حرام بقوله تعالى * فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون * وبقوله عليه
السلام * ناكح اليد ملعون * الا انا تركناه فى حق الموطوءة ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة
البعضية فى حق آدم عليه السلام لهذا المعنى حتى حلت حواء لآدم عليه السلام وقد خلقت
منه حقيقة وحرمت عليه بنته ثم هذه البعضية لا يختلف بالحل والحرمة فلا يختلف حكم
الحرمة * وانما يختلف حكم هذه البعضية بالمحل فان القاء البذر انما يكون حرثا فى المحل الذى
خلق منبتا له وذلك النساء لا الرجال الا ان اتيان دبر المرأة يوجب الحرمة عندنا لمعنى المساس
عن شهوة وانه سبب للوطئ الذى هو حرث من النساء ولا يتصور من الرجل سببا لوطئ
هو حرث والبعضية فى الحرث فما لم يتصل به لا يكون علة للحرمة كذا فى الاسرار * فلهذا
قلنا لا يثبت الحرمة باللواطة ولا بوطئ الميتة ولا بوطئ الصغيرة * وتبين بما ذكرنا ان هذا
الفعل من حيث انه زنا موجب للحد لا يصلح سببا للكرامة كما قال ولكنه مع ذلك حرث للولد
وهو مباح من هذا الوجه فيصلح ان يكون سببا للحرمة والكرامة باعتبار انه حرث فيكون هذه الحرمة
مضافة الى ما هو مباح لا الى ما هو محظور * الا ترى ان فى جانبها الفعل زنا ترجم عليه واذا حبلت به
كان لذلك الولد من الحرمة ما لغيره من بنى آدم ويكون نسبه ثابتا منها وتحرم هى عليه ويتوقف
فى رجم الام الى ان تلد وينقطع الرضاع وثبوت هذا كله بطريق الكرامة لانه حرث لا لانه

زنا فكذلك ههنا ۞ وانما لم يثبت النسب من جانبه لان المقصود من الانتساب التشرف ولا
يحصل ذلك بالنسبة الى الزانى (فان قيل) فعلى ما ذكرتم يكون الزنا محظورا من وجه
مباحا من وجه وهذا قول باطل فانه لو كان كذلك لما وجب به الحد كما فى الجارية المشتركة
(قلنا) هذا الفعل من حيث كونه زنا محظور من كل وجه لكن من حيث كونه سببا
للبعضية ليس بمحظور ويجوز ان يثبت للفعل جهتان احديهما مشروع والآخر محظور كما
فى وجوب الحد من حيث كونه زنا ومن هذا الوجه هو محظور من كل وجه وثبوت وصف
آخر لاصل الفعل لا يقدح فى الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجب فيه ملكا ولا شبهة فلا يوقع
خللا فيما هو سبب للحد فيجب الحد ۞ ويمكن ان يقال الشرع اعرض عن تلك الشبهة فى باب
الحد لتعذر الاحتراز عنها ۞ وبعض اصحابنا قالوا الحرمة تثبت ههنا بطريق العقوبة كما يثبت
حرمان الميراث فى حق القاتل عقوبة والاصل فيه قوله تعالى * فبظلم من الذين هادوا حرمنا
عليهم طيبات احلت لهم * وعلى هذا الطريق يقولون المحرمية لا تثبت حتى لا تباح الخلوة والمسافرة
ولكن هذا فاسد فان التعليل لتعدية حكم النص لا لاثبات حكم آخر سوى المنصوص عليه
فان ابتداء الحكم لا يجوز اثباته بالتعليل والمنصوص حرمة ثابتة بطريق الكرامة فانما يجوز التعليل
لتعدية تلك الحرمة الى الفروع لا لاثبات حرمة اخرى كذا فى المبسوط ۞ قلت وانما
اختار بعض مشايخنا هذا الطريق لان ثبوت هذه الحرمة لما كان بطريق الاحتياط فى اثبات حرمة
المناكحة والمسافرة والخلوة جميعا كما قالوا فيما اذا كان الرضاع ثابتا غير مشهور بين الناس لا تحل
المناكحة ولا الخلوة والمسافرة ايضا للاحتياط والاحتراز عن التهمة ۞ ومذهبنا فى هذه المسئلة
مذهب عمر وعلى وابن مسعود وابن عباس وابى ابن كعب وعمران بن الحصين ومسروق
رضى الله عنهم ۞ وذكر الامام البرغرى فى طريقته ان فى المسئلة اجماع الصحابة ۞ وكذا ذكر
القاضى الامام ابو زيد فى الاسرار فقال ويدل لنا اجماع الصحابة او ما يقرب منه ۞ ثم بما ذكرنا
خرج الجواب عن هذا الحديث الذى استدل به الشافعى رحمه الله فانا لا نجعل الحرام محرما للحلال
وانما نثبت الحرمة باعتبار ان الفعل حرث للولد وحرمة هذا الفعل لكونه زنا مع ان هذا الحديث
غير مجرى على ظاهره فان كثيرا من الحرام يحرم الحلال كما اذا وقعت قطرة من خمر فى ماء قليل
وكالوطئ بالشبهة ووطئ الامة المشتركة ووطئ الاب جارية الابن فان هذا كله حرام حرم
الحلال لا لانه حرام بل للمعنى الذى قلنا فكذلك ههنا كذا فى المبسوط قوله (والولد هو الاصل فى
استحقاق الحرمات) اى الحرمات الاربع التى ذكرناها * ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى *
ولا عدوان بالنظر الى حقوق العباد ايضا فى الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى ولا عصيان ولا
عدوان فى صنعه ولهذا استحق هذا الولد جميع كرامات البشر التى استحقها المخلوق من ماء
الرشدة كما ذكرنا ۞ ثم يتعدى اى الحرمات المذكورة ۞ منه اى الولد ۞ الى اطرافه اى
طرفيه وهما الاب والام لا غير لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى منه الا الى الاب
وكذلك حرمة آباء الواطئ وابنائه لا يتعدى الا الى الام ۞ ولا يستقيم تفسير الاطراف بالابوين

والولد هو الاصل
فى استحقاق الحرمات
ولا عصيان ولا عدوان
فيه ثم يتعدى منه الى
اطرافه ويتعدى منه
الى اسبابه وما يعمل
لقيامه مقام غيره فانما
يعمل بعلة الاصل الا
ترى ان التراب لما قام
مقام الماء نظر الى
كون الماء مطهرا
وسقط وصف التراب
فكذلك يهدر وصف
الزنا بالحرمة لقيامه
مقام ما لا يوصف
بذلك فى ايجاب
حرمة المصاهرة

والاجداد والجدات كما هو مذكور فى عامة الشروح فافهم ※ ويتعدى اى سببية ثبوت هذه الحرمة ※ والضمير المستكن راجع الى المفهوم لا الى المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى ما رجع اليه الضمير المستكن فى يتعدى الاول لان الحرمة لا يتعدى الى الاسباب ولهذا اعيد لفظ يتعدى والا كان يكفيه ان يقول والى اسبابه ※ الى اسبابه اى اسباب الولد من النكاح والوطئ والتقبيل والمس بشهوة عندنا خلافا للشافعى والنظر الى الفرج خلافا له ولابن ابى ليلى ※ وما يعمل لقيامه مقام غيره اى يعمل بطريق الخلافة والبدلية ※ فانما يعمل بعلة الاصل اى بالمعنى الذى يعمل به الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته للحكم بل ينظر فى ذلك الى صلاحية الاصل كالنوم والتقاء الختانين والسفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج المنى والمشقة عملت عملها من غير نظر الى اوصاف انفسها وصلاحيتها للحكم ※ وكالتراب لما اقيم مقام الماء فى افادة التطهير نظر الى صلاحية الماء للتطهير ولم يلتفت الى وصف التراب الذى هو تلويث فكذلك ههنا اقيم الزنا مقام الولد بمعنى السببية فاخذ حكم الولد واهدر وصف الزنا بالحرمة لانه مع هذه الصفة سبب صالح للولد ولهذا اقيم مقامه والولد لا يوصف بالحرمة والقبح لما ذكرنا ※ وماروى انه عليه السلام قال * ولد الزنا شر الثلاثة * فذلك فى مولود خاص لانا نشاهد ان ولد الزنا قد يكون اصلح ومنفعته اعود الى الناس من ولد الرشدة كذا فى طريقة الصدر الحجاج قطب الدين السربلى ※ لقيامه اى الزنا ※ مقام ما لا يوصف وهو الولد ※ بذلك اى بوصف الحرمة ※ فى ايجاب حرمة المصاهرة اى قيامه مقام الولد واهدار وصف الحرمة فى حق هذا الحكم خاصة لا فى حق سقوط الحد والله اعلم قوله (واما سفر المعصية) هذه المسئلة رابعة المسائل الاربع التى ترد نقضا على الاصل المذكور فاجاب ※ وقال انه ليس بمنهى لمعنى فى عينه بل هو منهى لمعنى فى غيره مجاور له فلا يوجب ذلك صيرورته معصية لذاته وانتفاء مشروعيته كالوطئ حالة الحيض والبيع وقت النداء والاصطياد بقوس الغير ※ وهذا لان خطاه انما صارت سفرا بقصده مكانا بعيدا لا بقصده الاغارة والبغى والتمرد على المولى الا ترى انه لو قصد ذلك المكان بلا قصد الاغارة صار مسافرا ولو قصد الاغارة بدون ان يقصد مكانا بعيدا لم يصر مسافرا وان طاف الدنيا وكذلك اذا تبدل قصده بقصد الحج خرج من ان يكون عاصيا ولم يتغير سفره وكذا العبد اذا لحقه اذن مولاه لم يتغير سفره وخرج من ان يكون عاصيا فتبين بهذا ان معنى المعصية مجاور لهذا السفر فصلح سببا للترخص قوله (ولا يلزم على هذا) اى على ماذكرنا ان النهى المطلق عن الافعال الشرعية يوجب قبحا فى غير المنهى عنه حتى بقى مشروعا ※ النهى عن الافعال الحسية حيث يوجب قبحا فى عينها حتى لا تبقى مشروعة اصلا ※ لان القول بكمال القبح الذى هو مقتضى النهى فى الافعال الحسية ※ مع كمال المقصود وهو ان يكون الفعل متصور الوجود من العبد ليحقق الابتلاء ※ على ماقلنا اى قبل هذا ان الافعال الحسية لا تنعدم بصفة القبح قوله (والنهى) اى المنهى عنه فى صفة القبح ※ ينقسم انقسام الامر اى المأمور به فى صفة الحسن تحقيقا للمقابلة اذ النهى يقابل الامر ※ ماقبح لعينه وضعا وهو قسمان قسم لا يحتمل ان يسقط القبح عنه بحال كالكفر وهو على مقابلة الايمان ※ وقسم يحتمل

واما سفر المعصية فغير منهى لمعنى فيه لانه من حيث انه خروج مديد مباح وانما العصيان فى فعل قطع الطريق او التمرد على المولى وهو مجاور له فكان كالبيع وقت النداء ولا يلزم على هذا النهى عن الافعال الحسية لان القول بكمال القبح فيها وهو مقتضى مع كمال المقصود ممكن على ماقلنا والنهى فى صفة القبح ينقسم انقسام الامر ماقبح لعينه وضعا مثل الكفر والكذب والعبث وماقبح ملحقا بالقسم الاول وهو بيع الحر والمضامين والملاقيح لان البيع لما وضع لتمليك المال كان باطلا فى غير محله وماقبح لمعنى فى غيره وهو البيع وقت النداء والصلوة فى ارض مغصوبة

ذلك كالكذب فان قبحه يسقط فى اصلاح ذات البين وفى الحرب وفى ارضاء المنكوحتين كما ورد به الاثر وهو فى مقابلة الصلوة * وماقبح ملحقا بالقسم الاول مثل بيع الحر والمضامين والملاقيح ومثل الصلوة بغير طهارة فان البيع فى نفسه مما يتعلق به المصالح ولكن الشرع لما قصر محله على مال متقوم حال العقد والحر ليس بمال وكذا الماء قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال صار بيعه عبثا لحلوله فى غير محله نحو ضرب الميت واكل ما لا يتغذى به وكذلك الشرع لما قصر اهلية العبد لاداء الصلوة على حال طهارته عن الحدث صار فعل صلوته مع الحدث عبثا لخروجه من غير اهله نحو كلام الطائر والمجنون فالتحقا بالقبيح وضعا بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كذا فى التقويم وهذا فى مقابلة الصوم والزكوة والحج * وماقبح لمعنى فى غيره مجاور يقبل الانفكاك مثل البيع وقت النداء والصلوة فى ارض مغصوبة وهذا فى مقابلة السعى والطهارة * وماقبح لمعنى فى غيره وهو ملحق به وصفا مثل البيع الفاسد وصوم يوم النحر وهذا فى مقابلة الجهاد والصلوة على الميت والله اعلم

﴿ باب معرفة احكام العموم ﴾

(قوله) العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله اى فى جميع الافراد الداخلة تحته * قطعا ويقينا وقد فسرناهما فى اول باب احكام الخصوص وهو مذهب اكثر مشايخنا كما ستقف عليه * ويشير قوله العام بعمومه الى استواء الامر والنهى والخبر فى ذلك وفيه خلاف كما سنبينه * وهذا اذا امكن اعتبار العموم فيه فان لم يمكن لكون المحل غير قابل له مثل قوله تعالى * لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة * فح يجب التوقف فيه الى ان يتبين ماهو المراد به ببيان ظاهر بمنزلة المجمل ولا يعمل فيه بقدر الامكان وفيه خلاف الشافعى رحمه الله قوله (لا يقضى على العام اى لا يترجح عليه منقول من قضى عليه بمعنى حكم لان الراجح حاكم على المرجوح بل يجوز ان ينسخ الخاص بالعام اذا كان العام متأخرا قوله (مثل حديث العرنيين وهو ما روى انس بن مالك رضى الله عنه ان قوما من عرنة اتوا المدينة فاجتووها اى كرهوا المقام بها لانها لم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا ومالوا الى الرعاة وقتلوهم واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم فى اثرهم قوما فاخذوا فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم فى شدة الحر حتى ماتوا قال الراوى حتى رأيت بعضهم يكدم الارض بفيه من شدة العطش هذا حديث خاص لانه ورد فى ابوال الابل ثم هو منسوخ عنده بعموم قوله عليه السلام استنزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه اذ البول اسم جنس محلى باللام فيتناول ابوال الابل وغيرها ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثانى اذ من شرطه المماثلة (فان قيل) انما يصح القول بالنسخ اذا ثبت تقدم الاول وتأخر الثانى ولم يثبت ذلك اذ لم يعرف التاريخ (قلنا) قد ثبت تقدم الاول بدليل

وماقبح لمعنى فى غيره وهو ملحق به وصفا وذلك مثل البيع الفاسد وصيام يوم النحر والنهى عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول وعن الامور المشروعة يقع على هذا القسم الذى قلنا انه ملحق به وصفا

﴿ باب معرفة احكام العموم ﴾

العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعا ويقينا بمنزلة الخاص فيما يتناوله والدليل على ان المذهب هو الذى حكينا ان ابا حنيفة رحمه الله قال ان الخاص لا يقضى على العام بل يجوز ان ينسخ الخاص به مثل حديث العرنيين فى بول ما يؤكل لحمه نسخ وهو خاص بقول النبى عليه السلام استنزهوا من البول

ان المثلة التى تضمنها ذلك الحديث قد نسخت بالاتفاق وهى كانت مشروعة فى ابتداء الاسلام فدل انتساخه على تقدم ذلك الحديث ولم يثبت تقدم الحديث الثانى بدليل بل فيه مجرد احتمال فلا يعتبر قوله (ومثل قوله عليه السلام * ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة * يجب العشر فى قليل ما اخرجته الارض وكثيره عند ابى حنيفة رحمه الله لعموم قوله عليه السلام * ما سقته السماء ففيه العشر * وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يجب العشر فى اقل من خمسة اوسق مما يدخل تحت الوسق لقوله عليه السلام * ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة * قالا المراد من الصدقة العشر لان الزكوة تجب فيما دون خمسة اوسق اذا بلغت قيمته نصابا ولا يجب فى خمسة اوسق اذا لم يبلغ نصابا فكان هذا الحديث نصا فى المسئلة * والجواب لابى حنيفة رحمه الله ان العام فى ايجاب الحكم مثل الخاص ثم اذا وردا فى حادثة ويعرف تاريخهما كان الثانى ناسخا ان كان هو العام ومخصصا ان كان هو الخاص كمن قال لعبده اعط زيدا درهما ثم قال له لا تعط احدا شيئا كان نسخا للاول ولو قال لا تعط احدا شيئا ثم قال اعط زيدا درهما كان تخصيصا له * وان لم يعلم تاريخهما يجعل العام آخرا للاحتياط وفيما نحن فيه كذلك كذا فى الفوائد الظهيرية فهذا معنى قوله نسخ بقوله ما سقته السماء ففيه العشر * وذكر بعضهم ان اباحنيفة رحمه الله انما عمل بالحديث العام دون الخاص فى هذه المسئلة وفيما تقدم ايضا لان الاصل عنده ان العام المتفق على قبوله اولى من الخاص المختلف فى قبوله لانهما لما تساويا يرجح العام بكونه متفقا عليه على الخاص فقوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر متفق عليه لانهما عملا به فيما وراء الخمسة الاوسق وحكما بتفاوت الواجب عند قلة المؤنة وكثرتها فاوجبا العشر فيما سقته السماء ونصف العشر فيما سقى بدالية عملا بهذا الحديث وجعلا الحديث الخاص مخصصا له * وابو حنيفة رحمه الله لم يعمل بالحديث الخاص اصلا فكان المتفق عليه اولى من المختلف فيه قوله (ولما ذكر محمد) عطف على ما تقدم من الدليل من حيث المعنى * وتقدير الكلام العام بمنزلة الخاص فيما تناوله عندنا لما قال ابو حنيفة كذا ولما ذكر محمد * اذا اوصى بخاتمه لانسان وبفصه لآخر فى كلام موصول كانت الحلقة للاول والفص للثانى بالاتفاق * واما اذا فصل فكذا الجواب عند ابى يوسف وعلى قول محمد رحمهما الله يكون الفص بينهما نصفين * وجه قول ابى يوسف ان بايجابه فى الكلام الثانى تبين ان مراده من الكلام الاول ايجاب الحلقة للاول بدون الفص وهذا البيان منه صحيح وان كان مفصولا لان الوصية لا يلزمه شيئا فى حال حيوته فيكون البيان الموصول فيه والمفصول سواء كما فى الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة او الغلة لآخر كذا الدار مع السكنى والبستان مع الثمرة * ومحمد رحمه الله يقول اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص جميعا فكان ايجاب الفص للثانى تخصيصا لذلك العموم وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا لا يكون تخصيصا بل يكون معارضا فكان كلامه الثانى فى الفص ايجابا للثانى وبقى عموم الايجاب الاول على ما كان والعام مثل الخاص فى ايجاب الحكم فثبت

ومثل قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة نسخ بقوله ما سقته السماء ففيه العشر ولما ذكر محمد رحمه الله فيمن اوصى بخاتمه لانسان ثم بالفص منه لآخر بكلام مفصول ان الحلقة للاول و الفص بينهما وانما استحقه الاول بالعموم والثانى بالخصوص وهذا قولهم جميعا

﴿ المساواة ﴾

المساواة بينهما فى الاستحقاق فيجعلاه بينهم نصفين * وليست الوصية الثانية رجوعا عن الاولى كما لو اوصى بالخاتم للثانى * بخلاف ما ذكر من المسائل لان اسم الرقبة والدار والبستان لا يتناول الخدمة والسكنى والثمرة ولكن الموصى له بالرقبة انما يستخدم لان المنفعة تحدث على ملكه ولا حق للغير فيه فاذا اوجب الخدمة للغير لم يبق للموصى له بالرقبة حق بحكم التعارض فى الايجاب وكذا السكنى والثمرة * يوضح ما ذكرنا انه لو قال اوصيت بهذا الخاتم الا فصه صح الاستثناء صحة الاستثناء فيما اذا كان الكلام متناولا له ولهذا جعل عبارة عما وراء المستثنى وبمثله لو اوصى بالرقبة الا خدمتها او بالدار الا سكناها او بالبستان الا ثمرته بطل الاستثناء فعرفنا ان الايجاب لم يتناول هذا الاشياء حتى لم يعمل الاستثناء فى اخراجها فاذا اوجبها للآخر اختص بها من اوجبها كذا فى المبسوط * وهكذا الخلاف مذكور فى الهداية والايضاح والزيادات للقاضى الامام فخر الدين والزيادات للامام العتابى والمنظومة وشروحها فكان قول الشيخ وهذه قولهم جميعا محمولا على انه ثبت عنده رواية عن الشيخين على وفاق قول محمد * ويؤيده ما ذكر القاضى الامام فى التقويم وقد دل على هذا القول فتاواهم ومحاجتهم اما الفتوى فقد قالوا فى رجل اوصى الى آخره فقد اسند هذا القول اليهم من غير ذكر خلاف * وكذا ذكر شمس الائمة هذه المسئلة فى الزيادات من غير ذكر خلاف ابى يوسف وانما ذكر خلافه فى المبسوط * او تصرف الاشارة فى قوله وهذا الى اصل المسئلة اى كون العام مثل الخاص قولهم جميعا * او الى قوله وانما استحقه الاول بالعموم والثانى بالخصوص ثم الخاتم ليس بعام حقيقة لانه لا يتناول افرادا متفقة الحدود بل الفص فيه بمنزلة الرأس واليد والرجل فى اسم الانسان ولا يصير الانسان باعتبار هذه الاجزاء تماما فكذلك الخاتم لكنه شبيه بالعام من حيث ان الفص يدخل فى اسم الخاتم بطريق الحقيقة وفواته لا يخل بالحقيقة ايضا كما ان الزائد على الثلاثة فى العام بهذه المثابة * وقد يجوز الاستدلال بمثله كالواحد مع العشرة فى مسئلة الصفات فانه جعل نظير الصفات من حيث انه لم يكن عين العشرة ولا غيرها كالصفات ليست عين الذات ولا غيره لا انه نظير للصفات حقيقة لان ذات الله تعالى وصفاته منزهة عن النظير وكذلك الواحد جزء من العشرة والصفات ليست بجزء للذات ورأيت فى بعض نسخ اصول الفقه ان العموم قد يطلق على لفظ وان لم يكن عاما لتعدده باعتبار اجزاء يصح افتراقها حسا كعشرة فان استثناء بعضها يسمى تخصيصا وهو لا يجرى الا فى العام قوله (وقالوا) اى العلماء الثلاثة فى رب المال الى آخره * اذا اختلف المضارب ورب المال فى الخصوص والعموم فان كان قبل التصرف فالقول قول رب المال على كل حال لان العموم لو كان ثابتا بالتنصيص او باتفاقهما ثم نهاه رب المال عن العموم قبل التصرف عمل نهيه فههنا اولى فيجعل اختلافهما حجرا له عن العموم * وان كان بعد التصرف وقد ظهر ربح فقال المضارب امرتنى بالبز وقد خالفت فالربح لى وقال رب المال لم اسم شيئا فالقول قول رب المال والربح بينهما على الشرط بالاتفاق وان قال المضارب وفى العقد خسر ان دفعت المال مضاربة بالنصف

وقالوا فى رب المال والمضارب اذا اختلفا فى العموم والخصوص ان القول قول من يدعى العموم

ولم تسم شيئا وقال رب المال دفعته اليك مضاربة فى البز وقد خالفت فالقول قول المضارب مع يمينه استحسانا عندنا وقال زفر رحمه الله القول قول رب المال وهو القياس * وفى قول الشيخ القول قول من يدعى العموم اشارة الى ماقلنا يعنى ايهما يدعى العموم فالقول قوله * فزفر رحمه الله يقول الاذن مستفاد من جهة رب المال ولو انكر الاذن اصلا كان القول قوله فكذلك اذا قربه بصفة دون صفة كالمعير مع المستعير اذا اختلفا فى صفة الاعارة كان القول فيه قول المعير والموكل مع الوكيل اذا اختلفا كان القول قول الموكل فهذا مثله * ولنا ان مقتضى المضاربة العموم لان المقصود تحصيل الربح وتمام ذلك باعتبار العموم فى التفويض للتصرف اليه * والدليل عليه انه لو قال خذ هذا المال مضاربة بالنصف يصح ويملك به جميع التجارات فلو لم يكن مقتضى مطلق العقد العموم لم يصح العقد الا بالتنصيص على مايوجب التخصيص كالوكالة * وهو معنى قول الشيخ لماوجب الترجيح بدلالة العقد * واذا ثبت ان مقتضى مطلق العقد العموم فالمدعى لاطلاق العقد متمسك بماهو الاصل والاخر يدعى تخصيصا زائدا فيكون القول قول من تمسك بالاصل كما فى البيع اذا ادعى احدهما شرطا زائدا من خيار اواجل قوله (ولولا استوائهما) اى ولولا المساواة بين الخاص والعام او بين الخصوص والعموم * لماوجب الترجيح اى ترجيح العموم ههنا * بدلالة العقد وهى ماذكرنا لان الترجيح يعتمد المساواة اذ لاترجيح عند عدم المساواة بل لايعمل بالادنى لانه لايساوى الاعلى ولايقاومه قوله (العام الذى لم يثبت خصوصه) يعنى العام من الكتاب والسنة المتواترة * لايحتمل الخصوص اى لايجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لانهما ظنيان فلايجوز تخصيص القطعى بهما لان التخصيص بطريق المعارضة والظنى لايعارض القطعى * هذا اى ماذكرنا من عدم جواز التخصيص بهما هو المشهور من مذهب علمائنا ونقل ذلك عن ابى بكر الجصاص وعيسى بن ابان وهو قول اكثر اصحاب ابى حنيفة وهو قول بعض اصحاب الشافعى ايضا وهو قول ابى بكر وعمر وعبدالله بن عباس وعائشة رضى الله عنهم فان ابابكر جمع الصحابة وامرهم بان يرد واكل حديث مخالف للكتاب وعمر رضى الله عنه رد حديث فاطمة بنت قيس فى المبتوتة انها لاتستحق النفقة وقال لانترك كتاب الله بقول امرأة لاندرى اصدقت ام كذبت وردت عائشة رضى الله عنها حديث تعذيب الميت ببكاء اهله وتلت قوله سبحانه * ولاتزر وازرة وزر اخرى * اورد هذا كله الجصاص ذكر ابو اليسر فى اصوله * واختاره القاضى الشهيد يعنى الحاكم ابا الفضل محمد بن محمد بن احمد السلمى المروزى صاحب المختصر هكذا ذكر فى بعض الشروح وظنى انه اراد به القاضى الشهيد ابانصر المحسن بن احمد بن المحسن بن احمد بن على الخالدى المروزى لانه هو المعروف بالقاضى الشهيد فاما ابو الفضل فمعروف بالحاكم الشهيد * ماقلنا وهو ان العام مثل الخاص فى ايجاب الحكم قطعا قوله (ولهذا قلنا) اى ولان تخصيص العام من الكتاب لايجوز بخبر الواحد وبالقياس ابتداء قلنا الى آخره * اذا ترك التسمية على الذبيحة عامدا لاتحل

ولولا استوائهما وقيام المعارضة بينهما لما وجب الترجيح به بدلالة العقد وقد قال عامة مشايخنا ان العام الذى لم يثبت خصوصه لايحتمل الخصوص بخبر الواحد والقياس هذا هو المشهور واختاره القاضى الشهيد فى كتاب الغرر فثبت بهذه الجملة ان المذهب عندنا ماقلنا

الذبيحة عندنا لقوله تعالى * ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه * الآية ومطلق النهى يقتضى التحريم واكد ذلك بحرف من لانه فى موضع النفى للمبالغة فيقتضى حرمة كل جزء منه والهاء فى قوله تعالى وانه لفسق ان كانت كناية عن الاكل فالفسق اكل الحرام وان كانت كناية عن المذبوح فالمذبوح الذى يسمى فسقا فى الشرع يكون حراما كما قال تعالى * اوفسقا اهل لغير الله به * وقال الشافعى رحمه الله تحل لحديث البرآء بن عازب وابى هريرة رضى الله عنهما ان النبى صلى الله عليه وسلم قال المسلم يذبح على اسم الله سمى اولم يسم * وعن عائشة رضى الله عنها انها قالت قالوا يارسول الله ان ههنا اقواما حديث عهدهم بشرك يأتوننا بلحمان لايدرى يذكرون اسم الله عليها ام لا قال * اذكروا انتم اسم الله وكلوا * قال ولامتمسك لكم فى الآية لان الناسى قد خص منها بالنص وهو ماروى انه عليه السلام سئل عمن ترك التسمية ناسيا فقال * كلوه فان تسمية الله فى قلب كل امرئ مسلم * فيخص العامد بالقياس عليه لشمول العلة المنصوصة اياهما فان وجود التسمية فى القلب حالة العمد اظهر منه فى حالة النسيان * او نخصه بحديث عائشة والبرآء وابى هريرة رضى الله عنهم * فاجاب الشيخ عن ذلك وقال لانسلم ان الآية لحقها خصوص لان الناسى ليس بتارك للذكر بل هو ذاكر فان الشرع اقام الملة فى هذه الحالة مقام الذكر بخلاف القياس للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك فى الصوم واذا ثبت ان الناسى ذاكر حكما لايثبت التخصيص فى الاية فبقيت على عمومها فلا يجوز تخصيصها بالقياس وخبر الواحد لماذكرنا ان الظنى لايعارض القطع * ولان التخصيص انما يجوز اذا بقى تحت العام مايمكن العمل به اما الفرد الواحد فى اسم الجنس او الثلاثة فى اسم الجمع وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق العمد بالنسيان لم يبق النص معمولا به اصلا فيكون القياس او خبر الواحد معطلا للنص وانه لايجوز * مع انه لايستقيم الحاق العامد بالناسى لان الناسى عاجز مستحق للنظر والتخفيف والعامد جان مستحق للتغليظ والتشديد فاثبات التخفيف فى حقه باقامة الملة مقام الذكر خلفا عنه لايدل على اثباته فى حق العامد اذ الفرق بين المعذور وغير المعذور اصل فى الشرع فى الذبح وغير الذبح كما ان فى اشتراط الذبح فى الذبح يفصل بين المعذور وغيره وكما فى الاكل فى الصوم يفصل بين الناسى والعامد * ولان الخلف انما يصار اليه عند العجز عن الاصل كما فى التراب مع الماء والعجز انما تحقق فى حق الناسى دون العامد * ولان العامد معرض عن التسمية فلايجوز ان يجعل مسميا حكما مع الاعراض عنها بخلاف الناسى فانه غير معرض * واما حديث عائشة فدليلها الا انها سألت عن الاكل عند وقوع الشك فى التسمية وذلك دليل على انه كان معروفا عندهم ان التسمية من شرائط الحل وانما افتى النبى عليه السلام باباحة الاكل بناء على الظاهر وهو ان المسلم لايدع التسمية عمدا لان السؤال كان عن الاعراب كمن اشترى لحما فى سوق المسلمين يباح له التناول بناء على الظاهر وان كان يتوهم انه ذبيحة مجوسى * واما حديث البراء وابى هريرة رضى الله عنهما فمحمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر فى بعض الروايات وان تعمد لم يحل كذا فى

المبسوط (فان قيل) المراد من الآية * اما ماذبح لغير الله كما قال الكلبي * او ذبائح المشركين للاوثان كما قال عطاء * او الميتة والمنخنقة كما قال ابن عباس بدليل قوله تعالى وانه لفسق واكل متروك التسمية لا يوجب الفسق فانه يقبل شهادة من يأكله * وبدليل قوله عز اسمه * وان الشياطين ليوحون * اى ليوسوسون الى اوليائهم من المشركين ليجادلوكم وانما كانوا يجادلونهم فى تحريم الميتة ويقولون انكم تأكلون ما قتلتموه ولا تأكلون ما قتله الله لا فى متروك التسمية * وبدليل قوله جل ذكره * وان اطعتموهم انكم لمشركون * وانما يكفر الانسان اذا اطاع الكفار فى اباحة الميتة لا فى متروك التسمية (قلنا) الآية بظاهرها وعمومها يتناول متروك التسمية عمدا وغيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب * وقوله تعالى وانه لفسق قلنا اكل متروك التسمية فسق ايضا حتى ان من يعتقد حرمته يفسق باكله ولا يقبل شهادته ولكن من اكله معتقدا اباحته انما لا يفسق لتأويله كما لا يحرم الباغى عن الميراث بقتل العادل لانه يقتله متأولا * وقوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم قلنا سلمنا ان هذا النص يدل على ان سبب نزول الآية مجادلتهم فى الميتة الا ان الله تعالى اجاب بجواب اعم مما سألوا كما هو دأب التنزيل وهى الحرمة على وصف يشمل الميتة وغيرها وهو ترك ذكر اسم الله تعالى لان التحريم بوصف دليل على ان ذلك الوصف هو الموجب للحرمة كالميتة فيكون الآية بيانا ان الميتة حرمت لكونها متروكة التسمية وان هذا الوصف مؤثر فى اثبات الحرمة كما ان وصف الموت مؤثر فيه فاذا حملت على الميتة وعلى ذبائح المشركين كما ذكره الخصم من غير اعتبار هذا الوصف المذكور كان فيه ابطال الوصف المنصوص عليه وانه لا يجوز * قال شمس الائمة فى المبسوط كان ابن عمر رضى الله عنهما لا يفصل بين النسيان والعمد ويحرم المتروك ناسيا ايضا وبه قال مالك واصحاب الظواهر وكان على وابن عباس رضى الله عنهم يفصلان بين الناسى والعامد كما هو مذهبنا فقد كانوا مجمعين على الحرمة اذا ترك التسمية عامدا وانما يختلفون اذا تركها ناسيا وكفى باجماعهم حجة ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله متروك التسمية عامدا لا يسع فيه الاجتهاد ولو قضى القاضى بجواز البيع فيه لا يجوز قضاؤه لانه مخالف للاجماع والله اعلم قوله (وكذلك قوله تعالى ومن دخله كان امنا *) مباح الدم بردة او زنا او قطع طريق او قصاص اذا التجأ الى الحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ليخرج ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس ولا يبايع حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم لقوله تعالى * ومن دخله كان امنا * علق الامن بالشرط فيثبت عند وجود الشرط لا ان يكون ثابتا قبله فكان معناه والله اعلم صار آمنا ولا يتحقق الامن الا بازالة الخوف وغير الجانى ليس بخائف فلا يتصور ثبوت الامن فى حقه فعرفنا ان النص متناول للجانى فيثبت الامن فى حقه * وقال الشافعى رحمه الله يقتل فيه لان الجانى قد خص من الآية بما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة يوم الفتح امر بقتل نفر منهم ابن خطل فوجدوه متعلقا باستار الكعبة فقتلوه * وقوله عليه السلام * الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم * وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص فى الطرف فدخل الحرم استوفى منه فى الحرم

ولهذا قلنا ان قول الله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه عام لم يلحقه خصوص لان الناسى فى معنى الذاكر لقيام الملة مقام الذكر فلا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وكذلك قوله ومن دخله كان امنا لم يلحقه الخصوص فلا يصح تخصيصه بالاحاد والقياس وقال الشافعى العام يوجب الحكم لا على اليقين وعلى هذا مسائله

فلما لم يبطل ادون الحقين بالحرم فاعلاهما اولى * وبالقياس على ما اذا انشأ القتل فيه فانه يقتل فيه بالاتفاق فكذا اذا التجاء اليه * وقال ومعنى الآية ومن حجه فدخله كان آمنا من الذنوب التى اكتسبها او من النار * فاجاب الشيخ عن كلامه وقال لا يجوز تخصيص هذا العام بالاحاد والقياس لانه لم يلحقه خصوص فبقى قطعيا فلا يعارضه الدلائل الظنية * وذكر بعض مشايخنا ان التمسك بهذه الآية فى اثبات الامن للجانى الداخل فى الحرم مشكل لان الضمير البارز فى دخله راجع الى البيت لا الى الحرم فان البيت هو المذكور الا اذا وقع النزاع فى الجانى اذا دخل البيت فح يصح التمسك بها ويثبت الحكم فيمن دخل الحرم ايضا لعدم القائل بالفصل عند من جوز ذلك فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامن ولكن دخول الحرم لا يفيده فالالزام عليه بهذه الآية متعذر واختلف اصحاب الشافعى فى ذلك فبعضهم قالوا لا يصير آمنا بالدخول فى البيت ولكن لا يقتل فى البيت كيلا يؤدى الى تلويثه بل يؤخذ ويخرج من البيت ويقتل وبعضهم قالوا يصير آمنا بالدخول فيه وان لم يأمن بالدخول فى الحرم * ولا يقال ليس المراد منه عين الكعبة بدليل قوله تعالى فيه ايات بينات مقام ابراهيم ومقام ابراهيم خارج البيت فى الحرم * لانا نقول مقام ابراهيم ما قام عنه ابراهيم وتعبد وابراهيم كان يقوم فى البيت * ولا يقال ايضا ان البيت لما صار مأمنا له صار الحرم مأمنا له ايضا تبعا له لانه من حريمه * لانا نقول حرمة التبع دون حرمة المتبوع فلا يلزم من كون البيت مأمنا للجانى ان يكون الحرم كذلك الا ترى انه لا يلزم من كون البيت قبلة للصلوة كون الحرم كذلك ومن الطواف حول البيت وجوبه حول الحرم ومن وجوب تبرئة البيت عن النجاسات وجوب تبرئة الحرم عنها فكذلك هذا كذا فى طريقة الصدر الحجاج قطب الدين رحمه الله * ولكن الصحيح هو الطريق الاول فان صفة الامن تعم البيت والحرم قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقال اخبارا عن ابراهيم عليه السلام رب اجعل هذا بلدا آمنا ولهذا ثبت الامن للصيد بدخول الحرم فلا معنى للفصل بين البيت والحرم * ولما اخذ الحرم حكم البيت فى الامن صار البيت والحرم بمنزلة شئ واحد فيما يمكن ان يجعل كذلك فجاز ان يكون الضمير الراجع الى البيت متناولا للحرم * ولهذا قال تعالى فيه آيات بينات ولم يقل فى حرمه آيات مع ان مقام ابراهيم خارج البيت * وما قالوا من ان المراد من مقام ابراهيم هو البيت باعتبار عبادته فيه فاسد لان احدا من اهل التفسير والتأويل لم يفسره بذلك * ولانه تعالى قال فيه آيات بينات مقام ابراهيم فسر الآيات بمقام ابراهيم اذ هو عطف بيان لآيات وليس فى كون البيت متعبدا له آية بل هى ظهور اثر قدمه فى الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعبتين وابقاؤه دون سائر آيات الانبياء لابراهيم خاصة وحفظه مع كثرة الاعداء من المشركين واهل الكتاب والملاحدة الف سنة الا ترى انه قيل فيه آيات ولو كان المراد ما قالوا لقيل هو آية بينة مقام ابراهيم فثبت ان الطريق الاول صحيح * ولا يلزم على ما ذكرنا فصل الطرف لان الاطراف فى حكم الاموال على ما عرف والامن ثبت للانفس فان قوله تعالى ومن دخله يتناول الانفس لا الاطراف الا ان الامان يثبت فيها تبعا للنفس حتى لم يحل الجناية على اطراف المرتد والكافر

فى الحرم فاذا وجب القصاص و القطع بالجناية او السرقة لا يمنع استيفاءه الامن الذى ثبت تبعا * بخلاف طرف الصيد فان طرفه بمنزلة ذاته لان الصيد لا يبقى متوحشا بعد فوات طرفه فكان اتلاف طرفه اخراجاله عن الصيدية * ولان من ثبت فيه بنص مقصود وهو قوله عليه السلام لا تنفر صيدها الحديث * وكذا لا يلزم من انشاء القتل فيه فانه يقتل فيه لان النص تناول الداخل فى الحرم و بالدخول يثبت الامان ولم يوجد فى حقه * ولان الملتجى الى الحرم معظم حرمته بالالتجاء اليه فاستحق الامن والمنشئ هاتك لحرمته فلا يستحق الامن * واما قتل ابن اخطل فقد كان فى ساعة احلت مكة للنبى صلى الله عليه وسلم كما ورد به الاثر * اما الحديث الآخر فالصحيح انه لا يعيذ عاصيا او الزيادة ليست بمشهورة ولئن ثبتت فيحمل على انه لا يسقط العقوبة والله اعلم قوله (قال الشافعى العام يوجب الحكم لا على اليقين يعنى موجب العام عنده ظنى بمنزلة القياس و خبر الواحد ولهذا جوز تخصيص العام ابتداء بهما وجعل الخاص اولى بالمصير اليه من العام متقدما كان او متأخرا كذا ذكر فى كتب اصحاب الشافعى * على هذا دلت مسائله فانه رجح خبر العرايا على عموم قوله عليه السلام التمر بالتمر كيل بكيل الحديث كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * وبيانه ان الشافعى رحمه الله اجاز العرية وهى ان يبتاع الرجل ما على رؤس النخل خرصا بمثل ما يعود اليه بعد الجفاف تمرا فيما دون خمسة اوسق لما روى انه عليه السلام رخص فى العرايا سئل زيد بن ثابت رضى الله ما عرايا كم هذه قال ان محاويج الانصار قالوا يا رسول الله ان الرطب ليأتينا وليس بايدينا نقد نبتاعه و عندنا فضول قوتنا من التمر فرخص لنا رسول صلى الله عليه ان نبتاع بخرصها تمرا فنأكل مع الناس الرطب * فرجح خبر الرخصة لخصوصه على الخبر العام الذى ذكرناه * وعندنا لا يجوز ذلك البيع لان ما على رؤس النخل تمر فلا يجوز بيعه بالتمر الا كيلا بكيل عملا بعموم ذلك الحديث فرجحناه بعمومه و لكن بكونه متفقا على قبوله على الخاص المختلف فى قبوله وقلنا العرية التى رخص فيها هى العطية وهى ان يهب الرجل ثمرة بستانه لرجل ثم يشق على المعرى دخوله فى بستانه لمكان اهله فيه ولا يرضى من نفسه خلف الوعد و الرجوع فى الهبة فيعطيه مكان ذلك تمرا محدودا بالخرص ليندفع ضررة عن نفسه ولا يكون مخلفا للوعد وهذا عندنا جائز لان الموهوب لم يصر ملكا للموهوب له ما دام متصلا بملك الواهب فما يعطيه من التمر لا يكون عوضا عنه بل يكون هبة مبتدأة وانما سمى ذلك تبعا مجازا لانه فى الصورة عوض يعطيه * للتحرز عن خلف الوعد واتفق ان ذلك كان فيما دون خمسة اوسق فظن الراوى ان الرخصة مقصورة عليه فنقل كما وقع عنده * وكذلك رجح الشافعى قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة على عموم قوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر كما رجح ابو يوسف و محمد الا انه رجح نظرا الى خصوصه وعموم الآخر فان الخاص عنده راجح على العام بكل حال وهما رجحاه باعتبار ان التاريخ لما لم يعرف بينهما جعلا كأنهما وردا معا فجعل الخاص مخصصا للعام حتى لو علم كون العام متأخرا كان ناسخا للخاص عندهما خلافا له قوله

وقال بعض الفقها الوقف واجب فى كل عام حتى يقوم الدليل وقال بعضهم بل يثبت به اخص الخصوص اما من قال بالوقف فقد احتج بان اللفظ العام مجمل فيما اريد به لاختلاف اعداد الجمع الا ترى انه يؤكد بما يفسره فيقال جاءنى القوم اجمعون وكلهم فلما استقام تفسيره بما يوجب الاحاطة علم انه كان محتملا الا ترى ان الخاص لا يؤكد بمثله يقال جاءنى زيد نفسه لا جميعه لانه يحتمل المجاز دون البيان فلا يؤكد بالجميع وقد ذكر الجمع واريد به البعض مثل قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وانما هو واحد فلذلك وجب الوقف

وقال بعض الفقهاء الوقف واجب فى كل عام حتى يقوم الدليل يعنى على العموم او الخصوص ويسمون الواقفية وقد تحزبوا فرقا * فمنهم من قال ليس فى اللغة صيغة مبينة للعموم خاصة لا يكون مشتركة بينه و بين غيره والالفاظ التى ادعاها ارباب العموم انها عامة لا تفيد عموما ولا خصوصا بل هى مشتركة بينهما او مجملة فيتوقف فى حق العمل والاعتقاد جميعا الا ان يقوم الدليل على المراد كما يتوقف فى المشترك او كما يتوقف فى المجمل * والخبر والامر والنهى فى ذلك سواء * وهو مذهب عامة الاشعرية وعامة المرجئة واليه مال ابو سعيد البردعى من اصحابنا * ومنهم من قال يثبت به اخص الخصوص وهو الواحد فى اسم الجنس والثلاثة فى صيغة الجمع ويتوقف فيما وراء ذلك الى ان يقوم الدليل ويسمون اصحاب الخصوص وبه اخذ ابو عبد الله الثلجى من اصحابنا وابو على الجبائى من المعتزلة * ومنهم من توقف فى حق الكل فى حق الاعتقاد دون العمل فقالوا يجب ان يعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى من العموم والخصوص فهو حق ولكنه يوجب العمل وهو مذهب مشايخ سمرقند رئيسهم الشيخ الامام ابو منصور الماتريدى رحمهم الله * ومنهم من فرق بين الخبر و بين الامر والنهى فتوقف فى الخبر واجرى الامر والنهى على العموم وهذا قول حكاه ابو الطيب بن شهاب عن ابى الحسن الكرخى * ومنهم من توقف فى الامر والنهى واجرى الاخبار على ظواهرها فى العموم * فعند الفريق الاول لا يصح التمسك بعام اصلا * وكذا عند الفريق الثانى فيما وراء اخص الخصوص * وعند الفريق الثالث يصح التمسك بظواهر العمومات فى الاحكام لا فى الاعتقادات لان المقصود منها العمل وهى توجب العمل * وكذا اذا قال على دراهم لفلان فعند الفريق الاول والرابع لا يلزمه شئ الا بعد البيان كما لو قال على شئ * وعند الفريق الثانى يلزمه ثلاثة دراهم لانها اخص الخصوص وكذا عند الفريق الخامس وارباب العموم ايضا لان العمل بالعموم ههنا متعذر فيصار الى اخص الخصوص * ثم لما كان وجوب التوقف عند الفريق الاول للاجمال او للاشتراك اشار الشيخ فى بيان شبهتهم الى المعنيين * فاشار الى الاجمال بقوله اللفظ مجمل فيما اريد به اى فى معرفة المراد به حقيقة لان الاستغراق ليس من موجبات العموم وشرائطه عندكم على ما مر ذكره فى اول الكتاب والدليل عليه يستقيم ان يقرن به على وجه البيان والتفسير ما يوجب عموم الصيغة واحاطتها للجميع فيقال جاءنى القوم كلهم واجمعون ولو كان العموم والاحاطة موجب اللفظ لم يستقم تفسيره بما هو عين موجبه كالخاص لا يستقيم ان يقرن به ما هو بيان موجبه بان يقال جاءنى زيد كله او جميعه ولما استقام ذلك عرفنا انه غير موجب للاحاطة بنفسه * واذا كان كذلك كان البعض مرادا منه لا محالة وهو غير معلوم لان اعداد الجمع مختلفة وليس بعضها اولى من البعض لاستواء الكل فى معنى الجمعية فلا يمكن معرفته بالتأمل فى صيغة اللفظ فيكون بمنزلة المجمل فيجب التوقف فيه * وحاصل الفرق ان قوله جاءنى زيد موضوعه الاصلى معلوم لكنه يحتمل غير ما وضع له ايضا بطريق المجاز وهو مجئ الخبر او الكتاب اما الموضوع الاصلى فى العام فالجمع وذلك يوجد

فى الكل فيماد ونه من الاعداد الى الثلاثة ومع ذلك يحتمل غير ماوضع له ايضا وهو الفرد بطريق المجاز ولهذا يؤكد بما يقطع الاحتمالين اى احتمال المجاز واحتمال البعض فيقال جاءنى القوم انفسهم كلهم اواجمعون ولا يقال جاءنى زيد نفسه كله او جميعه واذا كان الاحتمال والاشتباه فيه فى موضوعه الاصلى كان بمنزلة المجمل بخلاف الخاص * واشار الى الاشتراك بقوله وقد ذكر الجمع اى صيغة الجمع واريد به البعض اى البعض الخاص مثل قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم كان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعى عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فذلك قوله جل ذكره الذين يعنى المؤمنين قال لهم الناس اى نعيم بن مسعود وهو معنى قول الشيخ وانما هو الواحد ان الناس اى اهل مكة قد جمعوا الكم اى الجيش لقتالكم فاخشوهم ولا تأتوهم فزادهم ذلك القول ايمانا اى ثبوتا فى دينهم واقامة على نصرة نبيهم * ولما استعملت هذه الصيغ فى الخصوص استعمالا شايعا كما استعملت فى العموم بل استعمالها فى الخصوص اكثر فقل ماوجد فى الكتاب والسنة والكلمات المطلقة فى المحاورات من العمومات مالا يتطرق اليه تخصيص قضينا بانها مشتركة اذ الاصل فى الاستعمال الحقيقة كما قضينا باشتراك اسم العين لما رأينا العرب يستعملون لفظ العين فى مسمياته استعمالا واحدا متشابها فمن ادعى انه حقيقة فى العموم مجاز فى الخصوص فهو متحكم كمن ادعى على العكس * واذا ثبت الاشتراك وجب التوقف لا محالة حتى يتبين المراد * والفرق بين الوجهين ان فى الوجه الاول لا يمكن الوقوف على المراد الا بالبيان وفى الوجه الثانى قد توقف عليه بالتأمل وبالبيان كما فى المشترك قوله (وجه القول الآخر بفتح الخاء وكسرها وهو القول باخص الخصوص انه لا وجه الى القول بالتوقف لانه يؤدى الى اهمال اللفظ الموضوع مع امكان العمل به فلابد من ان يثبت به شئ من محتملاته ثم تناول اللفظ للاخص وهو الثلاثة من الجماعة والواحد من الجنس متيقن لثبوته على التقديرين اعنى تقدير ارادة العموم وتقدير ارادة الخصوص وتناوله للعموم محتمل فالعمل بالمتيقن وجعل اللفظ حقيقة فيه اولى من العكس ووجه قول مشايخ سمرقند رحمهم الله ان صيغ العموم موضوعة له فى اصل الوضع ولكن فى عرف الاستعمال صارت مشتركة وورود هذه النصوص كان فى الوقت الذى صارت مشتركة فلو اعتقد نافيها العموم لانأمن عن الوقوع فى الخطاء لاحتمال ان يكون المراد منها الخصوص اذا كثر العمومات غير مستوعبة ولو قلنا بالتوقف فى حق العمل او باخص الخصوص كما قالوا لانأمن من ان يؤدى ذلك الى ترك واجب او ارتكاب محظور اذ احتمال ارادة العموم قائم ايضا فقلنا بالتوقف فى حق الاعتقاد وبالعموم فى حق العمل احتياطا * ووجه قول من توقف فى الخبر دون الامر والنهى ان الاجماع منعقد على التكليف باوامر ونواه عامة لجميع المكلفين فلو لم يكن الامر والنهى للعموم لما كان التكليف عاما بخلاف الخبر اذ ليس فيه تكليف فوجب التوقف فيه بالدليل الذى قاله الفريق الاول * ووجه قول من عكس الامر ان احتمال الوجوب والندب

وجه القول الاخران الاخص وهو الثلاثه من الجماعة والواحد من الجنس متيقن فوجب القول به

والتحريم والتنزيه فى حقيقة الامر والنهى وهى الطلب والمنع قائم فيتوقف فيهما بخلاف الخبر لما ذكر من دليل ارباب العموم قوله (ووجه قولنا والشافعى انه موجب) الى آخره واعلم ان فى دلائل ارباب العموم كثرة ولكن الشيخ اشار الى اثنين منها الى الدليل المعقول والى اجماع الصحابة فقوله العموم معنى مقصود الى قوله عبيدى احرار اشارة الى المعقول قوله والاحتجاج الى آخره اشارة الى الاجماع * امابيان الاول فهو ان الاسماء وضعت دلالات على المعانى المقصودة وقدم تحقيقه فى باب الامر ثم معنى العموم مقصود بين العقلاء كمعنى الخصوص والامر والنهى فلابد من ان يكون له لفظ موضوع مختص به كسائر المقاصد اذ الالفاظ لا يقصر عن المعانى اعنى المعانى التى يقصد بها تفهيم الغير وهذا لان المتكلم باللفظ الخاص له فى ذلك مراد لا يحصل باللفظ العام وهو تخصيص الفرد بشئ فكان لتحصيل مراده لفظ موضوع وهو الخاص فكذا المتكلم باللفظ العام له مراد فى العموم لا يحصل ذلك باللفظ الخاص ولا يتيسر عليه التنصيص على كل فرد مما هو مراد باللفظ العام فلابد من ان يكون لمراده لفظ موضوع لغة ايضا قوله (الاترى) متصل بقوله عرفا يعنى الدليل على انه مقصود بين الناس عرفا ان من اراد ان يعتق جميع عبيده جملة يقول عبيدى احرار ولا سبيل له الى تحصيل هذا المقصود الا بالتعميم فمن جعل موجبه التوقف فانه يسد على المتكلم باب تحصيل مقصوده فى العموم باستعمال صيغته اليه اشار شمس الائمة رحمه الله * واعترضوا على هذا الدليل فقالوا هذا قياس او استدلال واللغة ثبتت توقيفا ونقلا لاقياسا * وان سلم ان ذلك واجب فى الحكمة لانسلم عصمة واضعى اللغة حتى لايخالفوا الحكمة فى وضعها الاترى ان العرب قد عقلت الماضى والمستقبل والحال ثم لم تضع للحال لفظا خاصا حتى لزم استعمال المستقبل فيها وكما عقلت الالوان عقلت الروايح ثم لم تضع للروايح اسامى حتى لزم تعريفها بالاضافة فيقال ريح المسك وريح العود ولا يقال لون الدم ولون الزعفران بل يقال احمر واصفر * ولئن سلمنا انهم وضعوا للعموم لفظا لانسلم انهم وضعوا فيه لفظا خاصا يدل عليه فقط فان العين موضوع للباصرة ولكن بصفة الاشتراك بين اشياء لانهم استعملوه فى غير الباصرة فكذلك صيغ العموم مشتركة بين العموم والخصوص * وامابيان الثانى وهو العمدة فى الباب فهو ان الاحتجاج بالعموم اى بالعام عن السلف وهم الصحابة ومن بعدهم من ائمة الدين متوارث اى ثابت فقد اختلف على وعبدالله بن مسعود رضى الله عنهما فى المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا فقال على رضى الله عنه انها تعتد بابعد الاجلين لان قوله تعالى والذين اى وازواج الذين يتوفون منكم اى يستوفى ازواجهم يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا اى يعتددن هذه المدة وقيل عشرا ذهابا الى الليالى والايام داخلة معها يقتضى انها تعتد باربعة اشهر وعشر * وقوله عز اسمه واولات الاحمال اى ذوات الحمل من النساء اجلهن ان يضعن حملهن اى عدتهن وضع حملهن يقتضى انها تعتد بوضع الحمل والتاريخ غير معلوم فوجب القول بابعد الاجلين احتياطا * وقال عبدالله بن مسعود رضى الله عنه انها تعتد

ووجه قولنا والشافعى انه موجب لان العموم معنى مقصود بين الناس شرعا وعرفا فلم يكن له بد من ان يكون لفظ وضع له لان الالفاظ لايقصر عن المعانى ابدا الاترى ان من اراد ان يعتق عبيده كان السبيل فيه ان يعمهم فيقول عبيدى احرار والاحتجاج بالعموم من السلف متوارث وقد احتج ابن مسعود رضى الله عنه فى الحمل انه ينسخ سائر وجوه العدد بقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقال انه اخرهما نزولا

بوضع الحمل لا غير لان قوله تعالى واولات الاحمال متأخر فى النزول عن قوله عز اسمه *والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن* الآية حتى قال من شاء باهلته عند الحجر الاسود ان سورة النساء القصرى يعنى سورة الطلاق نزلت بعد الآية التى فى سورة البقرة وانه يتناول المتوفى عنها زوجها كما يتناول غيرها فصار بعمومه ناسخا لما تقدمه وهو قوله تعالى* يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا* فلهذا اوجب عليها الاعتداد بوضع الحمل لا غير قوله (فصار ناسخا) اى صار قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا للخاص الذى فى سورة البقرة وهو قوله عز اسمه *والذين يتوفون منكم * واعلم ان كل واحد من النصين بالنسبة الى الآخر عام من وجه خاص من وجه * فقوله تعالى واولات الاحمال عام من حيث انه يتناول المتوفى عنها زوجها وغيرها خاص من حيث انه لا يتناول الا اولات الاحمال * وقوله عز اسمه والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا *خاص بالنسبة الى الاول من حيث انه لا يتناول الا المتوفى عنها زوجها عام من حيث انه يتناول المتوفى عنها زوجها الحامل وغير الحامل فنسخ قوله تعالى واولات الاحمال بعمومه حكم هذا النص الخاص النسبى فى حق الحامل لكونه متأخرا عنه فهو معنى قوله فصار ناسخا للخاص* فثبت بما ذكرنا ان كل واحد من القرمين الامامين عمل بالعموم كما هو موجب الصيغة الا ان احدهما جمع بين النصين لعدم علمه بالتاريخ والآخر عمل بالمتأخر لمعرفته به * وكذلك اختلف على وعثمان رضى الله عنهما فى الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين قال على رضى الله عنه يحرم ذلك لان قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يوجب تحريمه لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطئ فلان يحرم الجمع بينهما وطئا بملك اليمين كان اولى وقوله جل جلاله* اوما ملكت ايمانهم* يوجب حله فكان الاخذ بما يحرم اولى احتياطا * ووافقه عثمان رضى الله عنه فى ان النصين يوجبان التحريم والتحليل الا انه رجح الموجب للحل باعتبار الاصل فعمل كل واحد منهما بالعموم * ولا يقال المبيح عبارة والمحرم دلالة فلا يتعارضان* لانا نقول قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاع واخت المنكوحة وغيرهن فكان ادنى من القياس فيعارضه الدلالة بل تترجح عليه * على انا نقول الحرمة ثابتة بالعبارة ايضا فان قوله تعالى وان تجمعوا يتناول الجمع من حيث النكاح والوطئ جميعا وكذلك قد اشتهر الاحتجاج بالعمومات عن عامة الصحابة رضى الله عنهم فى الوقايع من غير نكير من احد فانهم عملوا بقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم فاستدلوا به على ارث فاطمة رضى الله عنها حتى نقل ابو بكر رضى الله عنه* نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة * واجروا قوله تعالى* الزانية والزانى * والسارق والسارقة * ومن قتل مظلوما * وذروا ما بقى من الربوا * ولا تقتلوا انفسكم * ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم * وقوله عليه السلام *لا وصية لوارث * لا تنكح المرأة على عمتها* من القى السلاح فهو امن * لا يرث القاتل * لا يقتل والد بولده *الى غير ذلك مما لا يحصى على العموم * ويدل عليه انه لما نزل قوله تعالى *لا يستوى القاعدون من المؤمنين* قال ابن ام مكتوم وكان ضريرا يا رسول الله وكيف بمن

وصار ناسخا للخاص الذى فى سورة البقرة فدل على ما قلنا انه موجب مثل الخاص واحتج على رضى الله عنه فى تحريم الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين فقال احلتهما اية وهو قوله تعالى الا على ازواجهم اوما ملكت ايمانهم وحرمتهما اية وهو قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فصار التحريم اولى

لا يستطيع الجهاد من المؤمنين فنزل قوله عز ذكره غير اولى الضرر فعقل الضرير وغيره عموم لفظ المؤمنين * ولما نزل قوله تعالى *انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم* قال بعض الكفار انا اخصم لكم محمدا فجاء وقال اليس عبد الملائكة وعبد المسيح فيجب ان يكونوا من حصب جهنم فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية تنبيها على التخصيص ولم ينكر النبى واصحابه صلى الله عليه ورضى عنهم تعلقه بالعموم وما قالوا له لما استدل استدلالت بلفظ مشترك او مجمل * ولما نزل قوله تعالى *الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قالت الصحابة فاينا لم يظلم نفسه فبين النبى صلى الله عليه وسلم انه اراد به ظلم النفاق والكفر * واحتج عمر على ابى بكر رضى الله عنهما بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فدفعه ابو بكر بقوله عليه السلام الا بحقها ولم ينكر عليه التعلق بالعموم هذا وامثاله لا تنحصر حكايته فثبت بهذا ان القول بالعموم مذهب السلف ومن بعدهم قبل ظهور الواقفية متوارث ذلك عنهم بالنقل المستفيض وانهم كانوا يجرون الفاظ الكتاب والسنة على العموم الا ما دل الدليل على تخصيصه فانهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم فكان القول بالتوقف او باخص الخصوص مخالفا لاجماع السلف فوجب رده *قال الامام الغزالى رحمه الله والطريق المختار فى اثبات العموم عندنا ان الحاجة الى صيغة تدل على معنى العموم لا يختص بلغة العرب بل هى ثابتة فى جميع اللغات فيبعد ان يغفل عنها جميع اصناف الخلق فلا يضعوها مع الحاجة اليها * ويدل على وضعها توجه الاعتراض على من عصى الامر العام * وسقوط الاعتراض عن المطاع ولزوم النقض والخلف على الخبر العام * وجواز بناء الاستحلال على المحللات العامة فهذه اربعة امور تدل على الغرض* وبيانها ان السيد اذا قال لعبده من دخل اليوم دارى فاعطه رغيفا او درهما فاعطى كل داخل لم يكن للسيد ان يعترض عليه وان يعاتبه فى اعطائه واحدا من الداخلين ويقول لم اعطيت هذا من جملتهم وهو قصير وانا اردت الطوال او هو اسود وانا اردت البيض وللعبد ان يقول ما امرتنى باعطاء الطوال والبيض بل باعطاء من دخل وهذا دخل فالعقلاء اذا سمعوا فى اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطا وعذر العبد متوجها وقالوا للسيد انت امرته باعطاء من دخل وهذا قد دخل* ولو انه اعطى الجميع الا واحدا فعاتبه السيد وقال لم لم تعطه فقال العبد لان هذا طويل او ابيض وكان لفظك عاما فقلت لعلك اردت القصار او السود استوجب التأديب بهذا الكلام وقيل له ما لك والنظر الى الطول واللون وقد امرتك باعطاء الداخل فهذا معنى سقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصى * واما النقض على الخبر فهو ما اذا قال ما رأيت اليوم احدا وكان قد رأى جماعة كان كلامه خلفا منقوضا وكذبا فان قال اردت احدا غير تلك الجماعة كان مستنكرا وهذه احدى صيغ العموم فان النكرة فى النفى تعم عند القائلين بالعموم* ولذلك قال تعالى *اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شئ قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى نورا* انما اورد هذا نقضا على كلامهم فان لم يكن عاما فلم ورد النقض عليهم فانهم

ارادوا غير موسى فلم يلزم دخول موسى تحت اسم البشر * واما الاستحلال بالعموم فاذا قال الرجل اعتقت عبيدى او امائى ومات عقيبه جاز لمن سمعه ان يزوج من اى عبيده شاء او يتزوج باى جواريه بغير رضاء الورثة واذا قال العبيد الذين هم فى يدى ملك فلان كان ذلك اقرارا محكوما به فى الجميع وبناء امثال هذه الاحكام على العمومات فى سائر اللغات لا ينحصر * ولا خلاف انه لو قال انفق على عبدى غانم او على زوجتى زينب وله عبدان اسمهما غانم وزوجتان اسمهما زينب يجب المراجعة والاستفهام لانه اتى باسم مشترك غير مفهوم فلو كان لفظ العموم مشتركا فيما وراء اقل الجمع ينبغى ان يجب التوقف على العبد اذا اعطى ثلاثة ممن دخل الدار وينبغى ان يراجع فى الباقى وليس كذلك عند العقلاء كلهم فى اللغات كلها (فان قيل) ان سلمنا لكم ماذكرتموه فانما نسلم بسبب القرائن فاذا عرى عن القرائن فلا نسلم وفى قوله انفق على عبيدى وجوارى فى غيبتى انما كان مطيعا بالانفاق على الجميع بقرينة الحاجة الى النفقة وفى قوله اعط من دخل دارى لقرينة اكرام الزائر (قلنا) فلنقدر اضدادها فانه لو قال لا تنفق على عبيدى وزوجاتى كان عاصيا بالانفاق مطيعا بالتضييع ولو قال اضربهم لم يكن له ان يقتصر على ثلاثة بل اذا ضربهم جميعا عد مطيعا ولو قال من دخل دارى فخذ منه شيئا بقى العموم قوله (وذلك عام كله اشارة الى ما احتج ابن مسعود وعلى رضى الله عنهما من الايات فعموم الاولين ظاهر وكذا عموم الثالثة وهى قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين اذ معناه وحرم عليكم الجمع بين الاختين والجمع اسم جنس محلى باللام فيتناول الجمع نكاحا ووطئا قوله (ثم قال الشافعى) الى آخره * اختلف ارباب العموم فى موجب العام فعند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين منهم موجبه ليس بقطعى وهو مذهب الشافعى واليه ذهب الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند * وعند عامة مشايخنا العراقيين منهم ابو الحسن الكرخى وابو بكر الجصاص موجبه قطعى كموجب الخاص وتابعهم فى ذلك القاضى الامام ابو زيد وعامة المتأخرين منهم الشيخ المصنف رحمهم الله وثمرة الاختلاف تظهر فى وجوب الاعتقاد وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعند الفريق الاول لا يجب ان يعتقد العموم فيه ويجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الفريق الثانى على العكس * تمسك من قال بانه ليس بقطعى بان اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال لانه عبارة عن قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة الخصوص فى العام قائم لانه لا يرد الا على احتمال الخصوص فى نفسه الا ان يثبت بالدليل انه غير محتمل للخصوص كقوله سبحانه * ان الله بكل شئ عليم * لله ما فى السموات والارض * واذا كان الاحتمال ثابتا فى نفسه لا يمكن القول بثبوت موجبه قطعا مع الاحتمال كالثابت بالقياس وخبر الواحد * وهذا بخلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز والنسخ قائم فيه ومع ذلك يثبت موجبه قطعا عند الشافعى لان احتمال المجاز ثابت فى العموم ايضا مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر واقوى فيجوز ان يؤثر فى رفع القطع واليقين * وحقيقة الفرق ان احتمال التخصيص لا يخرج العام عن حقيقته لان العموم باق بعد التخصيص الى الثلاث لما ذكر ان العام

وذلك عام كله ثم قال الشافعى كل عام يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم فتمكنت فيه الشبهة فذهب اليقين ولنا ان الصيغة متى وضعت لمعنى كان ذلك المعنى واجبا به حتى يقوم الدليل على خلافه وارادة الباطن لا تصلح دليلا لانا لم نكلف دليلا درك الغيب فلا يبقى له عبرة اصلا

بعد التخصيص لا يصير مجازا فيما وراءه واذا كان كذلك كان احتمال ارادة التخصيص بمنزلة ارادة مسمى آخر لهذه الصيغة فيجوز ان يعتبر فى رفع اليقين لانه ليس على خلاف الاصل كالمشترك اذا ترجح بعض وجوهه بدليل ظاهر كان احتمال ارادة المسمى الآخر معتبرا فى رفع القطع واليقين فاما احتمال ارادة المجاز فى الخاص فيخرجه عن حقيقته واصله فكان على خلاف الاصل فلا يعتبر من غير دليل * واما احتمال النسخ فذكر صدر الاسلام فى اصوله ان الخاص بنفسه لا يوجب شيئا ما لم يتفحص ولم يتأمل فاذا تفحص عنه ولم يوقف على النسخ فقد زال الاحتمال فانه لا يتصور فى زماننا ابتداء النسخ حتى ان فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم كان الخاص يوجب العمل دون العلم لتوهم الانتساخ فاما ارادة الخصوص فموهوم فى كل زمان وكل عام محتمل للخصوص فى كل زمان فيوجب العمل دون العلم * ويدل على صحة رواية الصحابة والسلف اخبار الآحاد الخاصة فى معارضة عموم الكتاب وتخصيص العموم بها وبالقياس فكان ذلك اتفاقا منهم انه يوجب العمل دون العلم * وتمسك من قال بان موجبه قطعى بان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى عند اطلاقه واجبا اى لازما وثابتا بذلك اللفظ حتى يقوم الدليل على خلافه ثم صيغة العموم موضوعة له وحقيقة فيه فكان معنى العموم واجبا وثابتا بها قطعا حتى يقوم الدليل على خلافه كما فى الخاص فان مسماه ثابت به قطعا لكونه موضوعا له حتى يقوم الدليل على صرفه الى المجاز * فاما الاحتمال الذى ذكره الخصم فلا عبرة به اصلا لانه ارادة فى باطن المكلف وهى غيب عنا وليس فى وسعنا الوقوف عليها فلا يعتبر الا ان يظهر دليل فقبل ظهوره يكون موجبه ثابتا قطعا بمنزلة الخاص فان ارادة المجاز لما كانت غيبا لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجبه ثابتا قطعا قبل ظهور الدليل * يوضحه ان ورود صيغة العموم على ارادة الخصوص من غير قرينة تدل عليه يوهم التلبيس على السامع ويؤدى الى تكليف المحال تعالى الله عن ذلك فلا يجوز ورود العام على ارادة الخصوص ولا ورود الخاص على ارادة المجاز من غير دليل يفهم السامع مراد الخطاب * قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله الخصم مال الى ان الارادة مغيرة حكم الحقيقة لا محالة واحتمال الارادة ثابت حال التكلم فيثبت احتمال التغير به الا ان الله تعالى لما لم يكلفنا ما ليس فى الوسع سقط اعتبار الارادة فى حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر دون ما لا نصل اليه من الارادة الباطنة وبقى احتمال الارادة معتبرا فى حق العلم فلا نعلم قطعا وانه كلام حسن ولكن يجب ان نقول كذلك فى حقيقة الخاص مع مجازه * والجواب عنه ان الله تعالى لما لم يكلفنا ما ليس فى وسعنا وليس فى وسعنا الوقوف على الباطن الا بدلالة ظاهرة لم يجعل الباطن حجة اصلا فى حقنا وسقط اعتباره فى العمل والعلم جميعا وجعل الحجة ما يظهر به الباطن وان كان سببا لثبوت الحجة فى الحقيقة اقامة للسبب الظاهر مقام ما هو حجة باطنة تيسيرا على العباد * كاقامة البلوغ مقام اعتدال العقل وكاقامة دليل المحبة والبغض وهو الاخبار مقام حقيقتهما حتى سقط اعتبار الاعتدال فلم يخاطب الصبى وان اعتدل عقله وخوطب البالغ وان لم يعتدل عقله * وكذا

سقط اعتبار حقيقة المحبة والبغض وصار كانه قال ان اخبرتنى انك تحبينى او تبغضينى فانت طالق فتطلق بالاخبار صدقا او كذبا فكذا هذا * قال المصنف رحمه الله فى بعض تصانيفه ولما سقط اعتبار الارادة فى حق العمل بالاتفاق يسقط فى حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب والقلب اصل والعمل يقوم بالجوارح وانما تابعه للقلب فلما سقط فى حق التبع ففى حق الاصل اولى ولكن يرد عليه خبر الواحد والقياس فان اعتبار الاحتمال فيهما ساقط فى حق العمل ثم لم يسقط فى حق العلم بالاتفاق فكذا ههنا قوله (والجواب عما احتج به الطائفة الاولى) يعنى الواقفية انا ندعى انه اى العام موجب لما وضع له وهو العموم قطعا عند عدم دليل الخصوص * لانه محكم لما وضع له اى فيما وضع له بحيث لم يبق صلاحيته لارادة الخصوص * فكان محتملا ان يراد به بعضه اى صالحا فى ذاته لذلك وقد حققنا هذا فى اول باب احكام الخاص * بما يحسم اى يقطع بالكلية * باب الاحتمال اى صلاحيته الان يراد به بعضه * ليصير محكما اى غير قابل لمعنى آخر يعنى انما صلح توكيده مع انه بدون التوكيد يوجب العموم والاحاطة ليصير محكما لا لما ظنه الخصم انه مجمل او مشترك فيصير بهذا التوكيد مفسرا او يكون هذا التوكيد ازالة لخفائه وتعيينا لبعض مسمياته * كالخاص يحتمل المجاز فتوكيده بما يقطع احتمال المجاز لا بما يفسره فيقال جاءنى زيد نفسه لانه قد يحتمل غير المجئ اى غير مجئ زيد بل يحتمل مجئ خبره وكتابه * وانما لم يتعرض لجواب اصحاب الخصوص لان فيما ذكرجوابا عما احتجوا به ايضا * وانما سوينا فى موجب العام بين الخبر والامر والنهى لان ذلك حكم صيغة العموم وهى موجودة فى الكل فلا وجه الى الفرق بين الخبر وغيره * وقول الفارق الاجماع منعقد على التكاليف باوامر ونواه عامة قلنا فكذا الاجماع منعقد على التكليف باخبار عامة لجميع المكلفين على معنى كونهم مكلفين بمعرفتها كقوله تعالى * وهو بكل شئ عليم * وكذلك عمومات الوعد والوعيد اذ بمعرفتها يتحقق الانزجار عن المعاصى والانقياد للطاعات ومع التساوى فى التكليف لا معنى للفرق والله اعلم

﴿ باب العام اذا لحقه الخصوص ﴾

اعلم ان التخصيص لغة تمييز بعض الجملة بحكم ولهذا يقال خص فلان بكذا * وفى اصطلاح هذا العلم اختلف عبارات الاصوليين فيه * فقيل تخصيص العموم بيان ما لم يرد باللفظ العام * وقيل هو اخراج ما تناوله الخطاب عنه * وقيل هو تعريف ان المراد باللفظ الموضوع للعموم انما هو الخصوص * وقيل هو قصر العام على بعض مسمياته وفى كل هذه العبارات كلام * والحد الصحيح على مذهبنا ان يقال هو قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل مقترن * واحترزنا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء ونحوهما اذ لا بد عندنا للتخصيص من معنى المعارضة وليس فى الصفة ذلك * ولا فى الاستثناء لانه لبيان انه لم يدخل تحت الصدر ولهذا يجرى الاستثناء حقيقة فى العام والخاص ولا يجرى التخصيص حقيقة الا فى العام ولهذا لا يتغير

والجواب عما احتج به طائفة اهل المقالة الاولى انا ندعى انه موجب لما وضع له لانه محكم لما وضع له فكان محتملا ان يراد به بعضه فيصلح توكيده بما يحسم باب الاحتمال ليصير محكما كالخاص يحتمل المجاز فتوكيده بما يقطعه لا بما يفسره فيقال جاءنى زيد نفسه لانه قد يحتمل غير المجئ مجازا

﴿ باب العام اذا لحقه الخصوص ﴾

فان لحق هذا العام خصوص فقد اختلف فيه فقال ابو الحسن الكرخى لا يبقى حجة اصلا سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا وقال غيره ان كان المخصوص معلوما بقى العام فيما وراء المخصوص على ما كان وان كان مجهولا يسقط حكم العموم وقال بعضهم ان كان المخصوص معلوما بقى العام فيما وراءه على ما كان فاما اذا كان مجهولا فان دليل الخصوص يسقط فعلى قول الكرخى يبطل الاستدلال

موجب العام باستثناء معلوم بالاتفاق ويتغير باستثناء مجهول بلا خلاف * وبقولنا مقترن عن الناسخ فانه اذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخا لا تخصيصا وستقف على حقيقة الكل بعد ان شاء الله تعالى * ثم التخصيص يجوز فى جميع الفاظ العموم امرا كان او نهيا او خبرا وذهب شذوذ لا يؤبه بهم الى امتناعه فى الخبر كامتناع النسخ فيه * ولانه يوهم الكذب وهذا ضعيف لان اللفظ لما احتمل فى نفسه التخصيص كان قيام الدلالة عليه رافعا للوهم والتخصيص ليس من النسخ فى شئ * كيف وقد وقع التخصيص فى الخبر فى كتاب الله تعالى كما وقع فى الامر والنهى قال الله تعالى * ما تذر من شئ اتت عليه الا جعلته كالرميم * واوتيت من كل شئ وقد اتت تلك الريح على الجبال والارض ولم تجعلهما كالرميم وتلك المرأة لم تؤت كل الاشياء * واذا عرفت هذا فاعلم ان الاصوليين اختلفوا فى العام المخصوص فى فصلين * احدهما ان العام بعد التخصيص هل يبقى عاما فى الباقى بطريق الحقيقة ام يصير مجازا * والثانى انه هل يبقى حجة بعد التخصيص ام لا * اما الاول فقد قيل الاختلاف فيه مبنى على ان الشرط فى العام الاستيعاب ام نفس الاجتماع * فمن شرط فيه الاجتماع دون الاستغراق قال انه يبقى حقيقة فى العموم بعد التخصيص الى ان ينتهى التخصيص الى ما دون الثلاثة فح يصير مجازا * ومن قال شرطه الاستيعاب قال يصير مجازا بعد التخصيص وان خص منه فرد واحد لان الكل ينتفى بانتفاء جزئه فلا يبقى عاما ضرورة * فعلى قول من جعله مجازا لا يصح الاستدلال بعمومه بعد التخصيص لانه لم يبق عاما * وقيل بل هى مسئلة مبتدأة سواء كان شرط العموم الاجتماع او الاستيعاب لان عامة شارطى الاستيعاب جعلوه حقيقة فى الباقى بعد التخصيص * وذهب بعض من شرط الاستيعاب الى اجتماع جهة الحقيقة وجهة المجاز فيه فمن حيث انه تناول بقية المسميات كما تناول قبل التخصيص كان حقيقة فيها ومن حيث انه اختص بها وقصر عما عداها كان مجازا * وفى اقوال هذا الفصل كثرة تعرف شرحها وبيان وجوهها فى غير هذا الكتاب * اما الفصل الثانى وهو الذى عقد الباب لبيانه * فنقول اختلف الاصوليون فى كون العام المخصوص منه حجة * فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخى وابو عبد الله الجرجانى وعيسى بن ابان فى رواية وابو ثور من متكلمى اهل الحديث وغيرهم الى انه لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كما يقال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم الا انه يجب به اخص الخصوص اذا كان معلوما * وقال عامتهم ان كان المخصوص مجهولا يسقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقى ويتوقف فيه الى البيان وان كان معلوما بقى العام فيما وراءه على ما كان * ثم من قال منهم ان موجبه قطعى قبل التخصيص يبقى عنده قطعيا حتى لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد * ومن قال منهم ان موجبه ظنى يبقى عنده ظنيا * وحاصل هذا القول ان تخصيص المعلوم لا يؤثر فى العام اصلا * وذهب بعضهم الى ان المخصوص ان كان معلوما بقى العام بعد التخصيص فيما وراءه على ما كان وان كان مجهولا يسقط دليل الخصوص ويبقى العام موجبا حكمه فى

الكل كما كان قبل لحوق دليل الخصوص به والى هذا القول مال الشيخ ابو المعين فى طريقته * وفيه اقوال اخر صفحنا عن ذكرها كما اعرض المصنف عنه قوله (بعامة العمومات) اى باكثرها * مادون ثمن المجن خص من الآية وذلك مجهول ولهذا وقع الاختلاف فيه فقيل ربع دينار وقيل ثلاثة دراهم وقيل عشرة دراهم * وخص الربوا وهو مجهول لانه مجمل وبعدما التحق خبر الاشياء الستة بيانا به لم تزل الجهالة عنه بالكلية لانه ثبت به ان الربوا يجرى فى الاشياء الستة ولم يثبت انه مقتصر عليها ولهذا قال بعض الصحابة رضى الله عنهم خرج النبى عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا واذا بقيت الجهالة لايجوز التمسك عندهم بقوله تعالى واحل الله البيع * وكذلك اى وكآية السرقة والبيع نصوص الحدود وهى قوله تعالى * الزانية والزانى * والسارق والسارقة * والذين يرمون المحصنات * *الشيخ والشيخة اذا زنيا * لان مواضع الشبهة منها مخصوصة بقوله عليه السلام * ادرؤا الحدود مااستطعتم * ادرؤا الحدود بالشبهات وقد تلقته العلماء بالقبول فيجوز التخصيص به * وفيه اى فيما خص وهو مواضع الشبهة * ضرب جهالة اى لايعرف اية شبهة تعتبر ولهذا اختلفوا فيها ولو كان معلوما ظاهرا لما وقع الاختلاف فيه * وعلى القول الثالث يصح الاحتجاج بكل عام سواء خص منه شئ اولم يخص ولم يذكره الشيخ لظهوره قوله (والصحيح من مذهبنا الى آخره * والدليل على ان المذهب ماذكر الشيخ ان اباحنيفة رحمه الله استدل على فساد البيع بالشرط بنهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط وهذا عام دخله خصوص فان شرط الخيار قد خص منه * واحتج على استحقاق الشفعة بالجوار بقوله عليه السلام * الجار احق بصقبه * وهذا عام قد دخله خصوص فان الجار عند وجود الشريك لايكون احق بصقبه * واستدل محمد على عدم جواز بيع العقار قبل القبض بنهيه عليه السلام عن بيع مالم يقبض وقد خص منه بيع المهر قبل القبض وبيع الميراث قبل القبض وبيع بدل الصلح * وابو حنيفة رحمه الله خص هذا العام بالقياس فعرفنا انه حجة للعمل من غير ان يكون موجبا قطعا لان القياس لايكون موجبا قطعا فكيف يصلح معارضا لما يكون موجبا قطعا كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * وماذكر يصلح دليلا على المذهب فى المخصوص المعلوم لا فى المجهول اذ ليس فيما ذكر مخصوص مجهول * الا ان القاضى الامام ابازيد ذكر فى التقويم والذى ثبت عندى من مذهب السلف انه يبقى على عمومه بعد التخصيص فى الفصلين جميعا ولكن غير موجب للعلم قطعا فروى المذهب فى الفصلين فيثبت المذهب به قوله (اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم) اى بالعام الذى خص منه فان فاطمة احتجت على ابى بكر رضى الله عنهما فى ميراثها من ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم الآية مع ان الكافر والقاتل وغيرهما خصوا منه ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها به مع ظهوره وشهرته بل عدل ابو بكر رضى الله عنه فى حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانورث ماتركناه صدقة * وعلى رضى الله عنه احتج على جواز الجمع بين الاختين بملك اليمين بقوله تعالى او ماملكت ايمانهم فقال احلتهما آية مع كون

بعامة العمومات لما دخلها من الخصوص وعلى القول الثانى لايصح الاستدلال بآية السرقة وآية البيع لان مادون ثمن المجن خص من آية السرقة وهو مجهول وخص الربوا من قوله واحل الله البيع وحرم الربوا وهو مجهول وكذلك نصوص الحدود لان مواضع الشبهة منها مخصوصة وفيها ضرب جهالة واختلاف والصحيح من مذهبنا ان العام يبقى حجة بعد الخصوص معلوما كان المخصوص او مجهولا الا ان فيه ضرب شبهة وذلك مثل قول الشافعى فى العموم قبل الخصوص ودلالة صحة هذا المذهب اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم ودلالة ان فى ذلك شبهة اجماعهم على جواز التخصيص بالقياس والآحاد

الاخوات والبنات مخصوصة منه وكان ذلك مشهورا فيما بين الصحابة ولم يوجد له نكير * وكذا الاحتجاج بالعمومات المخصوص منها مشهور من الصحابة ومن بعدهم بحيث يعد انكاره من المكابرة فكان اجماعا قوله (وذلك دون خبر الواحد) اى العام المخصوص منه من الكتاب والسنة المتواترة دون خبر الواحد فى الدرجة لان القياس لايصلح معارضا لخبر الواحد عندنا حتى رجحنا خبر القهقهة على القياس ورجحنا خبر الاكل ناسيا فى الصوم على القياس * ورجح ابو حنيفة رحمه الله خبر النبيذ على القياس ثم انه يصلح معارضا للعام المخصوص منه حتى صح تخصيصه به بالاجماع والتخصيص به انما يكون بطريق المعارضة من حيث الصيغة كما ستعرف وهو معنى قوله حتى صحت معارضته بالقياس فكان هذا العام دون خبر الواحد ضرورة * قوله اما الكرخى) احتج ابو الحسن الكرخى ومن وافقه بان المخصوص اذا كان مجهولا اوجب تخصيصه جهالة فى الباقى لان اى فرد عين من الباقى لاثبات موجب الكلام فيه يحتمل ان يكون هو المخصوص منه * وهذا لان دليل الخصوص بمنزلة دليل الاستثناء فى الحكم وان فارقه فى الصيغة لانه يبين انه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء يبين ان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه ولهذا عدعامة الاصوليين الاستثناء من باب التخصيص ولهذا لايكون دليل الخصوص الامقارنا كالاستثناء حتى لو كان طاريا يكون دليل النسخ لادليل الخصوص واذا صار كالاستثناء اوجب جهالته جهالة الباقى كاستثناء المجهول بانه يوجب جهالة فى المستثنى منه بالاجماع حتى لو قال لفلان على الف الاشيئا يتوقف فيه الى البيان واذا صار مجهولا لم يصلح حجة بنفسه كالمجمل بل يجب التوقف فيه الى تبين المراد * واما اذا كان المخصوص معلوما فكذلك لانه يحتمل ان يكون معلولا لاستقلاله وافادته بنفسه اذ هو لايفتقر فى افادته الى صدر الكلام وهذا هو الظاهر لان الاصل فى النصوص التعليل والدلائل التى يوجب كونها معلولة لاتفصل بين نص ونص وعلى تقدير التعليل لايدرى اى قدر من الباقى يصير مخصوصا وهو المراد من قوله مستثنى فيوجب جهالة الباقى ايضا وصار كما لو خص منه بعض معلوم وبعض اخر مجهول * بخلاف استثناء المعلوم لان دليل الاستثناء لايقبل التعليل لعدم استقلاله بنفسه فلايوجب استثناء المعلوم جهالة الباقى فيبقى على ماكان قبل الاستثناء قطعا كما لو رفع من عشرة خمسة يبقى الباقى خمسة قطعا * ولان العام بعد التخصيص يصير مجازا وجهات المجاز متعددة لانه اشتمل على جموع كثير ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثر جهات التجوز وليس حمله على احديها اولى من الحمل على غيرها لعدم دلالة اللفظ عليها فكان مجملا فيجب التوقف فيه ايضا قوله (ووجه القول الثانى) احتج الذين فرقوا بين تخصيص المعلوم والمجهول بان تخصيص العموم بدليل مستقل بمنزلة الاستثناء لانه يبين ان المراد به مابعده وان القدر المخصوص لم يدخل تحته كالاستثناء وقد بينا ان استثناء المجهول يوجب التوقف الى البيان فكذا تخصيصه اما استثناء المعلوم فلايوجب خللا فى الباقى بوجه فكذلك تخصيصه لايوجب خللا فيه فيبقى على ماكان قبله قطعيا عند بعضهم

وذلك دون خبر الواحد حتى صحت معارضته بالقياس اما الكرخى فقد احتج بان ذلك الخصوص اذا كان مجهولا اوجب جهالة فى الباقى لان الخصوص بمنزلة الاستثناء لانه يبين انه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء واذا كان معلوما احتمل ان يكون معلولا وهو الظاهر لان دليل الخصوص نص قائم بنفسه فصلح تعليله ولايدرى اى القدر من الباقى صار مستثنى فيصير بمنزلة جهالة المخصوص ووجه القول الثانى ان دليل الخصوص اذا كان مجهولا فعلى ماقلنا وان كان معلوما بقى العام موجبا فى الباقى لان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء على ماقلنا فلايؤثر فى الباقى لان الاستثناء لايحتمل التعليل فكذلك هذا

وظنيا عند آخرين * قالوا ولا معنى لما قال الفريق الاول انه محتمل للتعليل لانه اذا كان بمنزلة الاستثناء لم يحتمل التعليل فان المستثنى معدوم على معنى انه لم يكن مرادا بالكلام اصلا والعدم لا يعلل * ولا لما ادعوا انه يصير مجازا لان المجاز ما يكون معدولا عن موضوعه وهذه الصيغة ليست كذلك لانها يتناول الباقى بعد التخصيص كما يتناوله قبله * ولئن سلمنا انه يصير مجازا لا نسلم انه يصير مجملا لانه ظهر بالدليل انه اريد به ماوراء المخصوص كله لا بعضه وهو ماذكرنا من احتجاج الصحابة بالعمومات المخصصة فيما وراء صورة التخصيص فيوجب الحكم فيما بقى على سبيل العموم * وقولهم يحتمل انه اريد به بعض ماوراء المخصوص قلنا هذا الاحتمال لا يستند الى دليل فلا يعتبر كاحتمال المجاز فى الخاص قوله (ووجه القول الآخر) احتج الفريق الثالث بان التخصيص لا يكون الا بدليل مستقل متصل يتناول بعض ما يتناوله العام على خلاف موجبه بحيث لو تأخر كان ناسخا فاذا كان مقارنا كان بيانا واذا كان كذلك لم يتغير به صيغة الكلام الاول اذا كان مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا الدليل كما فى النسخ فانه لو طرأ المجمل على ظاهر ناسخا لم يثبت به النسخ حتى يتبين المراد وقد بينا ان العام موجب الحكم فيما تناوله قطعا بمنزلة الخاص فيما يتناوله فاذا لم يستقم المعارضة لكون المعارض مجهولا سقط دليل الخصوص وبقى حكم العام على ما كان فى جميع ما تناوله * وهذا بخلاف الاستثناء فانه داخل على صيغة الكلام وصار بمنزلة وصف قائم بالاول لعدم انفصاله عنه وعدم استقلاله بنفسه الا ترى انه لا يستقيم بدون اصل الكلام فان قول القائل الا زيدا لا يفيد شيئا فاذا كان داخلا على صيغة الكلام واعتبر الاستثناء مع المستثنى منه كلاما واحدا اوجب الجهالة فى الاستثناء جهالة فى المستثنى منه فيصير الاصل مجهولا مجملا فلا يجب العمل به قبل البيان قوله (ودليل ماقلنا) اى ماذكرنا من المذهب الصحيح من حيث المعقول بعد ماذكرنا من اجماع السلف لان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه يبين ان المراد اثبات الحكم فيما وراء المخصوص لا ان يكون المراد رفع الحكم عن المخصوص بعد ان كان ثابتا * ثم استوضح ذلك بقوله الا ترى انه لا يكون الا مقارنا يعنى شرط فيه المقارنة حتى لو كان طاريا يجعل نسخا لا خصوصا وليس اشتراط المقارنة الا لتحقق شبهه بالاستثناء من حيث انه بيان مغير * ويشبه الناسخ بصيغته من حيث انه كلام مستقل بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدم صيغة العام * وحكم الناسخ انه لا يعمل فى الاول اذا كان ماتناوله مجهولا بل يمتنع العمل به ولو كان معلوما يعمل به وحكم الاستثناء انه اذا كان مجهولا لا يوجب جهالة المستثنى منه واذا كان معلوما يبقى الباقى على ما كان قطعا * فلم يجز الحاقه اى الحاق دليل الخصوص * باحدهما بعينه اى بالاستثناء عينا من غير اعتبار معنى النسخ فيه ولا بالناسخ عينا من غير اعتبار معنى الاستثناء فيه لان فى الالحاق باحدهما عينا ابطال الشبه الاخر * بل وجب اعتباره اى اعتبار دليل الخصوص * فى كل باب اى فى كل نوع من المخصوص المعلوم والمجهول * بنظيره فى ذلك الباب وهو الناسخ والاستثناء لان الاصل فيما تردد بين شيئين واخذ حظا معتبرا من

ووجه القول الاخر ان دليل الخصوص لما كان مستقلا بنفسه حتى لو تراخى كان ناسخا سقط بنفسه اذا كان مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا بخلاف الاستثناء لانه وصف قائم بالاول فاوجب جهالة فيه وهذا قائم بنفسه معارض للاول ودليل ماقلنا ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لما قلنا انه يبين انه لم يدخل فى الجملة الا ترى انه لا يكون الا مقارنا ويشبه الناسخ بصيغته لانه نص قائم بنفسه فلم يجز الحاقه باحدهما بعينه بل وجب اعتباره فى كل باب بنظيره

كل واحد منهما انه يعتبر بهما كالفم لما اخذ حظا من الظاهر وحظا من الباطن اعتبر بهما فى مسئلة القئ على ما عرف * وكصدقة الفطر لما كانت مشتملة على معنى القربة والمؤنة اعتبر كل واحد منهما ولم يكتف باحدهما وكذا الكفارة فكذلك ههنا يعتبر دليل الخصوص فى المخصوص المعلوم بالاستثناء المعلوم والناسخ والمعلوم وفى المخصوص المجهول بالاستثناء المجهول والناسخ المجهول فهو معنى قوله وجب اعتباره فى كل باب بنظيره * ولو قال بنظيريه او قال فيعتبر فى كل باب بهما لكان احسن ويحتمل ان يكون الضمير فى بنظيره راجعا الى كل باب اى وجب اعتبار دليل الخصوص فى كل نوع من المشابهة بنظير ذلك النوع فيعتبر فى شبه الاستثناء بحقيقة الاستثناء معلوما كان او مجهولا ويعتبر فى شبه الناسخ بحقيقة الناسخ معلوما كان او مجهولا وعلى هذا لو قال بنظيريه لا يصح قوله (فقلنا اذا كان) هذا شروع من الشيخ فى بيان اعتباره بالشبهين فى كل باب فقال اذا كان دليل الخصوص مجهولا اى متناولا لمجهول عند السامع اوجب جهالة فى الاول وهو المخصوص منه * بحكمه اى بالنظر الى حكمه وهو بيان انه لم يدخل هذا المجهول تحت العام * اذا اعتبر بالاستثناء اى رد اليه لما بينا ان المستثنى اذا كان مجهولا اوجب جهالة المستثنى منه * وسقط اى هذا الدليل فى نفسه * بصيغته اى باعتبار صيغته اذا اعتبر بالناسخ لما ذكرنا ان الناسخ اذا كان مجهولا اى متناولا لمجهول لا يعارض الاول بل يسقط بنفسه * وحكمه اى حكم دليل الخصوص وهو بيان ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة * قائم اى ثابت بصيغته بخلاف الاستثناء فان حكمه لا يستفاد منه بنفسه واذا كان حكمه قائما بصيغته لا يتعدى جهالته الى الاول لانفصاله عنه فبقى الاول على ما كان * ويجوز ان يكون معناه واذا كان حكمه قائما بصيغته وصيغته سقطت باعتبار شبهها بالنسخ فيسقط شبه الاستثناء ايضا لان تلك الشبه باعتبار الحكم والحكم قائم بالصيغة فيسقط الكل بسقوط الصيغة فيبقى العام على ما كان * فكأنه رجح جهة سقوط دليل الخصوص على جهة ثبوته فى تأثيره فى العام * فصار الدليل اى العام مشتبها لتردده بين البقاء والزوال فشبه الاستثناء فى دليل الخصوص اوجب زواله وشبه النسخ فيه اوجب بقائه على ما كان * فلم نبطله اى العام بالشك لان ما كان ثابتا بيقين لا يزال بالشك ولكن تمكنت فيه شبهة جهالة فاورثت زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم * ويجوز ان يكون المراد من الدليل دليل الخصوص ويكون الضمير المنصوب فى فلم نبطله عائدا اليه ايضا اى فصار دليل الخصوص مشتبها فى نفسه لتردده بين الثبوت وعدمه فلا نبطله بالشك واذا لم نبطل دليل الخصوص بالشك لا نبطل العام بالشك ايضا لان بطلانه مبنى على ثبوت دليل الخصوص وبقاؤه مبنى على عدم ثبوته وفيهما تردد ويجوز ان يكون المراد منه دليل الخصوص وان يكون الضمير عائدا الى العام اى فصار دليل الخصوص مشتبها لما ذكرنا فلا نبطل العام بالشك بمثل هذا الدليل المتردد والاول هو الوجه والحاصل انا لا نبطل واحدا منهما بالشك فلا يسقط دليل الخصوص لكونه مجهولا بالشك ولا يخرج صيغة العام من ان يكون حجة بالشك ايضا كالمفقود لا يورث عنه بالشك ولا يرث

فقلنا اذا كان دليل الخصوص مجهولا اوجب جهالة فى الاول بحكمه اذا اعتبر بالاستثناء وسقط فى نفسه بصيغته اذا اعتبر بالناسخ وحكمه قائم بصيغته فصار الدليل مشتبها فلم نبطله بالشك

ايضا بالشك قوله (وكذلك اذا كان المخصوص معلوما اى وكما اعتبر جهة الاستثناء وجهة النسخ فى المخصوص المجهول يعتبر كلاهما ايضا فى المخصوص المعلوم * او معناه وكما صار العام مشتبها فى المخصوص المجهول فكذلك يصير مشتبها فى المخصوص المعلوم ايضا فلا نبطله بالشك والاحتمال * وسياق الكلام يدل على هذا الوجه * لانه اى لان دليل الخصوص يحتمل ان يكون معلوما وهو الظاهر لما ذكرنا من ان الاصل فى النصوص التعليل وهذا نص قائم بنفسه منفصل عن الاول فيكون قابلا للتعليل * وعلى احتمال التعليل يصير مخصوصا اى يصير ماتناولته العلة التى تضمنها دليل الخصوص مخصوصا من الجملة التى دخلت تحت العام وذلك مجهول فاوجب جهالة الباقى قوله (كأنه لم يدخل لا على سبيل المعارضة جواب سؤال يرد عليه وهو ان يقال القياس لا يصلح معارضا للنص ولهذا لا يثبت به التخصيص ابتداء وكذا لا يجوز تعليل الناسخ ايضا اذ فيه معارضة القياس النص فكيف جاز اعتبار احتمال التعليل ههنا فى مقابلة العام وفيه معارضة القياس النص فقال انما اعتبر التعليل ههنا لان القياس انما يثبت الحكم فى غير المنصوص عليه على وفق ما اثبته الاصل الذى يستنبط منه ثم النص وهو دليل الخصوص ههنا عمله على وجه البيان من حيث الحكم على وجه المعارضة فكذلك يكون عمل القياس المستنبط منه * فاما الناسخ فانما يعمل بطريق المعارضة لا على وجه البيان فلو جاز تعليله يلزم منه معارضة القياس النص وهو فاسد * وكذا التخصيص ابتداء بالقياس لا يجوز لان الاصل الذى استند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستخرج منه لا يصلح مبينا واذا لم يصلح مبينا كان معارضا له لا محالة وهو لا يصلح لمعارضة النص قوله (فوجب العمل به اى بهذا الاحتمال او بالتعليل لخلوه عن معارضة النص * فيصير قدر ماتناوله النص اى العام مجهولا * او يصير قدر ماتناوله النص المخصص مجهولا لجهالة مادخل تحت علته ويلزم منه جهالة العام ايضا كما اذا كان المخصوص مجهولا * هذا على اعتبار صيغة النص اى احتمال التعليل ولزوم الجهالة باعتبار صيغة دليل الخصوص التى بها يتحقق شبه النسخ * فاما على اعتبار حكمه اى بالنظر الى الحكم فلا يعتبر احتمال التعليل لان دليل الخصوص شبيه بالاستثناء من حيث الحكم والاستثناء لا يقبل التعليل لانه عدم اذ بالاستثناء يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت الكلام وان التكلم حصل بما ورآئه لا انه دخل ثم خرج بالاستثناء والعدم لا يقبل التعليل على ماعرف * فدخلت الشبهة اى فى العام باعتبار المخصوص المعلوم كما دخلت باعتبار المخصوص المجهول وهو معنى قوله ايضا لان باعتبار صيغة دليل الخصوص واحتمال التعليل فيه يخرج العام من ان يكون حجة وباعتبار حكمه يبقى موجبا للحكم قطعا على عكس ماذكرنا فى المخصوص المجهول وقد عرفت موجبا فلا يبطل بالاحتمال والشك ولكن تمكنت فيه شبهة فاوجب العمل دون العلم قوله (وهذا) اى المخصص المعلوم * بخلاف الناسخ اذا ورد معلوما اى متناولا لمعلوم * فى بعض ماتناوله النص اى العام فان الحكم فيما بقى من العام بعد ورود ناسخ معلوم فى البعض لا يتغير

وكذلك اذا كان المخصوص معلوما لانه يحتمل ان يكون معلولًا وعلى احتمال التعليل يصير مخصوصا من الجملة كأنه لم يدخل لا على سبيل المعارضة للنص فوجب العمل به فيصير قدر ماتناوله النص مجهولا هذا على اعتبار صيغة النص وعلى اعتبار حكمه لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو عدم والعدم لا يعلل فدخلت الشبهة ايضا وقد عرف موجبا فلا يبطل بالاحتمال وهذا بخلاف الناسخ اذا ورد فى بعض ماتناوله النص معلوما فان الحكم فيما بقى لا يتغير لاحتمال التعليل لان الناسخ انما يعمل على طريق المعارضة لا على تبين انه لم يدخل تحت الصيغة فيصير العلة معارضة للنص

بسبب احتمال التعليل كما يتغير فيما نحن فيه بسبب هذا الاحتمال لانه لا يقبل التعليل الى آخر ماذكر فى الكتاب فكان قوله لاحتمال التعليل داخلا تحت النفى * وليس معناه ان احتمال التعليل ثابت ولكنه لا يؤثر فى التغيير كما يدل عليه ظاهر الكلام بل معناه ان احتمال التعليل ليس بموجود ليتغير كما فى قوله (شعر) ولا ترى الضب بها ينجحر * اى ليس فى تلك المفازة ضب لينجحر لا ان الضب موجود ولكنه لا ينجحر * وبما ذكرنا خرج الجواب عما يقال ينبغى ان لا يعلل دليل الخصوص لانه يشبه الناسخ او الاستثناء وكلاهما لا يعلل لان الناسخ انما لا يعلل احترازا عن معارضة القياس النص ورفع ماثبت بالنص بالقياس وقد عدم ذلك فى دليل الخصوص والاستثناء انما لا يعلل لعدم استقلاله وكونه عدما وقد تحقق الاستقلال فى دليل الخصوص فيثبت التعليل * فصار الحاصل ان دليل الخصوص يشابه الناسخ فى استقلال الصيغة ولا يشابهه من حيث انه معارض ويشابه الاستثناء فى كونه مبينا ولا يشابهه فى عدم الاستقلال وعدم التعليل فيهما باعتبار هذين الوصفين اللذين يفارقهما دليل الخصوص فيهما فيقبل التعليل الا انه من حيث كونه عدما يشابه الاستثناء ايضا وذلك مانع من التعليل لكن كونه مستبدا بوجبه فيثبت الاحتمال وذلك كاف كما حققناه * وبين الشيخ رحمه الله فى شرح التقويم الكلام فى المخصوص المجهول على مابين ههنا وبين فى المخصوص المعلوم بهذه العبارة فقال اما اذا كان دليل الخصوص معلوما فاحتمل ان يكون معلولا لان الاصل فى النصوص التعليل مالم يتبين خلافه الا ان النص يعلل لتعدية حكمه وانه من حيث الحكم يشابه الاستثناء والاستثناء للمنع فكان عدما والعدم لا يعلل فثبت احتمال العلة وتعدى حكمه وهو منع الدخول تحت العام بارادة المتكلم الى مابقى فصار فى الحاصل انه يثبت احتمال ارادة المتكلم التخصيص وذلك غير معلوم كما اعتبر الشافعى رحمه الله الارادة فى العام قبل التخصيص * الا ان بينهما فرقا وهو ان هذه الارادة يثبت بعلة النص والنص ظاهر والعلة التى هى وصفه كانت ظاهرة ايضا فيثبت الارادة الباطنة ايضا فى الخصوص على سبيل الجهالة بدليل ظاهر فيعتبر بخلاف الابتداء لانه ليس له دليل ظاهر ليستند اليه فكان اعتباره اعتبار مافى الباطن وذلك لا يوقف عليه فيؤدى الى الحرج فلا يعتبر ايضا اصلا * واذا ثبت احتمال الارادة اوجب شبهة فسقط العلم دون العمل * الا ان خبر الواحد كان فوق هذا العام لان الخبر ثابت باصله وانما وقع الشك فى طريقه والشبهة فى الطريق لا يبطل اصله وههنا اعنى فى العام اذا خص منه شئ وقعت الشبهة فى اصله انه لم يتناول فصار نظير القياس فان القياس فى اصله شبهة من حيث انه يحتمل ان لا يكون موجبا * وهذا لان النص الخاص لما كان معلولا يثبت احتمال التعدى الى مابقى فصار مخصوصا ايضا فلا يبقى العام عاما والاحتمال لا يسقط العمل بالاول ولكن يزيل اليقين لانه دخل فى حد التعارض فبقى العام على عمومه كما كان لعدم ظهور الدليل وما كان طريق بقائه عدم الدليل لم يكن ثابتا بيقين ولهذا يجوز تخصيص العام بالقياس ولم يجز ترك خبر الواحد به * بخلاف الاستثناء فانه ليس له حكم بنفسه وانما عمله فى منع التكلم بقدر المستثنى فكان

واما ههنا فان التعلل يقع على ماوضع له دليل الخصوص وهو ان لا يدخل تحت الجملة فلا يصير معارضا للنص فاذا ثبت الاحتمال فلم يخرج عن الدلالة بالشك صار الدليل مشكوكا باصله فاشبه دليل القياس فاستقام ان يعارضه القياس بخلاف ماثبت بخبر الواحد لانه تعين باصله فلم يصلح ان يعارضه القياس

عدماو العدم لا يعلل فاذا لم يعلل اقتصر على قدره وقدر مانص عليه معلوم فيبقى ماوراءه معلوما بلاشبهة * وبخلاف الناسخ لان الحكم تقرر بالنص الاول فاذا جاء الناسخ كان انهاء لذلك الحكم فاذا ورد الناسخ خاصا فباحتمال ان يكون معلولا لم يجز تغيير ذلك الحكم الثابت بالنص لانه يصير العلة معارضة لماثبت بالنص وحكم العلة لا يعارض حكم النص بخلاف دليل التخصيص فانه لا يعمل على سبيل المعارضة حكما بل تبين لنا ان القدر المخصوص لم يكن داخلا فقلنا النص اذا عمل عمله على هذا الوجه تبين لنا ان قدر مايتعدى اليه العلة لم يكن داخلا تحت النص لانه يعمل على سبيل المعارضة قوله (ونظير هذه الجملة) اى نظير الاستثناء المحض والنسخ المحض وما اخذ حظا منهما وهو دليل الخصوص من المسائل * امانظير الاستثناء فما اذا جمع بين حر وعبد او بين عبد حى وميت او بين ميتة وذكية او بين خمر وخل وباعهما بثمن واحد لم يجز البيع اصلا لان احدهما وهو الحر او الميت او الميتة او الخمر لم يدخل تحت العقد لان دخول الشئ فى العقد بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد فى هذه الاشياء فلو جاز العقد فى العبد او الحى او الذكية او الخل انما يجوز بحصته من الثمن بان قسم الثمن على قيمته وقيمة الاخر ان لو كان مالا متقوما والبيع بالحصة لا يجوز ابتداء لمعنى الجهالة كما لو قال بعت منك هذا العبد بما يخصه من الالف اذا قسم على قيمته وقيمة هذا العبد الاخر او قال بعت منك هذين العبدين الا هذا بحصته من الالف فانه لا يجوز للجهالة كذا ههنا * وهذا اذا لم يفصّل الثمن وهو المراد من قوله بثمن واحد * فان فصله بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة فكذا الجواب عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما العقد جائز فى العبد والذكية والخل بما سمى بمقابلته لان الفساد يقتصر على ما وجد فيه العلة المفسدة وعند تسمية الثمن لكل واحد منهما عدمت العلة المفسدة فى ماهو مال متقوم منهما لان احدهما منفصل عن الاخر فى البيع ابتداء وبقاء فوجود المفسد فى احدهما لا يؤثر فى العقد على الآخر لان تأثيره فى العقد على الاخر امابا عتبار التبعية واحدهما ليس بتبع للآخر او باعتبار انهما كشئ واحد وليس كذلك اذ كل واحد منهما منفصل عن الاخر فى العقد * الا ترى انهما لو كانا عبدين وهلك احدهما قبل القبض بقى العقد فى الآخر وانما يجعل قبول العقد فى احدهما شرطا لقبول العقد فى الآخر اذا صح الايجاب فيهما لئلا يكون المشترى ملحقا الضرر بالبايع فى قبول العقد فى احدهما دون الآخر وذلك ينعدم اذا لم يصح الايجاب فى احدهما * وصار هذا كما اذا اشترى عبدا او مكاتبا او مدبرا فالعقد يفسد فى المدبر ويبقى صحيحا فى العبد كذا هذا * وابو حنيفة رحمه الله يقول لما جمع بينهما فى الايجاب فقد شرط فى قبول العقد فى كل واحد منهما قبول العقد فى الآخر بدليل ان المشترى لا يملك قبول العقد فى احدهما دون الآخر واشتراط قبول العقد فى الحر فى بيع العبد شرط فاسد والبيع يبطل بالشرط الفاسد * وقولهما ان هذا عند صحة الايجاب قلنا عند صحة الايجاب فيهما يكون هذا شرطا صحيحا ونحن انما ندعى الشرط الفاسد وذلك عند فساد الايجاب لان هذا الشرط باعتبار جمع البايع بينهما فى كلامه لا باعتبار وجود المحلية فيهما *

ونظير هذه الجملة من الفروع ان البيع اذا اضيف الى حر وعبد بثمن واحد والى حى وميت وخمر وخل

(وقوله)

وقوله فهو باطل يوهم ان العقد لا ينعقد فى القن اصلا حتى لا يثبت الملك فيه بالقبض كما فى الحر والمذكور فى الاسرار ومبسوط الامام السرخسى ومبسوط الامام خواهرزاده يشير الى انه ينعقد فاسدا الان كل واحد من العوضين مال الا ان احدهما مجهول والجهالة توجب الفساد دون البطلان فكان المراد من الباطل الفاسد قوله (فصارت هذه الجملة) اى المسائل التى ذكرناها نظير الاستثناء من حيث ان الحر والميت والميتة والخمر لم يدخل فى العقد اصلا وان العقد ورد على العبد والذكية والخل ابتداء بالحصة كما ان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه وان الكلام صار تكلما بالباقى بعد الثنيا * واما نظير النسخ فهو ما اذا باع عبدين فمات احدهما قبل التسليم او استحق او وجد احدهما مدبرا او مكاتبا او باع جاريتين فوجدت احديهما ام ولد صح البيع فى الباقى سواء سمى لكل واحد منهما ثمنا او لم يسم عندنا خلافا لزفر رحمه الله فيما اذا وجد مكاتبا او مدبرا او ام ولد قال لان الايجاب فيهم فاسد لماثبت لهم من حق العتق وقد جعل ذلك شرطا لقبول العقد فى القن منهما فيفسد العقد كله كما فى مسئلة الحر * وجه قولنا ان كل واحد منهما دخل فى العقد لان دخول الآدمى فى العقد باعتبار الرق والتقوم وذلك موجود فيهما ثم استحق احدهما نفسه فكان بمنزلة مال لو استحقه غيره بان باع عبدين فاستحق احدهما وهناك البيع جائز فى الآخر سواء سمى لكل واحد منهما ثمنا او لم يسم * يوضحه ان البيع فى المدبر ليس بفاسد على الاطلاق بدليل جواز بيع المدبر من نفسه وبدليل ان القاضى اذا قضى بجواز بيع المدبر ينفذ قضاؤه * وكذا المكاتب فان بيعه من نفسه جائز ولو باعه من غيره برضاه جاز فى اصح الروايتين * وكذا بيع ام الولد من نفسها جائز ولو قضى القاضى بجواز بيع ام الولد نفذ قضاؤه عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله * واذا ثبت ان المحل قابل للبيع حتى نفذ قضاء القاضى فيه وقضاء القاضى فى غير محله لا ينفذ عرفنا انهم دخلوا فى العقد ثم خرجوا بعد تناول الايجاب اياهم ضرورة عدم الحكم وهو ثبوت الملك للمشترى صيانة لحق العتق عليهم فكان هذا بمنزلة النسخ لانهم خرجوا بعد الدخول * وبقى العقد صحيحا فى الآخر لان الجهالة بامر عارض اذ الثمن كله كان معلوما وقت البيع وجهالة الثمن بامر عارض لا يوجب الفساد كما اذا هلك احد العبدين قبل التسليم يبطل البيع فى الهالك ويبقى فى الحى بحصته من الثمن كذا ههنا (فان قيل) ما الفائدة فى دخولهم ثم خروجهم (قلنا) الفائدة تصحيح كلام العاقل مع رعاية حقهم وانعقاد العقد فى حق الآخر قوله (ونظير دليل الخصوص مسئلة خيار الشرط) اضافة الخيار الى الشرط اضافة الشئ الى سببه كزكوة المال وحج البيت اى الخيار الذى يثبت بسبب الشرط * ويقال شرط الخيار ايضا وهو من قبيل اضافة الشئ الى مسببه كمال الزكوة ووقت الصلوة اى الشرط الذى يوجب الخيار ويثبته * واعلم ان شرط الخيار يمنع ثبوت الحكم ولا يمنع السبب عن الانعقاد بخلاف سائر الشروط فانها تمنع السبب والحكم جميعا على مايعرف من بعد ان شاء الله تعالى * ثم انه يشبه دليل الخصوص لاجتماع شبه الاستثناء وشبه النسخ فيه

فهو باطل لان احدهما لم يدخل تحت العقد فبقى الاخر وحده ابتداء بحصته وكذلك اذا قال بعت منك هذين العبدين بالف درهم الا هذا بحصته من الالف فصارت هذه الجملة نظير الاستثناء

كاجتما عهما فى دليل الخصوص فمن حيث انه يمنع الحكم عن الثبوت اصلا كان شبيها بالاستثناء فى الحكم ومن حيث انه لايمنع السبب عن الانعقاد بل يرفعه بعد الثبوت بالفسخ كان نظيرا للناسخ فى حق السبب فاذا اجتمع فيه الجهتان وجب العمل بهما فى المسائل كما وجب العمل بشبهى دليل الخصوص فى العام قوله (اذا باع عبدين) هذه المسئلة على اربعة اوجه * احدها ان لايعين الذى فيه الخيار ولا يفصّل الثمن بان قال بعت هذين العبدين بالف على انى بالخيار فى احدهما ثلاثة ايام وفى هذا الوجه يفسد البيع اما لجهالة المبيع لانه اذا شرط الخيار فى احدهما بغير عينه لزم العقد فى الآخر وهو مجهول والملك لايثبت فى المجهول ابتداء * واما لجهالة الثمن لان حكم العقد لو ثبت فى الذى لاخيار فيه يثبت بحصته من الثمن ابتداء لما بينا انه فى حق الحكم بمنزلة الاستثناء وهى مجهولة وجهالة الثمن يمنع صحة العقد وصار كما لو قال بعت هذين العبد بالف الا احدهما بما يخصه من الالف اذا قسم على قيمتيهما وذلك باطل كذا هذا * والثانى ان يفصل الثمن ولا يعين الذى فيه الخيار بان قال بعتهما بالف كل واحد منهما بخمسمائة على انى بالخيار فى احدهما ثلاثة ايام وهو فاسد ايضا لجهالة المبيع لان البيع يلزم فيما لاخيار فيه وهو مجهول لايمكن الزام البيع فيه وصار كما لو قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بخمسمائة * والثالث ان يعين الذى فيه الخيار ولا يفصل الثمن بان قال بعتهما بالف على انى بالخيار فى هذا بعينه ثلاثة ايام وحكمه الفساد ايضا لجهالة الثمن لما ذكرنا فى الوجه الاول وصار كانه قال بعتهما بالف الا هذا بما يخصه من الالف فيبقى ثمن الباقى مجهولا كذا ذكر فى عامة الكتب * وذكر القاضى الامام ابو زيد رحمه الله فى هذا الوجه انه يصح العقد فى الذى ليس فيه خيار ولو فسخ فى احدهما تبقى فى الآخر على الصحة لان العقد فيهما منعقد اذ الايجاب تناولهما جميعا وهما محلان للبيع والتسمية صحت جملة الا ان الخيار عارض العقد فى الحكم فمنع ثبوت الحكم فى احدهما فعمل الايجاب فى الآخر ووجبت حصته من الثمن بعد ان صحت تسمية جملة الثمن فكانت الجهالة عارضة فلا تمنع الجواز كما فى القن والمدبر * الا ان الشيخ الامام صاحب الكتاب اجاب عنه فى شرح التقويم فقال البيع فاسد فى هذا الوجه ايضا لان الخيار وان دخل على الحكم لكن العقد انما ينعقد لحكمه وحكم العقد انعدم فى الذى شرط فيه الخيار بنص قائم وهو الخيار وذلك النص قائم من كل وجه فاوجب اعدام الحكم من كل وجه فصار الايجاب قاصرا عنه فى حق الحكم من كل وجه لا لضرورة اوجبت ذلك فجعل الايجاب كان لم يكن فى حق الحكم كما فى بيع الحر جعل كان لم يكن لعدم المحلية فيبقى الايجاب فى حق الآخر بحصته من الثمن وذلك لايجوز بخلاف المدبر مع القن لان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم ضرورة صيانة حقه لا بنص قائم منع ثبوت الحكم فيه وما ثبت ضرورة لايظهر حكمه فى غير موضع الضرورة فبقى الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة * وذكر فى نسخة اخرى الفرق بين المدبر والقن وبين هذا الفصل بهذه العبارة وهى ان المدبر داخل

واذا باع عبدين فمات احدهما قبل التسليم او استحق او وجد مدبرا او مكاتبا صح البيع فى الباقى لان الاخر دخل فى البيع وكذلك المدبر والمكاتب يدخلان فى البيع وانما امتنع الحكم صيانة لحقهما فصار الاخر باقيا فى العقد بحصته فصار هذا من قسم دليل النسخ ونظير دليل الخصوص مسئلة خيار الشرط قال فى الزيادات فى رجل باع عبدين بالف درهم على انه بالخيار فى احدهما ان البيع لايصح حتى يعين الذى فيه الخيار ويسمى ثمنه

فى العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضى كما ذكرنا ولكنه يخرج بعد ما دخل فيصير الجهالة حادثة فى الزمان الثانى فلا تمنع وفى مسئلتنا الجهالة فى ابتداء العقد لان الحكم لم يثبت فى الذى فيه الخيار فيصير الثمن مجهولا من الابتداء فيمنع صحة * وكان القياس ان لا يدخل فى العقد اصلا لان الشرط يمنع السبب الا ان القياس ترك لما عرف فالحاصل ان المانع فيما نحن فيه مقترن بالعقد لفظا ومعنى فاثر المفسد وفى بيع القن مع المدبر المانع مقترن بالعقد معنى لا لفظا فلم يؤثر المفسد * والى الاوجه الثلاثة التى بيناها اشار الشيخ بقوله فاما اذا اجمل الثمن ولم يعين الذى فيه الخيار او عين احدهما يعنى الثمن او المبيع ولم يعين الاخر * والوجه الرابع ان يعين الذى فيه الخيار ويفصل الثمن بان قال بعت منك هذين العبدين بالف درهم كل واحد بخمسمائة على انى بالخيار ثلاثة ايام فى هذا بعينه ويصح العقد فى هذا الوجه ويلزم فى الذى لاخيار فيه بما سمى من الثمن لزوال الجهالة بالكلية * ثم فى الفصول الثلاثة عملنا بشبه الاستثناء فلم نجوّز البيع عند عدم التعيين واعلام الحصة كما ذكرنا وفى الفصل الرابع عملنا بشبه الناسخ فجوزنا البيع ولم نجعل قبول العقد فى الذى جعل فيه الخيار شرطا فاسدا فى الذى لزم العقد فيه كما جعلناه فى بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن على قول ابى حنيفة رحمه الله لانا انما جعلناه هناك شرطا فاسدا لان الحر وما شاكله من الميتة والخمر لم يدخل فى العقد اصلا لعدم المحلية فلم يكن اشتراط القبول فيه من مقتضيات العقد لانه اشتراط قبول غير المبيع للانعقاد فى المبيع فكان شرطا فاسدا فاما الذى شرط فيه الخيار فداخل تحت العقد لان الشرط لم يؤثر فى السبب فلا يمنعه من الانعقاد فى حقه فكان اشتراط القبول فيه اشتراطه فى المبيع لا فى غير المبيع فكان شرطا صحيحا لا فاسدا فلا يمنع صحة العقد (فان قيل) فهلاّ عملتم بالشبهين جميعا فى كل مسئلة كما فعلتم فى دليل الخصوص والعمل بشبه الناسخ يوجب جواز البيع وان لم يكن من فيه الخيار معلوما والثمن مفصلا (قلنا) لان العمل بهما لا يمكن فى بعض الوجوه بخلاف دليل الخصوص * اما فى الوجهين الاولين فلان العمل بهما يؤدى الى سقوط شرط الخيار ولزوم العقد فى العبدين لان دليل النسخ اذا كان مجهولا سقط بنفسه واذا سقط شرط الخيار ههنا لكونه مجهولا لزم العقد فى العبدين كما لو لم يوجد الخيار اصلا وهذا خلاف مقصود المتعاقدين فلا يجوز * ولانا لو عملنا بهما فالجواب لايختلف ايضا لان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده فى العبدين ولم يكن منعقدا فلا ينعقد بالشك * وكذا الجواب فى الوجه الثالث ايضا لان العمل بشبه النسخ فيه يوجب لزوم العقد فى الذى لاخيار فيه وكون الجهالة فى الثمن طارية غير مانعة كما اختاره القاضى الامام رحمه الله وشبه الاستثناء يوجب الفساد فلا يثبت الجواز بالشك ايضا * واما الوجه الرابع فشبه الاستثناء يوجب الجواز ايضا لانه استثناء معلوم كما ان شبه النسخ يوجب ذلك فكان فى القول بالجواز فيه عمل بالشبهين ايضا * ثم حاصل ما ذكر فى الكتاب انه شبّه او لاخيار الشرط

فاما اذا اجمل الثمن ولم يعين الذى فيه الخيار او عين احدهما ولم يعين الاخر لم يجر البيع لان الخيار لا يمنع الدخول فى الايجاب ويمنع الدخول فى الحكم فصار فى السبب نظير دليل النسخ وفى الحكم نظير الاستثناء

بدليل الخصوص ثم ذكر على سبيل الاستيناف مسئلة الزيادات مع اوجهها الاربعة توضيحا ثم اقام الدليل على مجموع ماذكر فبين وجه التشبيه بذكر تحقق الشبهين فى خيار الشرط ثم بنى الاوجه الاربعة على الشبهين فقوله فقيل لابد من كذا بيان تفرع الاوجه الثلاثة على شبه الاستثناء وقوله واذا وجد التعين فى آخر الباب بيان تفرع الوجه الرابع على شبه النسخ قوله (فقيل لابد) من كذا بمنزلة الحر والعبد تقديره لابد من اعلام الثمن والمبيع للجواز فاذا لم يوجد اعلام الثمن والمبيع اولم يوجد واحد منهما لم يجز البيع كما لايجوز بيع الحر والعبد الذى هو من اشباه الاستثناء عند عدم الاعلام بالاتفاق فيكون الحاق الاوجه الثلاثة بالحر والعبد فى عدم الجواز فيناسب الدليل المدلول * او تقديره فقيل لابد من الاعلام للجواز كما لابد منه لجواز بيع الحر والعبد عندهما فاذا لم يوجد الاعلام لم يثبت الجواز والله اعلم

مم
م

فقيل لابد من اعلام الثمن والمبيع لجواز البيع بمنزلة الحر والعبد واذا وجد التعيين واعلام الحصة صح البيع ولم يعتبر الذى شرط فيه الخيار شرطا فاسدا فى الاخر بخلاف الحر والعبد وماشاكل ذلك فى قول ابى حنيفة رحمه الله انه يعتبر شرطا فاسدا فى الاخر لامحالة فيفسد به البيع والله اعلم

فهرست الجلد الثانى من كشف البزدوى من المطالب النفيسة

صحيفه

٢ جمع القلة والكثرة
٣ الفرق بين الجمع واسم الجنس
٤ اسم الجمع واسم الجنس
٥ معنى الطائفة والجماعة
٨ كلمة من تحتمل الخصوص وكلمة كل من الاسماء اللازمة الاضافة
٩ كلمة الجمع وبيان معنى التبديل وهو تغيير الصفت
١٢ النكرة فى النفى تعم وفى الاثبات تخص العام معنى قسمان
٢٠ افادة النكرة المنفية العموم
٢١ تفصيل كلمة اى
٢٤ النكرة المفردة
٢٨ ادنى الجمع اثنان او ثلثة
٣٢ معنى فقد صغت قلوبكما
٣٣ ﴿حكم المشترك والمؤول﴾
٣٤ الظاهر والنص والمفسر والمحكم
٣٦ بيان حكم النباش والطرار
٤٥ هل يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز
٥٩ طريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشيئين
٥٩ المراد من الاستعارة عند الفقهاء مطلق المجاز
٦٠ لابد فى الاستعارة من المستعار عنه والمستعار لهو المستعير والمستعار والاستعار وما يقع به الاستعارة
٦٠ تعداد انواع المجاز المرسل
٧٦ المجاز خلف عن الحقيقة فى حق التكلم عند الحنفية وعندهما بالعكس
٨٤ القرء حقيقة فى الحيض ومجاز فى الطهر
٨٥ النكاح فى الوطئ حقيقة وفى العقد مجاز
٨٨ التوكيل بالخصومة يتناول الاقرار والانكار
٩٠ مايترك به الحقيقة خمسة انواع
١٠٢ حديث انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطاء
١٠٩ ﴿حروف العطف﴾

صحيفه

١٢٢ سقوط واو يمح ويدع
١٢٣ الواو الحالية
١٢٩ الفاء العاطفة
١٣١ ثم العاطفة
١٣٥ بل العاطفة
١٣٩ لكن العاطفة
١٤٣ او العاطفة
١٥٢ انواع الجزاء ينقسم على انواع الجناية
١٥٤ كلمة او اذا استعملت صارت بمعنى العموم نحو ولاتطع آثما او كفورا
مجئ كلمة او بمعنى حتى اوالا ان
١٦٠ كلمة حتى العاطفة
١٦٧ ﴿حروف الجر الباء للالصاق﴾
١٧٠ اختلاف الائمة فى قدر المسح على الرأس
١٧٣ كلمة على
١٧٧ كلمة الى
١٨١ كلمة فى
١٨٣ ﴿حروف القسم﴾
١٨٧ معنى ايم الله ولعمر الله
١٨٨ ومن حروف المعانى اسماء الظروف وهى مع وبعد وقبل وعند
١٩٠ ومن حروف المعانى حروف الاستثناء كالا وغير
١٩٢ ومن حروف المعانى حروف الشرط
٢٠٠ كلمة كيف
٢٠٢ كلمة كم
٢٠٣ ﴿باب التصريح والكناية﴾
٢٠٦ معنى اعتدى واستبرئى
٢١٠ ﴿باب وجوه الوقوف على احكام النظم اربعة الوقوف بعبارته واشارته ودلالته واقتضائه﴾
٢١١ بنى مسائل كثيرة على ثبوت حق التملك للاب
٢١٢ بيان من يلزم عليه النفقة
٢٢٢ بيان سبب مشروعية الصوم فى النهار
٢٢٣ الجناية بالجماع والاكل والشرب
٢٣٠ بعض مايتعلق بالزنا واللواطة
٢٣١ اى قتل يوجب الحد

صحيفه

٢٣١ حقوق الله ثلثة اقسام عبادات محضة وعقوبات محضة وكفارة
٢٣٧ لاعموم للمقتضى عندنا خلافا للشافعية
٢٤٣ الفرق بين المقتضى والمحذوف
٢٤٥ قوله عليه السلام الاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطاء والنسيان من قبيل المحذوف لا المقتضى
٢٤٧ المحذوف عند القاضى الامام ابى زيد من قبيل المحذوف والمقتضى امر شرعى ضرورى
٢٥٢ الثابت بدلالة النص لا يحتمل الخصوص كما ان المقتضى لا يحتمل التخصيص واما الثابت باشارة النص فيصلح ان يكون عاما
٢٥٣ ﴿مفهوم الموافقة والمخالفة﴾
٢٥٣ مفهوم اللقب
٢٥٦ مفهوم الصفة
٢٦١ ومن الوجوه الفاسدة القرآن فى النظم يوجب القران فى الحكم
٢٦٦ ومن ذلك اختصاص العام بسببه
٢٦٦ وما يختص بالسبب على اربعة اوجه
٢٦٦ اجمع الصحابة والتابعون على اجراء النصوص الواردة باسباب على عمومها وامثلة ذلك
٢٧١ ومن الوجوه الفاسدة ان الشافعى جعل التعليق بالشرط موجب العدم
٢٧٢ بحث طول الحرة
٢٨٦ تعريف المطلق والمقيد
٢٨٦ حمل المطلق على المقيد فى حادثة واحدة عند الشافعى
٢٨٨ مايتعلق بالكفارات واعداد الركعات ووظائف الطهارات
٢٨٩ وعندنا لايحمل مطلق على مقيد ابدا
٢٩٥ مايتعلق بصدقة الفطر
٢٩٧ كفارة اليمين غير متتابع عند الشافعى بخلاف الظهار والقتل
٢٩٨ ﴿باب العزيمة والرخصة﴾
٣٠٠ اولوا العزم من الرسل ستة

صحيفه

٣٠٠ العزيمة اربعة اقسام فريضة وواجب وسنة ونفل وتعريف الفرض والواجب
٣٠٢ معنى السنة والنفل والفرض
٣٠٣ حكم الفرض والواجب
٣٠٤ لاصلوة الابفاتحة الكتاب
٣٠٥ السعى فى الحج والعمرة واجب عندنا وركن عند الشافعى وتأخير المغرب الى العشاء بالمزدلفة ليلة النحر
٣٠٧ الحطيم من البيت والطواف من ورائه
٣٠٨ حكم السنة
٣٠٩ اطلاق السنة على قول الصحابى
٣١٠ السنة نوعان سنة الهدى وسنة الزوائد وما يتعلق بالاذان والاقامة
٣١١ تعريف النفل وحكمه
٣١٥ حكم المكره على كلمة الكفر
٣١٦ قصة مسليمة الكذاب
٣١٧ الامر بالمعروف اذا خاف القتل ومبارزة الغازى والمكره على اتلاف مال الغير
٣١٩ الصوم والافطار فى السفر
٣٢٠ العزيمة عندنا اولى من الرخصة وعند الشافعى بالعكس
٣٢٢ المكره على شرب الخمر واكل الميتة او المضطر اليهما
٣٢٤ قصر الصلوة فى السفر رخصة
٣٢٨ ﴿باب حكم الامر والنهى فى اضدادهما اى الامر بالشئ هل هو نهى عن ضده﴾
٣٣٧ من سجد على شئ نجس لاتفسد صلوته عند ابى يوسف رحمه الله
٣٣٩ ﴿باب بيان اسباب الشرايع﴾
٣٣٩ اختلاف الائمة فيمن ترك القراءة فى بعض الركعات
٣٤٠ بيان سبب وجوب الاداء ونفس الوجوب ووجوب الاداء
٣٤٢ نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب
٣٤٣ انما يعرف السبب باضافة الحكم اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وحد الشرب وكفارة القتل

صحيفه	
٣٤٥	بيان سبب وجوب الايمان
٣٤٧	الفرق بين العلة والسبب
٣٤٧	الوقت سبب لوجوب الصلوة
٣٤٨	سبب وجوب الزكاة النصاب
٣٤٩	سبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان
٣٥٠	سبب وجوب صدقة الفطر رأس يمونه
٣٥٢	سبب وجوب الحج البيت
٣٥٣	سبب وجوب العشر الارض النامية
٣٥٤	سبب وجوب الخراج الارض النامية
٣٥٥	سبب وجوب الطهارة فى الصلوة
٣٥٦	اسباب الحدود والعقوبات مانسب اليه من قتل وزنا وسرقة
٣٥٦	سبب الكفارات مانسب اليه من الفطر وقتل الخاطئ
٣٥٨	سبب المعاملات تعلق البقاء المقدور بتعاطيها وعند المتقدمين سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى
٣٥٩	سبب وجوب الايمان والصلوة والزكاة والحج
٣٥٩	باب بيان اقسام السنة
٣٦٠	باب المتواتر
٣٦٣	القول بان المتواتر يوجب علم طمانينة لايقين قول باطل يؤدى الى الكفر

صحيفه	
٣٦٣	بيان ترجمة حال زرادشت اللعين
٣٦٧	منكر المتواتر ومخالفه كافر
٣٦٨	الخبر المشهور
٣٧٠	خبر الواحد
٣٧١	الدليل على ان خبر الواحد يوجب العمل
٣٧٣	بيان من بعثه الرسول صلى الله عليه وسلم الى الاطراف من الاصحاب رضى الله عنهم
٣٧٥	الخبر الواحد يفيد علم طمانينة
٣٧٧	الراوى الذى جعل خبره حجة ضربان معروف ومجهول
٣٧٨	اما المعروف
٣٨٤	اما المجهول
٣٨٨	المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم طمانينة وخبر الواحد علم غالب الرأى والمستنكر منه يفيد الظن والظن لايفيد من الحق شيئا
٣٩٢	﴿ باب بيان شرائط الراوى وهى اربعة العقل والضبط والاسلام والعدالة ﴾
٣٩٤	تعريف العقل
٣٩٦	اما الضبط
٣٩٩	اما العدالة

تمت

الجلد الثانى من كشف الاسرار لعبد العزيز البخارى على اصول الامام فخر الاسلام ابى الحسن على بن محمد بن حسين البزدوى تغمدهما الله بغفرانه

طبع فى مطبعة الشركة الصحافية العثمانية صانها الله تعالى عن الآفة والبلية

الجد الثاني من كشف البزدوي

بسم الله الرحمن الرحيم

باب الفاظ العموم

قدم فى اول الكتاب ان العام ماينتظم جمعا من المسميات لفظا او معنى و لما كان الانتظام بطريقين كانت الالفاظ الدالة على العموم قسمين ضرورة قسم يدل عليه بمعناه دون صيغته و قسم يدل عليه بصيغته و معناه و المراد ان يكون هذا اللفظ موضوعا لمطلق الجمع من غير تعرض لعدد معلوم بل يتناول الثلاثة فصاعدا و له صيغة تثنية و فرد من لفظه كرجال او من غير لفظه كنساء و لهذا جمعهما الشيخ فى ايراد النظائر * ثم الجمع على قسمين جمع قلة و هو مايدل على العشرة فما دونها الى الثلاثة و امثلته افعال و افعل و افعلة و فعلة كاثواب و افلس و اجربة و غلمة و قيل جمع السلامة بالواو و النون و الالف و التاء للتقليل ايضا * و قال بعض الاصوليين هو بعيد لاسيما فيما ليس فيه جمع مبنى للتكثير * و جمع كثرة و هو ماسواها من الجموع * ثم عامة الاصوليين على ان جمع القلة اذا كان منكرا ليس بعام لكونه ظاهرا فى العشرة فما دونها و انما اختلفوا فى جمع الكثرة اذا كان منكرا فكان الشيخ رحمه الله بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العامة و اختار ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثرة الا انه ان ثبت فى اللغة جمع القلة يكون العموم فى موضوعه و هو الثلاثة فصاعدا الى العشرة و فى غيره يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم عند المصنف الاستغراق على ماعرف قوله (مثل الرجال و النساء) اللام فى هذه النظائر لتحسين الكلام كما فى قوله * و لقد امر على اللئيم يسبنى * و المراد منها الجموع المنكرة لا المعرفة باللام و الاضافة فان

(الكلام)

﴿باب الفاظ العموم﴾ الفاظ العموم قسمان عام بصيغته و معناه و عام بمعناه دون صيغته اما العام بصيغته و معناه فهو صيغة كل جمع مثل الرجال و النساء و المسلمين و المسلمات و المشركين و المشركات و ما اشبه ذلك

الكلام فى الجمع المعرف يأتى بعده و لهذا ذكرت هذه النظائر فى التقويم و الميزان و اصول الفقه لابى اليسر بلفظ التنكير فقيل كقولنا رجال و نساء و مسلمون و مسلمات قوله (اما صيغته فموضوعة للجمع) اى صيغة هذا العام الذى نحن بصدده فموضوعة للجمع لان واضع اللغة ما وضع هذه الالفاظ اعنى الفاظ الجموع الا لاعداد مجتمعة الا ترى انه يقال للواحد رجل و للاثنين رجلان و للثلاثة و الالف رجال * و اما معناه فلا اشكال فيه لانه يدل على اعداد مجتمعة * قال شمس الائمة و هو عام بمعناه لانه شامل لكل ماتناوله عند الاطلاق قوله (و ذلك شامل) اى العام بصيغته و معناه شامل لجميع ماينطلق عليه هذا الاسم عند الاطلاق ان امكن العمل به و الا فينطلق على الثلاثة لان الثلاثة اقل ماينطلق هذا اللفظ عليه فصار اولى من غيره بعد انتفاء الكل لانه ثابت بيقين و فيما زاد عليه شك و احتمال * و حاصله ان الجمع المنكر عام عندنا اى متناول للكل عند عدم المانع و عند وجوده محمول على اخص الخصوص و عند بعض من شرط الاستغراق فى العموم ليس بعام بل يحمل على اخص الخصوص و ان امكن العمل بالعموم لان رجالا فى الجموع كرجل فى الوحدان فكما ان رجلا حقيقة فى كل فرد على سبيل البدل كذلك رجال حقيقة لكل جمع على البدل و لهذا يصح نعته باى عدد شاء فيكون حقيقة فى القدر المشترك بين الجموع و هو مطلق الجمعية * و لنا ان اطلاقه يصح على الكل بطريق الحقيقة و على مادونه ايضا باعتبار معنى الجمعية و الحمل على مادونه ادخال له فى حيز الاجمال اذ ليس من اقسام الجموع مايمكن حمله عليه لاستواء الكل فى معنى الجمعية فلم يبق الا ان يحمل على الثلاثة للتيقن او على الكل و الكلمة موضوعة للشمول و العموم فيكون حملها على الكل اقرب الى تحقيق العموم و اعم فائدة فكان اولى قوله (و لهذا قلنا) اى و لانه ينطلق على الاقل و هو الثلاثة عند تعذر العمل بالكل قلنا اذا قال ان اشتريت عبيدا فكذا انه يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا * و لا يقال ان قوله لما قلنا وقع مكررا من حيث المعنى لان قوله و لهذا قلنا تعليل لهذا الحكم المذكور فلا يصح تعليله بعد ذلك * لان مثل هذا فى كلام المتقدمين كثير و قد ذكرنا ان اهتمامهم كان فى تصحيح المقاصد و هى المعانى فلذلك لم يتعمقوا فى الالفاظ قوله (و الكلمة) اى هذه الكلمة التى ذكرناها و هى صيغة الجمع * عامة اى شاملة لكل قسم من اقسام الجموع الذى يتناول هذه الكلمة اياه و انما ذكر هذا ليشير به الى انه كما يتناول الكل و الثلاثة يتناول مابينهما ايضا بخلاف اسم الجنس فانه يتناول الاعلى و الادنى و لا يتناول مابينهما * و الفرق ان اسم الجنس انما يتناول باعتبار معنى الفردية لانه اسم فرد و هو موجود فى الادنى و الاعلى تحقيقا و تقديرا دون مابينهما و هذا اللفظ انما يتناول باعتبار معنى الجمعية و هو موجود فى الاعلى و الادنى و فيما بينهما من اقسام الجموع* قال صدر الاسلام ابو اليسر اذا حلف لا يتزوج نساء فتزوج ثنتين لا يحنث فى يمينه و لو تزوج ثلاثا يحنث لان الثلاثة متيقن فينصرف اليمين اليه و لو نوى اكثر من الثلاث صحت نيته حتى لو تزوج ثلاثا لا يحنث فى يمينه لان هذه اللفظة يتناول مازاد على الثلاث كما يتناول الثلاث الا

اما صيغته فموضوعة للجمع و اما معناه فكذلك و ذلك شامل لكل ماينطلق عليه و ادنى الجمع ثلثة ذكر ذلك محمد صرح به فى كتاب السير فى الانفال و فى غيرها فصار هذا الاسم عاما متناولا لجميع ماينطلق عليه غير ان الثلاثة اقل مايتناوله فصار اولى و لهذا قلنا فى رجل قال ان اشتريت عبيدا فهو كذا و ان تزوجت نساء ان ذلك يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا و الكلمة عامة لكل قسم يتناوله و قد يصير هذا النوع مجازا عن الجنس اذا دخله لام المعرفة

لان لام المعرفة للعهد ولا عهد فى اقسام الجموع فجعل للجنس ليستقيم تعريفه وفيه معنى الجمع ايضا لان كل جنس يتضمن الجمع فكان فيه عمل بالوصفين ولو عمل على حقيقته بطل حكم اللام اصلا فصار الجنس اولى قال الله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقال اصحابنا فيمن قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فامرأته طالق ان ذلك يقع على الواحد فصاعدا لما قلنا انه صار عبارة عن الجنس فسقطت حقيقة الجمع واسم الجنس يقع على الواحد على انه كل الجنس الاترى انه لولا غيره لكان كلا فان آدم صلوات الله عليه كان كل الجنس للرجال وحوآء رضى الله عنها وحدها كانت كل الجنس للنساء فلا يسقط هذه الحقيقة بالمزاحمة فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع فكما كان اسم الجمع واقعا على الثلاثة فصاعدا كان اسم الجنس واقعا على الواحد فصاعدا وكان كمن حلف لا يشرب الماء انه يقع على القليل على احتمال الكل * واما العام بمعناه دون صيغته فانواع (الامر)

ان مطلقه كان ينصرف الى الثلاث لانه اقل فاذا نوى الاكثر فقد نوى محتمل كلامه فصحت نيته (قوله لان لام المعرفة للعهد) اى لام التعريف للمعهود مثل ان يقول الرجل رأيت رجلا ثم كلمت الرجل اى ذلك الرجل بعينه * ولا عهد اى لا معهود فى اقسام الجموع ليمكن تعريفه باللام حتى لو كان معهود يمكن صرفه اليه يصرف اليه كمن قال لاخر انك تريدان تتزوج هذه النسوة الاربع فقال والله لا اتزوج النساء ينصرف كلامه اليهن خاصة كذا ذكر صدر الاسلام * فجعل اى هذا الاسم للجنس ليمكن تعريفه باللام اذ الجنس معهود فى الذهن * وفيه معنى الجمع اى فى جعله للجنس رعاية معنى الجمع ايضا لان الجنس يتضمن الجمع اما فى الخارج او فى الوهم اذ هو من الكليات والكلى ما لا يمنع مفهومه عن الشركة ولذلك جعلوا الشمس جنسا والقمر كذلك وجمعوهما على شموس واقمار واذا كان كذلك كان فى جعله جنسا عمل بالوصفين اى بالمعنيين وهما الجمعية والتعريف * ولو حمل هذا اللفظ على حقيقته بعد دخول اللام فيه * لبطل حكم اللام وهو التعريف اصلا اى بالكلية لما ذكر * فصار الجنس اى حمله على الجنس وجعله مجازا فيه اولى من ابقائه على حقيقته * ان ذلك اى قوله النساء والعبيد يقع على الواحد فصاعدا حتى اذا اشترى عبدا واحدا او تزوج امرأة واحدة حنث ولا يتوقف الحنث على شراء ثلاثة من العبيد او تزوج ثلاث من النساء كما توقف فيما اذا كان منكرا * ومعنى قوله فصاعدا انه يحنث بشراء عبدين وثلاثة واربعة والف ايضا كما يحنث فى المنكر بشراء اربعة وخمسة وعشرة والف ايضا لكنه اذا نوى شراء عبدين او اكثر حتى لا يحنث بما دون ذلك لا يعمل نيته بخلاف المسئلة الاولى فانه يصح فيها نية ما فوق الثلاثة كما بينا قوله (واسم الجنس يقع على الواحد) جواب عن سؤال وهو ان يقال لما صار عبارة عن الجنس وكان اللام لتعريفه ينبغى ان لا يحنث بالمرأة الواحدة ولا بالعبد الواحد لانهما ليسا بجنسين تامين لان الجنس التام كل نساء العالم وكل عبيد الدنيا * فاجاب وقال الواحد يصلح جنسا كاملا كالكل لان افراد الجنس لو عدمت ولم تبق الا هذه الواحدة كانت كلا وكان الاسم لها حقيقة الاترى ان حوآء كانت جنسا كاملا وآدم عليه السلام كان جنسا كاملا وكان اسم الانس له حقيقة وانما لم يبق الكمال بانضمام امثالها اليها لا لنقصان فى نفسها فثبت ان البعض من الجنس صالح فى ذاته لهذا الاسم حقيقة وانما صار بعضا بمزاحمة امثاله لا لنقصان فى نفسه واذا كان كذلك ساوى البعض الكل فى الدخول تحت الاسم فيتأدى به حكم الكل الا بدليل يرجح حقيقة الكل على الادنى كذا فى شرح التقويم قوله (فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع) لما ذكر من الدليل الا ان بينهما فرقا وهو ان اسم الجمع انما يقع على الثلاثة اذا تعذر العمل بالكل وعند عدم التعذر يقع على الكل فاما اسم الجنس فيقع على الواحد وان لم يتعذر العمل بالكل وانما ينصرف الى الكل بدليل لان اسم الجنس اسم فرد والواحد فرد حقيقة وحكما والكل فرد حكما فكان الاول اولى بالاعتبار واسم الجمع موضوع لمعنى الجمعية والكل فى هذا المعنى اكمل من الثلاثة فكان اولى وقد بينا لام التعريف فى باب موجب

الامر فى معنى العموم والتكرار وسنبينه بعد ايضا ان شاء الله تعالى قوله (ماهو فرد وضع للجمع) اى لفظه فرد من حيث انه يثنى ويجمع فيقال رهط ورهطان وارهط وارهاط وقوم وقومان واقوام ولكنه وضع للجمع مثل الاول * والرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة كذا فى الصحاح * والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة لانهم القوام على النساء قال زهير (شعر) وما ادرى ولست اخال ادرى * اقوم آل حصن ام نساء * وهو فى الاصل جمع قائم كصائم وصوم وزائر وزور * او هو تسمية بالمصدر كذا فى المطلع وغيره فبالنظر الى الاصل كان من القسم الاول وبالنظر الى الاستعمال وجمعه على اقوام كان من هذا القبيل * وجمع الشيخ بين جمع القلة وهو الرهط وبين جمع الكثرة وهو القوم كما جمع فى القسم الاول قوله (مثل الطائفة والجماعة) انما اوردهما بعد ما ذكر نظائر هذا القسم دفعا لوهم من توهم انهما عامان صيغة ومعنى اذ التاء علامة الجمع كالواو فى مسلمون فبين انهما من هذا القسم لا من الاول لان كل واحد منهما يثنى ويجمع يقال طائفة وطائفتان وطوائف وجماعة وجماعتان وجماعات * كان اسما للثلاثة فصاعدا مثل العام صيغة ومعنى قوله (الا الطائفة) اتفقوا ان الطائفة هى النفر اليسير * ثم قال الحسن هى اسم للعشرة * وقال الزهرى للثلاثة * وقال عطاء للاثنين * وقال ابن عباس ومحمد بن كعب هى اسم للواحد وهو قول اكثر اهل العلم لانه لبعض الشئ يقال طائفة من الليل وطائفة من المال وطائفة من الناس واقل الابعاض فى الاناسى واحد * ولانها نعت من طاف يطوف واقل من يطوف واحد الا انها صارت للجنس بعلامة الجماعة وهى التاء فانها علامة التأنيث وانما تدخل فى الاسم للتأنيث او لشبه التأنيث والمراد بشبه التأنيث ان يكون فرعا لغيره ولم تدخل التاء فى الطائفة للتأنيث بلا شبهة فيكون داخلة لشبه التأنيث وهو معنى الجمعية اذ الجمع فرع على الواحد كما دخلت فى نحو عصبة وزمرة واذا صارت جنسا بعلامة الجماعة كانت بمنزلة اسم الجنس الداخل عليه لام التعريف فيتناول الواحد فصاعدا * او يقال ولما كانت نعت فرد فى اصلها وانضمت اليها علامة الجماعة يراعى فيها المعنيان كما يراعى فى صيغة الجمع اذا اتصل بها دليل الفردية كما قلنا فى قوله لا اتزوج النساء * وذكر فى الكشاف الطائفة الفرقة التى يمكن ان يكون حلقة واقلها ثلاثة او اربعة وهى صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشئ * وعن ابن عباس فى تفسيرها اربعة الى اربعين رجلا * وفى الصحاح الطائفة من الشئ قطعة منه وقوله تعالى * وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين * قال ابن عباس الواحد فما فوقه قوله (ومن ذلك) اى ومن العام بمعناه دون صيغته كلمة من * وهى مختصة باولى العقول وتستعمل فى الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمونث حتى او قال ومن دخل من مماليكى الدار فهو حر يتناول العبيد والاماء * ولفظها مذكر موحد ويحمل على اللفظ كثيرا وقد يحمل على المعنى ايضا وهى تستعمل فى الاستفهام والشرط والخبر * وتعم فى الاولين لا محالة تقول فى الاستفهام من فى هذه الدار او فى

منها ما هو فرد وضع للجمع مثل الرهط والقوم ونحو ذلك مثل الطائفة والجماعة فصيغة رهط وقوم مثل زيد وعمرو ومعناهما الجمع ولما كان فردا بصيغته جمعا بمعناه كان اسما للثلاثة فصاعدا الا الطائفة فانها اسم للواحد فصاعدا كذلك قال ابن عباس رضى الله عنه فى قول الله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة انه يقع على الواحد فصاعدا لانه نعت فرد صار جنسا بعلامة الجماعة ومن ذلك كلمة من وهى يحتمل الخصوص والعموم

هذه القرية فقال زيد و بكر و خالد و يعد من فيها الى ان يؤتى على اخرهم و يقول فى الشرط من زارنى فله درهم فكل من زاره استحق العطاء * واما فى الخبر فقد تكون عامة وقد تكون خاصة قال الله تعالى و من الشياطين من يغوصون له وتقول زارنى من اشتقت اليه و زرت من اكرمنى و تريد واحدا بعينه وهو معنى قوله وهى تحتمل العموم اى فى الشرط و الاستفهام وبعض محال الخبر * والخصوص اى فى بعض مواضع الخبر لكنها فى الشرط و الاستفهام تعم عموم الانفراد و فى الخبر تعم عموم الاشتمال حتى لو قال من زارنى فاعطه درهما يستحق كل من زاره العطية ولو قال اعط من فى هذه الدار درهما استحق الكل درهما و انما يتعمم عموم الانفراد فى الشرط لان الحكم فى الشرط يتعلق بكل واحد من آحاد الجنس لان بالناس حاجة الى تعليق الحكم بكل واحد و لو قالوا ان فعل فلان فله كذا وان فعل فلان فله كذا حتى احصوا الكل لطال الكلام ولوقعوا فى الحرج وربما لا يمكنهم ذلك فاقيم كلمة من مقام ذلك فيتناول كل واحد منهم بانفراده * وكذلك فى الاستفهام اذا قيل ازيد فى الدار ام عمرو ام محمد ام احمد يطول الامر فاقيم كلمة من مقام ذلك فتعم عموم الانفراد قوله (قال الله تعالى و منهم من يستمعون اليك) نظير العموم و قوله عز اسمه * ومنهم من ينظر اليك * نظير الخصوص وهو بظاهره يصلح نظيرا للخصوص لافراد صلته وهى ينظر الا ان اهل التفسير قالوا المراد منه العموم ايضا كما فى الاول لكن افرد صلته فى الثانى وجمع فى الاول نظرا الى اللفظ و المعنى كما فى قوله تعالى *بلى من اسلم وجهه لله و هو محسن فله اجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون* وقالوا معناهما و منهم ناس يستمعون اليك اذا قرأت القرآن و علمت الشرائع ولكن لا يعون و لا يقبلون و منهم ناس ينظرون اليك و يعاينون ادلة الصدق واعلام النبوة ولكنهم لا يصدقون قوله (واصلها العموم) اى تستعمل فى العموم اكثر مما يستعمل فى الخصوص لان موضوعها الاصلى العموم قوله (من شئت من عبيدى) اذا قال من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه قال ابو حنيفة رحمه الله له ان يعتقهم الا واحدا منهم فان اعتقهم واحدا بعد واحد عتقوا الا الاخر وان اعتقهم جملة عتقوا الا واحدا منهم والخيار فيه الى المولى وقال ابو يوسف و محمد رحمهما الله له ان يعتقهم جميعا * وجه قولهما ان كلمة من عامة للذى يعقل وحرف من كما يكون للتبعيض يكون للجملة قال الله تعالى * يغفر لكم من ذنوبكم ما اتخذ الله من ولد * ويكون لتمييز الجنس اى للبيان يقال سيف من حديد و خاتم من فضة وقال تعالى *فاجتنبوا الرجس من الاوثان* وههنا المراد بحرف من تمييز عبيده من غيرهم لانه لو قال من شئت ولم يقل من عبيدى كان كلاما مختلا فقال من عبيدى ليميز مماليكه عن مماليك غيره فى ايجاب العتق فيتناولهم جميعا كما فى قوله من شاء من عبيدى عتقه فهو حر وصار كما اذا خالع امرأته على ما فى يدها من الدراهم كان الخلع واقعا على جميع ما فى يدها من الدراهم ولم يعمل من فى التبعيض لما عملت فى التمييز بين الدراهم والدنانير * وقد يكون المشية مضافة الى خاص و المراد التعميم قال تعالى * فأذن لمن شئت منهم * ترجى من تشاء منهن * والمراد الجميع و الرجل تقول لغيره خذ من مالى

قال الله تعالى و منهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك واصلها العموم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابى سفيان فهو آمن وقال اصحابنا رحمهم الله فيمن قال لعبده من شاء من عبيدى العتق فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا فاما اذا قال من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فقال ابو يوسف و محمد رحمهما الله للمأمور ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة و كلمة من لتميز عبيده من غيرهم مثل قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقال ابو حنيفة رضى الله عنه يعتقهم الا واحدا منهم لان المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض فصار الامر متناولا بعضا عاما واذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وهذا حقيقة التبعيض وكذلك قوله من شاء من عبيدى عتقه فهو حر

ماشئت * كل من طعامى ماشئت ويوجب اباحة الكل فهذا كذلك * وجه قول ابى حنيفة رحمه الله ان المتكلم جمع بين كلمة العموم والتبعيض فوجب العمل بحقيقتهما اذا الكلام محمول على حقيقته ما امكن لكن العموم هو الاصل لانه اضاف الفعل اليه فوجب القول بالعموم الا بقدر ما يقع به العمل بالتبعيض وذلك ان تنقص عن الكل واحدا ليصير عاما يتناوله الا كثر ويثبت العمل بالتبعيض لان التسعة من العشرة بعضها وقد ادخلت كلمة التبعيض فى العبيد دون غيره فوجب ان تعمل فى التبعيض فيه لا فى غيره * فصار حقيقة ذلك ماقاله ابو حنيفة رحمه الله وهو معنى قول الشيخ وهذا حقيقة التبعيض * وانما حملت على التميز والبيان فى قوله من شاء من عبيدى لانه لما اكد العموم باضافة المشية الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض فحملت على التميز وههنا اضيفت الى خاص وهو المخاطب فلا يدل على تأكد العموم فلا يترك التبعيض * وكذلك فى قوله تعالى *فاجتنبوا الرجس من الاوثان* قد قام دليل العموم وهو ان الرجس واجب الاجتناب عقلا فلا يمكن الحمل على التبعيض * وقد اقترن بقوله تعالى * فأذن لمن شئت منهم *و قوله عز اسمه *ترجى من تشاء منهن *دليل العموم ايضا وهو قوله تعالى و استغفر لهم الله * و قوله جل ذكره *ذلك ادنى ان تقر اعينهن * وكذلك ترك التبعيض فى قوله خذ من مالى ماشئت وكل من طعامى ماشئت بدلالة الحال لان من جاد بطعامه او ماله لم يظن به ان يضن باللقمة او الدرهم وليس كذلك العتاق لانه قد يسمح ببعضه ويضن ببعضه فلذلك وجب القول بالامرين كذا فى جامعى شمس الائمة والمصنف قوله (يتناول البعض) اى كلمة من فى هذه المسئلة يتناول البعض ايضا لدخول حرف التبعيض فى العبيد كما فى المتنازع الا ان البعض الداخل تحت الشرط نكرة لانه لا يعلم ما دخلت تحت الشرط وقد وصفت بصفة عامة وهى المشية لان فى الصلة معنى الصفة لانها مع الموصول فى حكم اسم موصوف الا ترى ان معنى قوله عليه السلام* من دخل دار ابى سفيان فهو آمن* الشخص الداخل دار ابى سفيان آمن فتعم ضرورة عموم الصفة * وسقط بها اى بسبب هذه الصفة الخصوص اى التبعيض فاما البعض فى المتنازع فلم يوصف بصفة عامة اذا المشية فيه اسندت الى المخاطب فيبقى معنى الخصوص معتبرا فيه مع صفة العموم فيتناول بعضا عاما * ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه يفهم وجوب القطع للسراق كلهم ولو قيل اقطع من السراق من شئت لم يوجب اللفظ استيعاب الجميع بالقطع * ولا يقال ان المفعولية صفة كالفاعلية ولهذا يوصف بها فيقال عمرو مضروب كما يقال زيد ضارب وشئ معلوم كما يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية اى بالمشيئة كما ان الاولى صارت موصوفة بالفاعلية فلتتعمم بعموم هذه الصفة ايضا * لانا نقول حقيقة الصفة معنى يقوم بالموصوف وذلك المعنى الذى نسميه وصفا انما تقوم بالفاعل لا بالمفعول اذا الضرب قائم بالضارب والعلم قائم بالعالم لا بالمضروب والمعلوم وانما المفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار التأثر فلا يؤثر ذلك فى العموم * قال شمس الاسلام الاوزجندى فى جواب هذا

يتناول البعض الا انه موصوف بصفة عامة فسقط بها الخصوص

وهذه الكلمة يحتمل الخصوص لانها وضعت مبهمة فى ذوات من يعقل مثاله ماقال فى السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولافله من النفل كذا فدخل واحد فله النفل وان دخل اثنان معا فصاعدا بطل النفل لان الاول اسم للفرد السابق فلماقرنه بهذه الكلمة دل ذلك على الخصوص فتعين به احتمال الخصوص وسقط العموم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد وقسم آخر وهى كلمة كل وهى للاحاطة على سبيل الافراد قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى منفردا ليس معه غيره وهذا معنى ثبت بهذه الكلمة لغة فيما اضيفت اليه كانها صلة حتى لم تستعمل مفردة

السؤال ان الوصف للتعريف والتعريف انما يحصل بالمذكور ومعنى المفعولية ليست بمذكور ولو صار مذكورا انما يصير مذكورا بطريق الاقتضاء فلا يحصل به التعميم * على انا لانسلم انها وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها العتق فى قوله عتقه فلا يرد هذا السؤال قوله (وهذه الكلمة) لما بين عموم هذه الكلمة شرع فى بيان احتمال خصوصها فقال وهذه الكلمة اى كلمة من يحتمل الخصوص لانها وضعت مبهمة فى ذوات من يعقل فيقع لابهامها على الفرد والجمع كما ان النكرة تصلح لابهامها ان تقع على كل شخص على سبيل البدل * ومعنى الابهام فيها انها تذكر مرة للعموم واخرى للخصوص وليست للعموم فى كل الاحوال كرجال ونساء ولا للخصوص فى كل الاحوال كزيد وعمرو فصارت مبهمة كذا ذكر فى الشروح وهو ضعيف* بل معنى الابهام فيها وفى امثالها انها تقع على كل نفس وشئ لا على معين وانها لاتفهم بذواتها وانما تفهم بصلاتها الداخلة عليها فيصير مع صلتها ككلمة واحدة * وهى وضعت لذوات من يعقل لاغير عليه اجماع اهل اللغة حتى لو قيل من فى الدار فجوابه زيد او بكر او خالد ولو قيل فرس او شاة كان مخطئا فى الجواب * مثاله احتمال هذه الكلمة الخصوص * الاول اسم لفرد سابق لايشاركه غيره من جنسه وهو صريح فى هذا المعنى وكلمة من يحتمل الخصوص كما بينا وان كان اصلها العموم فلما جمعهما فى كلامه حمل المحتمل على الصريح فسقط العموم عن هذه الكلمة لتعذر العمل به فلهذا لايستحق النفل الا واحد دخل سابقا على الجماعة فاذا دخله اثنان سقط النفل لفوات الوحدة وكذا اذا دخل بعده واحد لفوات السبق قوله (وقسم آخر) اى من اقسام العام بمعناه دون صيغته كلمة كل * وكانها مأخوذة من الاكليل الذى هو محيط بجوانب الرأس فلذلك يوجب الاحاطة ولكن على سبيل الافراد كانه ليس معه غيره فاذا قال لرجلين لكما على الف درهم يجب عليه الالف لهما ولو قال لكل واحد منكما على الف درهم يلزم عليه لكل واحد منهما الف * وهى من الاسماء اللازمة الاضافة ولهذا لايدخل الا على الاسماء اذ الاضافة من خصائص الاسم فان اضيفت الى معرفة توجب احاطة الاجزاء وان اضيفت الى نكرة توجب احاطة الافراد فيصح قول الرجل كل التفاح حامض اى جميع اجزائه كذلك ولا يصح كل تفاح حامض لحلاوة بعض منه * واذا ضمنت معنى الشرط يؤتى بفعل بعد الاسم المضاف اليه كل صفة له ليصلح للشرطية اذ الاسم لايصلح لذلك لانه لابد للشرط من ان يكون مترددا وذلك فى الافعال دون الاسماء قوله (وهذا معنى) اى الاحاطة على سبيل الافراد معنى ثبت بكلمة كل فيما اضيفت هذه الكلمة اليه* يعنى اثر عمومه يظهر فى المضاف اليه فان اضيفت الى معرفة يوجب العموم فيها باحاطة اجزائها لا فى غيرها وان اضيفت الى نكرة توجب العموم فيها باحاطة افرادها لا فى غيرها فلو قال كل عبد دخل الدار فهو حر يثبت العموم فى العبيد دون الاماء ولو قال لعبده اعط كل رجل من هؤلاء درهما يوجب العموم فيهم دون غيرهم وكذا لو قال كل امرأة اتزوجها فهى طالق يوجب العموم فى المرأة لا فى التزوج حتى لو تزوج امرأة مرتين لاتطلق فى المرة الثانية *

وهى تحتمل الخصوص ايضا وهى مثل كلمة من الا انها عند العموم تخالفها فى ايجاب الافراد فاذا دخلت على النكرة اوجبت العموم مثل قول الرجل كل امرأة اتزوجها فهى طالق ولا تصحب الافعال الا بصلة فاذا وصلت اوجبت عموم الافعال مثل قول الله سبحانه وتعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها *وعلى هذا مسائل اصحابنا وبيان ماقلنا من الفرق بين كلمة كل ومن فيما قاله محمد فى السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل جماعة بطل النفل ولو قال كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا وجب لكل رجل منهم النفل كاملا على حياله لماقلنا انه يوجب الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد منهم على حياله وهو اول فى حق من تخلف من الناس وفى كلمة من وجب اعتبار جماعتهم وذلك ينافى الاولية ولو دخل العشرة فرادى فى مسئلة كل كان النفل للاول لانه هو الاول من كل

ثم لما ثبت العموم بهذا اللفظ فى المضاف اليه ولم يظهر اثر العموم فى ذاته كما فى قولك رجال ونساء وقوم ورهط كان مشابها للحرف من حيث ان كل واحد دل على معنى فى غيره ولذلك لم تنفك هذه الكلمة عن الاضافة كما ان الحرف لاينفك عن اسم او فعل يصحبه فهذا معنى قوله كانها صلة اى حرف حيث لم يستعمل مفردة اى بدون المضاف اليه او بدله فلا يقال كل جاؤا وانما يقال كل القوم جاؤا او كل جاؤا قوله (وهى تحتمل الخصوص) مثل كلمة من حتى لو قيل كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا فدخله جماعة على الولاء كان النفل للاول لا لغيره كما سيأتى بيانه * ولا تصحب الافعال اى لا تدخل عليها الا بصلة لانها لازمة الاضافة وهى من خصائص الاسماء فلا تدخل على الافعال * فاذا وصلت اى دخلتها الصلة وهى كلمة ما * اوجبت عموم الافعال لانها توجب عموم ما دخلت عليه * وكلمة ما هذه للجزاء ضمت الى كل فصارت اداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب كذا فى عين المعانى وغيره * ورأيت فى كتاب بيان حقائق حروف المعانى ان ما مع الفعل الذى بعده بمنزلة الاسم الذى يقع بعد كل وكل مضاف الى ذلك الاسم فى التقدير فاذا قلت كلما تأتنى اكرمك معناه كل اتيان يحصل منك لى اكرمك والمصدر فى مثل هذا الموقع يراد به وقت وقوع الفعل تقول اقوم ههنا مادام زيد جالسا اى دوام زيد جالسا وتريد بالدوام وقت الدوام * فاذا ثبت هذا قلنا اذا قال لامرأته كلما دخلت الدار فانت طالق معناه كل وقت تدخلين فيها فكل مضاف الى وقت الدخول والوقت ظرف فكان كل ظرفا ايضا لان حكمه حكم ما اضيف اليه ابدا والعامل فيه الفعل الذى هو الجزاء وهو اكرمك فى المثال المذكور وما هو فى معنى الفعل مثل فانت طالق فى المثال الآخر قوله (وتعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) قال العلامة امام الائمة مولانا حافظ الملة والدين اسكنه الله بحبوحة جنانه التبديل تغيير الصفة كما يقال بدلت القميص قباء وقال تعالى *يوم تبدل الارض غير الارض* اى تسوى غيطانها آكامها فلا يلزم تعذيب غير المجرم والنضيج اذا اعيد نيا لايكون غيره فكانت الغيرية المذكورة فى الآية راجعة الى الصفة لا الى الذات * وعلى هذا مسائل اصحابنا اى على ان كلمة كل توجب العموم فى النكرات وكلما توجبه فى الافعال بنيت مسائل اصحابنا فاذا قال كل امرأة اتزوجها فهى طالق فهى تعم الاعيان دون الافعال فاذا تزوج امرأة مرتين لايحنث فى المرة الثانية * ولو قال كلما تزوجت امرأة فكذا فتزوج امرأة مرتين يحنث فى كل مرة * وكذا الحكم فى قوله كل عبد اشتريه فهو حر وكلما اشتريت عبدا فعلى كذا فاشترى عبدا وباعه ثم اشتراه يحنث فى المرة الثانية فى اليمين الثانية * وفى جنس هذه المسائل كثرة قوله (وبيان ماقلنا من الفرق الى آخره) ذكر فى شرح السير الكبير لشمس الائمة ولو قال كل من يدخل منكم هذا الحصن اولا فله رأس فدخل خمسة معا فلكل واحد منهم رأس لان كلمة كل تجمع الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الانفراد فعند ذكره يجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ تناوله خاصة وكانه ليس معه غيره فيكون لكل واحد منهم رأس * ولو دخلوا

وجه وهى تحتمل (كشف) الخصوص فسقط (٢) عنها الاحاطة وصارت (ثانى) للخصوص وقسم اخر كلمة الجميع

متواترين كان للاول النفل خاصة لان كل الداخل اولا هو فان من دخل بعده ليس باول حين سبقه غيره بالدخول وفى الفصل الاول لم يسبق كل واحد منهم غيره بالدخول وعلى اعتبار افراد كل واحد منهم كما هو موجب كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل * وهذا بخلاف قوله من دخل منكم اولا فله كذا فان هناك اذا دخل الخمسة معا لم يكن لهم شئ لان كلمة من توجب عموم الجنس ولا توجب افراد كل واحد من الداخلين كانه ليس معه غيره وعلى اعتباره معنى العموم ليس فيهم اول فاما كلمة كل فتوجب تناول كل واحد على الانفراد كانه ليس معه غيره ثم كلمة كل قد توجب العموم ايضا ولكن لو حملناها على معنى العموم لم تبق لها فائدة لان ذلك ثابت بقوله من دخل ولا بد من ان تكون لها زيادة فائدة وليس ذلك الاما قلنا وهو انها توجب الاحاطة فى كل داخل لم يسبقه غيره على ان يتناول كل واحد منهم على الانفراد * والحيال الحذاء يقال قعد حياله وبحياله اى بازائه واصله الواو فمعنى قوله وجب لكل رجل النفل كاملا على حياله وجب النفل لكل واحد بمقابلته وقوله فاعتبر واحد منهم على حياله اى بانفراده لان من قعد بازاء اخر متفرد فى نفسه غير تابع له فاستعير للانفراد قوله (وهى عامة مثل) كلمة كل من حيث انها توجب الاحاطة كهى الا انها توجب الاحاطة على وجه الاجتماع وتلك توجبها على وجه الانفراد * فصارت بهذا المعنى وهو انها توجب الاحاطة على سبيل الاجتماع مخالفة للقسمين الاولين يعنى كلمة من وكلمة كل وذلك لان كلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الافراد كما بينا وكلمة من توجب الاجتماع والعموم ولا توجب الاحاطة قصدا وكلمة الجميع تخالفهما لانها توجب الاحاطة بصفة الاجتماع قصدا * ولذلك اى ولكونها موجبة للاحاطة مثل كلمة كل صارت مؤكدة لكلمة كل فيقال جاءنى القوم كلهم اجمعون * وبيان ذلك اى انها توجب الاجتماع ماذا قال الامام جميع من دخل هذا الحصن اولا فله رأس فدخله عشرة معا فالنفل الواحد بينهم بالسوية لان ما الحق بكلمة من ههنا يدل على الاجتماع دون الافراد فيصير باعتباره جميع الداخلين كشخص واحد فى انهم اول فلهم رأس واحد وكلمة كل تقتضى الاحاطة على سبيل الافراد فيجعل باعتبارها كان كل واحد من الداخلين تناوله الايجاب خاصة كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله فى شرح السير الكبير قوله (لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل) من حيث ان كل واحد منهما يوجب الاحاطة والعموم فيعمل به عند تعذر العمل بالحقيقة وقد قام الدليل على ان الواحد يستحق النفل كالجميع لان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فى قتال العدو وبدليل قوله اولا فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد الداخل اولا اولى لان الجرأة والجلادة فيه اقوى * الا ترى انه لو قال لرجل بعينه لست اطمع فى ان تدخل اولا ولكن ان دخلت ثانيا فلك كذا فدخل اولا يستحق النفل استحسانا لانا نتيقن انه صنع ما طلب الامام منه وزيادة فى اظهار القوة والجلادة فان بما تقدم من قول الامام لست اطمع فى ان تدخل اولا يتبين انه لم يكن مراده ان شرط عليه الدخول ثانيا وانما مراده التحريض على اظهار الجد فى القتال وقد اتى به على اقوى الوجوه فكذلك

وهى عامة مثل كل الا انها توجب الاجتماع دون الانفراد فصارت بهذا المعنى مخالفة للقسمين الاولين ولذلك صارت مؤكدة لكلمة كل وبيان ذلك فى قول محمد فى السير الكبير جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة منهم ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا بالشركة ويصير النفل واجبا لاول جماعة يدخل فان دخلوا افرادى كان للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل وقسم آخر

ههنا (فان قيل) فهلا جعلت كلمة من بمعنى كلمة كل بطريق الاستعارة فيما اذا دخله جماعة فيكون لكل واحد منهم نفل كما فى كلمة كل * او بمعنى كلمة الجميع فيكون للكل نفل واحد كما فى كلمة الجميع (قلنا) لانه لا يمكن وذلك لان كلمة من لا تدل على الاحاطة ولا على الاجتماع والانفراد قصدا وانما ثبت العموم فيها ضرورة ابهامها كعموم النكرة فى موضع النفى واذا كان كذلك لا يكون له اشتراك مع كل واحد منهما فى المعنى الخاص الموضوع لكل واحد منهما وهو الاحاطة بصفة الانفراد والاحاطة بصفة الاجتماع فلا يجوز الاستعارة (فان قيل) فى هذه الاستعارة جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو دخل فيه جمع استحقوا نفلا واحدا عملا بحقيقته ولو دخل واحد يستحقه ايضا عملا بمجازه (قلنا) ليس المراد كليهما بل المراد احدهما لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا فى واحد او اكثر من واحد فان وجد فى اكثر من واحد يعمل بحقيقته وان وجد فى واحد يعمل بمجازه ويتبين انه هو المراد من الاصل وانما يلزم الجمع بينهما ان لو تصور اجتماعهما بان دخل جماعة اولا واستحقوا النفل ودخل واحد اولا ايضا واستحق النفل وذلك غير ممكن فلا يكون فيه جمع بينهما كذا قيل * ولقائل ان يقول عدم جواز الجمع بالنظر الى الارادة لا بالنظر الى الوقوع وفى الارادة الجمع متصور بل متحقق فلا يجوز فان كلمة من يتناول * كلمة ما عامة وهى تستعمل فى ذوات ما لا يعقل وفى صفات من يعقل فاذا قيل ما فى الدار يستقيم فى الجواب فرس او شاة او ثوب ولا يستقيم فى الجواب رجل وامرأة كذا ذكر عامة الاصوليين * ورأيت فى نسخة من اصول الفقه ان اهل اللغة اتفقوا على ان كلمة من مختصة بالعقلاء لكنهم اختلفوا فى كلمة ما فمنهم من يقول انها زائدة على معنى من يصلح لما يعقل ولما لا يعقل ومنهم من يقول انها تختص بما لا يعقل كاختصاص من بمن يعقل * وذكر صاحب المفتاح فيه ان ما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اى اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس او كتاب او طعام * او عن الوصف تقول ما زيد وما عمرو وجوابه الكريم او الفاضل * قال ولكون ما للسؤال عن الجنس وللسؤال عن الوصف وقع بين فرعون وبين موسى ما وقع لان فرعون لما كان جاهلا بالله معتقدا ان لا موجود مستقلا بنفسه سوى الاجسام اعتقاد كل جاهل لا نظير له ثم سمع موسى قال انا رسول رب العالمين سأل بما عن الجنس سؤال مثله فقال وما رب العالمين كانه قال اى اجناس الاجسام هو ولما كان موسى عليه السلام عالما بالله اجاب عن الوصف تنبيها على النظر المؤدى الى العلم بحقيقته الممتازة عن حقائق الممكنات فلما لم يتطابق السؤال والجواب عند فرعون الجاهل عجب من حوله من جماعة الجهلة فقال لهم الا تستمعون ثم استهزأ بموسى وجننه فقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون وحين لم يرهم موسى يفطنون لما نبههم عليه فى الكرتين من فساد مسألتهم الحمقاء واستماع جوابه الحكيم غلظ فى الثالثة فقال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون قوله (وكذلك كلمة الذى) اى ومثل كلمة ما كلمة الذى فى العموم * فى مسائل اصحابنا * قال شمس الائمة رحمه الله بعد ذكر من وما ونظير هاتين الكلمتين كلمة الذى فانها مبهمة مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى

كلمة ما وهى عامة فى ذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل تقول ما فى الدار جوابه شاة او فرس وتقول ما زيد وجوابه عاقل او عالم وقال اصحابنا فيمن قال لامته ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما فى البطن غلاما قال الله تعالى لله ما فى السموات وما فى الارض وكذلك كلمة الذى فى مسائل اصحابنا

وهذه فى احتمال الخصوص مثل من كلمة وعلى هذا يخرج قول الرجل لامرأته طلق نفسك من
الثلاث ماشئت ان
على قولهما تطلق
نفسها ثلاثا وعند
ابى حنيفة رحمه الله
واحدة اوثنتين لما
قلنا فى الفصل الاول
ويجوز ان يستعار
كلمة ما بمعنى من وهذه
كلمات موضوعة غير
معلولة وقسم اخر
النكرة اذا اتصل
بها دليل العموم لان
النكرة تحتمل ذلك
اذا اتصل بها دليله
مثل ماقلنا فى كلمة كل
ودلائل عمومها
ضروب وبيان ذلك
ان النكرة فى النفى
تعم وفى الاثبات تخص
لان النفى دليل العموم
وذلك ضرورى
لا لمعنى فى صيغة
الاسم وذلك انك اذا
قلت ماجانى رجل
فقد نفيت مجئ رجل
واحد نكرة ومن
ضرورة نفيه نفى
الجملة ليصح عدمه
بخلاف الاثبات لان
مجئ رجل واحد
لايوجب مجئ غيره
ضرورة فهذا ضرب من دلائل العموم

العموم على نحو مافى الكلمتين حتى اذا قال ان كان الذى فى بطنك غلاما كان بمنزلة قوله ان كان مافى بطنك غلاما وكذا حكم الالف واللام بمعنى الذى حتى لو قال لعبيده الضارب منكم زيدا حر اوقال لنسوته الضاربة منكن زيدا طالق فالذى ضرب منهم يعتق وكذا التى ضربت تطلق لان الالف واللام بمعنى الذى والتى معروف فى كلام العرب كذا فى كتاب بيان حقائق حروف المعانى قوله (وهذه) اى كلمة مافى احتمال الخصوص مثل كلمة من لانها وضعت مبهمة كهى فلابهامها تقع على الواحد وعلى اكثر منه * وعلى هذا اى وعلى احتمال الخصوص عندابى حنيفة وعلى احتمال العموم عندهما تخرّج المسئلة المذكورة* فعلى قولهما تجرى هذه الكلمة على عمومها وتجعل كلمة من لتميز هذا العدد من الاعداد اى اوقعى من هذا العدد ماشئت لامن الاعداد التى فوقه ويصح هذا التميز وان كان مافوقه من الاعداد فى الطلاق غير مشروع لانه تصرف فى اللفظ فلا يعتمد على وجوده شرعا كما فى قوله انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين يقع واحدة ويصح الاستثناء نظرا الى اللفظ كذا هنا * وعلى قول ابى حنيفة رحمه الله يجعل حرف من للتبعيض كما فى قوله اعتق من عبيدى من شئت وكلمة مايحتمل الخصوص وقد عارضها حرف التبعيض فتحمل على الخصوص وهو التبعيض ثم يعمل بالعموم فيه بقدر الامكان ليحصل العمل بحقيقة الكلمتين كما فى تلك المسئلة قوله (ويجوز ان يستعار كلمة ما بمعنى من) يعنى مابينا من معنى الكلمتين بيان الحقيقة فاما كلمة مافقد تستعمل بمعنى كلمة من مجازا كقولهم سبحان ماسبح الرعد بحمده وسبحان ماسخركن لنا * وقوله تعالى والسماء ومابناها * اى ومن بناها فى قول بعض المفسرين * وعند بعضهم اوثرت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية فكأنه قيل والقادر العظيم الذى بناها * وقد استعملت كلمة من بمعنى ما ايضا كما فى قوله تعالى * فمنهم من يمشى على بطنه ومنهم من يمشى على رجلين ومنهم من يمشى على اربع * وقوله عز اسمه * افمن يخلق كمن لايخلق* الا ان الشيخ خص لانه فى بيان كلمة ماولان الاول اكثر * وقد قيل اختير لفظ من فى هذه المواضع لانه تعالى لما قال* خلق كل دابة* دخل فيه العقلاء وغيرهم فحسن تغليب العقلاء على غيرهم وكذا الخلق فعل من يعقل فناسب كلمة من او معناه من يخلق ليس كمن لايخلق من اولى العلم فكيف بما لاعلم له * او الكلام مبنى على زعم الكفار فلذلك قيل من فى هذه المواضع دون ما قوله (وهذه كلمات موضوعة غير معلولة) العام معنى لا صيغة قسمان قسم ثبت عمومه بالوضع وقسم ثبت عمومه بعارض يلحق به فقوله وهذه كلمات موضوعة اشارة الى ان الالفاظ المذكورة كقوم ورهط ومن وماوكل وجميع من القسم الاول دون الثانى * ثم شرع فى بيان القسم الثانى فقال وقسم آخر اى من العام معنى لا صيغة النكرة اذا اتصل بها دليل العموم لانها تحتمل العموم كما قلنا فى كلمة كل فانها اذا دخلت على النكرة اوجبت عمومها وان كانت النكرة فى ذاتها خاصة اذ هى اسم وضع لفرد من افراد الجملة وبيان ذلك اى بيان عمومها عند اتصال دليل العموم بها انها فى النفى تعم سواء دخل حرف النفى على نفسها كقولك

وضرب آخر اذا
دخل لام التعريف
فيما لايحتمل التعريف
بعينه لمعنى العهد

لارجل فى الدار او على الفعل الواقع عليها كقولك مارأيت رجلا وفى الوجهين يثبت العموم فيها ضرورة واقتضاء لا لمعنى فى نفس الصيغة اذ هى لايتناول فى النفى والاثبات الا واحدا* وذلك لانه لما نفى رؤية رجل منكر فقد نفى رؤية جميع الرجال لانه نفى رؤية هذه الحقيقة وهى موجودة فى جميع الافراد فكان من ضرورته انتفاء رؤية جميع الافراد لئلا يلزم الجمع بين النقيضين اذ لوكان رأى رجلا واحدا لاينتفى رؤية تلك الحقيقة* ولهذا لو قال لعبده لاتضرب اليوم احدا من الناس عد مخالفا عند العقلاء اجمع بضرب واحد وكذا لو قال ما اكلت اليوم شيئا فمن اراد تكذيبه قال بل اكلت شيئا ولو لم يفد الاول العموم لما صح هذا التكذيب لان الايجاب الجزئى لايناقض السلب الجزئى* ويؤيد ماذكرنا ان اليهود لما قالت ما انزل الله على بشر من شئ رد الله تعالى قولهم بقوله عز اسمه* قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى* ولو لم يفد الكلام الاول العموم لما كان هذا رداله * ولان النصوص والاجماع تدل على ان كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد وانما صح ذلك ان لو كان نفى النكرة موجبا للعموم (فان قيل) قد يصح الاضراب عنه باثبات التثنية والجمع مثل ان يقول مارأيت رجلا بل رأيت رجلين او رجالا كذا نقل عن سيبويه ولو كان موجبا للعموم لما صح كما لو قيل مارأيت رجلا بل رأيت رجالا (قلنا) نحن لانسلم صحة ذلك* ولئن سلمنا فنقول بقرينة الاضراب يفهم ان المراد نفى صفة الوحدة لانفى نفس الحقيقة كما لو قال مارأيت رجلا كوفيا يدل على انتفاء رؤية هذه الحقيقة الموصوفة لا مطلق الحقيقة كذا هذا * وذكر بعضهم ان النكرة تعم فى موضع الشرط كما تعم فى موضع النفى يقال من يأتنى بمال اجازه لايختص هذا بمال دون مال وذلك لانها انما عمت فى النفى لانها ليست مختصة بمعين فى قولك رأيت رجلا والنفى لا اختصاص له لانه نقيض الاثبات فاذا انضم النفى الى التنكير اقتضى اجتماعهما العموم فكذا الشرط لا اختصاص له بل مقتضاه العموم فالنكرة الواقعة فى موضعه تعم ايضا ولما كانت المعرفة خلاف النكرة كان الفرق فى عمومها للاجزاء وعدمه فى حالتى الاثبات والنفى على عكس ماذكرنا فى النكرة فانه اذا قال والله لا اشترى هذا العبد اليوم فاشتراه الا جزأ منه لايحنث ولو قال والله لاشترينّ هذا العبد اليوم فاشتراه الا جزأ منه يحنث * ثم قيل النكرة فى الاثبات انما تخص اذا كانت اسما غير مصدر فان كانت مصدرا فهى يحتمل العموم فانه تعالى قال* لاتدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا* وصف الثبور بالكثرة وكذا لو قال انت طالق طلاقا ونوى الثلاث يصح فعلم ان المصدر المنكر يحتمل العموم فى الاثبات الاترى انه لو قال رأيت رجلا كثيرا لايصح لانه اسم قوله (وضرب آخر) اى من دلائل العموم لام التعريف * اعلم ان اهل الاصول قد اختلفوا فى اسم الجنس اذا دخلته لام التعريف لا للعهد فقال بعضهم ان ذلك ينبئ عن ان هذا الجنس مراد ولايدل على الاستغراق بل هو يحتاج الى دليل واليه ذهب بعض مشايخنا المتأخرين وهو قول ابى على الفسوىّ من ائمة اللغة * قال القاضى الامام ابوزيد اللام اذا دخلت على الفرد او الجمع يصير للجنس الا ان اسم الجنس يتناول الكل بطريق الحقيقة والادنى بطريق الحقيقة ايضا

لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى وهو الواحد * وهو مذهب المصنف ايضا قالوا هذا اللفظ يتناول بحقيقته الادنى كما يتناول الكل وكل فرد يصلح ان يكون كلا كما بينا فلما ساوى البعض الكل فى الدخول ترجح البعض بالتيقن وانصرف مطلق اللفظ اليه واحتمل الكل بدليله * واستدلوا على ذلك بقوله والله لا اشرب الماء ولا اتزوج النساء ولا اشترى العبيد فان هذه الايمان تقع على الادنى ولا تنصرف الى الكل الا بالنية * قالوا ولا يقال ذلك باعتبار تعذر صرفها الى الكل لانه اذا قال لامرأته انت الطلاق تطلق واحدة وقد امكن صرفه الى الكل ولم ينصرف اليه بدون النية ايضا فعلم ان موجبه تناول الادنى على احتمال الاعلى * وذهب جمهور الاصوليين وعامة مشايخنا وعامة اهل اللغة الى ان موجبه العموم والاستغراق لان العلماء اجمعوا على اجراء قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما * وقوله عز اسمه * الزانية والزانى * على العموم واستدلوا باستغراقهما من غير نكير * وكذلك استدلوا بالجموع المعرفة باللام وقد ذكرنا بعضها فيما تقدم استدلالا شايعا ولم ينكر عليهم احد * وكذا اريد من قوله تعالى * والنخل باسقات * والخيل والبغال والحمير * هو الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا * يا ايها الناس * والعصر ان الانسان لفى خسر * كل الجنس لا فرد مخصوص * ونص الزجاج ان الانسان فى قوله تعالى * ان الانسان لفى خسر * بمنزلة قوله الناس * وكذا يقال الفرس اعدى من الحمار والاسد اقوى من الذئب ويراد به كل الجنس لا الفرد * وقد انعقد عليه اجماع اهل اللغة ايضا فان بعضهم سماها لام التجنيس وبعضهم سماها لام الاستغراق حتى قال اهل السنة باجمعهم ان اللام فى قوله تعالى * الحمد لله * لاستغراق الجنس فقالوا معناه جميع المحامد لله تعالى فكان القول بانه يقع على الادنى ولا ينصرف الى الاعلى الا بدليل مخالفا للاجماع * ولان هذه اللام للتعريف لغة والتعريف يحصل بتمييز المسمى عن اغياره وهو تارة يكون بتميز الشخص عن سائر الاشخاص المشاركة له فى الدخول تحت النوع ولم يحصل هذا التعريف الا بعد سبق عهد بهذا الشخص ذكرا او مشاهدة * وتارة يكون بتميز النوع عن سائر الانواع المساوية له فى دخوله تحت الجنس كما يقال ما كان من السباع غير مخوف فهذا الاسد مخوفا فان اسم الاسد واقع على كمال نوعه لا على شخص من اشخاصه لانعدام سبق العهد وهذا النوع من التعريف ابلغ من التعريف للشخص لبقاء الاشتراك لكل فرد من افراد النوع فى التسمية فى تعريف الشخص وانقطاع ذلك فى النوع واختصاصه بالاسم من بين سائر الانواع * ولهذا قال اهل الاصول باجمعهم او المبرزون منهم ان صرف اللفظ الممكن صرفه الى الجنس والمعهود الى الجنس اولى وهو اختيار ابن السراج من ائمة النحو ولان جعل حرف التعريف علامة لما كمل تعريفه اولى من جعله علامة لما ضعف فى بابه وهى فى نفسه * نوضح ما ذكرنا انه لما وجب صرف اللام الى الجنس ليحصل التعريف ولن يحصل التعريف الا بالاستغراق وجب الصرف اليه لان ما دونه لا يتعرف به فانه اذا قيل جاءنى رجل حصل العلم للسامع بكونه آدميا ذكرا جاوز حد الصغر وكذا اذا قيل جاءنى

وذلك مثل قول الله تعالى والعصر ان الانسان لفى خسر اى هذا الجنس وكذلك قول الله والسارق والسارقة والزانية والزانى

رجال عرف جنسهم ونوعهم واجتماعهم فى المجئ وبقيت الذوات مجهولة فاذا دخلت فيه اللام لا يحصل تعريف الذات الا وان يصرف الى كل الجنس حتى يعلم ان كل واحد من الجنس مراد بهذا اللفظ فاما متى صرف الى مطلق الجنس فلم تصر الذوات معلومة وما وراءها معلوم بدون اللام فكان الحمل عليه الغاء لفائدة اللام وصار وجودها كعدمها وذلك ابطال وضع اللغة فثبت بما ذكرنا ان العهد اذا انعدم لابد من الصرف الى الجميع ليحصل التعريف * وقولهم الواحد كل الجنس مسلم ولكن عند عدم من يزاحمه فعند وجوده هو البعض حقيقة فمن المحال ان يكون كلا للجنس الذى هو بعض منه وان كان عند خروجه من ان يكون بعض جاز ان يكون كلا * فاما الجواب عن مسائل الايمان فنقول انما عدلنا عن الكل بدلالة الحال لان الانسان انما يمنع نفسه باليمين عما يدعوه اليه نفسه ويمكنه الاقدام عليه وتزوج نساء العالم وشراء عبيد الدنيا وشرب مياهها جميعا غير ممكن فعرفنا ان البعض هو المراد فصرفنا اليمين الى الواحد للتيقن وصار كانه قال لا اشرب قطرة من الماء ولا اتزوج واحدة من النساء والدليل عليه ما ذكر محمد رحمه الله فى الجامع لو قال ان كلمت بنى آدم فامرأته طالق ثلاثا فكلم رجلا واحدا حنث لان يمينه انما يقع على هذا ثم قال الا ترى انه لا يقدر ان يكلم بنى آدم كلهم فاذا كان الامر على هذا فانما يقع يمينه على من كلم منهم فهذا تصريح من محمد انه انما يقع على الواحد لتعذر الحمل على الكل * وهذا هو الجواب فى مسئلة الطلاق ايضا لان ايقاع جميع جنس الطلاق لا يدخل فى ملك احد فلا يمكنه ايقاع جميع هذا الجنس فصار قائلا انت طالق بعضا من الطلاق اى بعضا من هذا الجنس من الفعل الممتاز عن الافعال الاخر وذلك البعض مجهول القدر والواحد متيقن فانصرف اليه كذا فى طريقة الشيخ ابى المعين والميزان وغيرهما ﴿ فان قيل ﴾ لو كان الاسم الداخل عليه اللام للاستغراق لصح نعته باسم الجمع فيقال جاءنى الرجل الطوال كما يقال جاءنى الرجال الطوال ﴿ قلنا ﴾ يجوز ذلك ايضا فانه يقال اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض كذا ذكره صاحب القواطع الا ان الاحسن ان ينعت باللفظ الفرد مراعاة للصورة ومحافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف * واعلم ان اسم الجنس المعرف باللام ان كان عاما عند الشيخ كما هو مذهب الجمهور ينبغى ان يكون متناولا للكل عند الاطلاق محتملا لما دونه الى الادنى كما هو موجب سائر الفاظ العموم فانها تتناول الكل وتحمل على الادنى للتعذر * وان لم يكن عاما كما هو مذهب البعض لا يصح منه عدّ لام التعريف من دلائل العموم * ولا يصح ان يقال يجوز ان يكون عاما ولكن موجب العام عنده تناوله للادنى على احتمال الاعلى لان ذلك مذهب ارباب الخصوص وليس هو منهم * ويجوز ان تكون دلالة العام عنده على مطلق الجمع لا على الاستغراق ودلالة اسم الجنس على مطلق الجنس ايضا لا على الاستغراق الا ان العام عند عدم المانع يتناول الكل لعدم المزاحم مع كونه اشد مناسبة للعموم والجنس يقع على الادنى لوجود حقيقة معنى الجنس فيه مع رعاية الفردية حقيقة وحكما كما قرع سمعك غير مرة * وفى الجملة

لم يتضح لى حقيقة معنى كلام الشيخ فى هذه المسئلة ولا غرو اذهو كان رحمه الله فى اعلى طبقات اهل التحقيق * متغلغلا فى مضايق مسالك التدقيق * فاين نحن من العثور على مقصوده ومرامه والوقوف على حقايق نكته واسرار كلامه * فلذلك اخترنا قول الجمهور والله اعلم قوله (قول علمائنا) اى مثال ماذكرنا ان النكرة تصير للجنس بدخول اللام قول علمائنا فى قول الرجل المرأة التى اتزوج طالق وقد تزوج امرأة بعده انها تطلق * وفى الكلام حذف واختصار كما ترى * واحترز بقوله علمائنا عن قول الشافعى فان عنده لا تطلق على ما عرف * وبيانه ان اللام فى قوله المرأة للجنس لا للعهد فيقع على الادنى وهى الواحدة ثم هى مجهولة منكرة اذ اللام ليست لتعريفها ولا يصح اضافة الطلاق الى مجهولة الا انها قد تتعين وتتعرف بالوصف وقد وصفت بالتزوج فيتعين بهذا الوصف فكان ما يحصل به التعين الذى لابد لوقوع الطلاق منه فى معنى الشرط لتوقف صيرورتها معلومة عليه وهو يصلح شرطا لما عرف فى مسئلة اضافة الطلاق الى التزوج وهو وصف عام فيتعمم الحكم به وصار كما اذا قال كل امرأة اتزوجها فهى طالق * بخلاف ما اذا قال هذه المرأة التى اتزوج طالق فتزوجها حيث لا تطلق لانه عرفها بابلغ جهات التعريف فلا يحصل بالوصف تعريف فلم يكن فى معنى الشرط بل يكون مجرد وصف فبقى ايقاعا للحال فبطل * ونظيره قوله العبد الذى اشتريه فهو حر فاشتراه يعتق ولو قال هذا العبد والمسئلة بحالها لا يعتق * وكذا لو قال لنسائه المرأة التى تدخل منكن الدار طالق فدخلت واحدة منهن تطلق ولا تطلق قبل الدخول ولو قال هذه المرأة التى تدخل هذه الدار طالق طلقت للحال دخلت اولم تدخل * واصل ذلك اى اصل ماذكرنا ان النكرة بدخول اللام تصير للجنس * ومثاله اى مثال ان تذكر شيئا ثم تعاوده * اذا اقر بالف مقيدا بصك ثم اقر به كذلك اى مقيدا بذلك الصك بان ادار صكا على الشهود واقر بما فيه عند كل فريق منهم كان الثانى هو الاول فلا يلزمه الا الف بالاتفاق * واذا كان كل واحد منهما اى من الاقرارين نكرة اى غير مقيد بصك بان اقر بالف مطلقا بحضرة شاهدين ثم اقر بالف مطلقا بحضرة شاهدين آخرين والمجلس واحد كان الثانى عين الاول ايضا بالاتفاق * وان كان المجلس مختلفا فكذلك عندهما وعند ابى حنيفة رحمه الله كان الثانى غير الاول حتى يلزمه الفان * وجه قولهما ان العرف جار فى تكرار الاقرار لتأكيد الحق بالزيادة فى الشهود فيكون الثانى تكرارا للاول بدلالة العرف فلا يلزم المال بالشك وصار كما اذا اقر ثانيا بالف عند القاضى او اقر بالف واشهد واحدا ثم بالف واشهد آخرا وكرره فى مجلس واحد بخلاف قوله انت طالق انت طالق لانه ايقاع فلا يتصور فيه تكرار * وجه قول ابى حنيفة رحمه الله انه اقر بالف منكر مرتين والنكرة اذا كررت كانت الثانية غير الاولى فصار هذا بمنزلة مالو كتب لكل واحد صكا على حدة واشهد على كل صك شاهدين * وهذا بخلاف مالو اشهد على كل اقرار شاهدا واحدا لان بالشاهد الواحد لا يصير المال مستحكما ففائدة اعادته استحكام المال باتمام الحجة * وكذا لو اقر به ثانيا بين يدى القاضى لان فائدة الاعادة اسقاط مؤنة الاثبات

ومثاله قول علمائنا رحمهم الله المرأة التى اتزوج طالق واصل ذلك ان لام المعرفة للعهد وهو ان تذكر شيئا ثم تعاوده فيكون ذلك معهودا قال الله كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اى هذا الذى ذكرنا فيكون الثانى هو الاول ومثاله قول علمائنا فيمن اقر بالف مقيدا بصك ثم اقر به كذلك ان الثانى هو الاول واذا كان كل واحد منهما نكرة كان الثانى غير الاول عند ابى حنيفة رحمه الله الا ان يتحد المجلس فيصير دلالة على معنى العهد عند ابى يوسف ومحمد يحمل الثانى على الاول وان اختلف المجلس لدلالة العادة على معنى العهد

بالبينة على المدعى مع ان المدعى ادعى ذلك الالف فاعادته تحصل معرفا * وبخلاف ما اذا اراد الصك على الشهود لان الاقرار هناك صار معرفا بالمال الثابت فى الصك والمنكر او المعرف اذا اعيد معرفا كان الثانى عين الاول * فاما اذا كان الاقراران فى مجلس واحد فى القياس على قول ابى حنيفة يلزمه مالان ولكنه استحسن فقال للمجلس تأثير فى جمع الكلمات المتفرقة وجعلها فى حكم كلام واحد فباعتباره يكون الثانى معرفا من وجه الا ترى ان الاقارير بالزنا فى مجلس واحد جعل فى حكم اقرار واحد بخلاف ما اذا اختلف المجلس فكذلك ههنا * وعلى هذا الخلاف لو اقر بالف فى مجلس واشهد شاهدين ثم بالفين واشهد شاهدين فى مجلس آخر او بالفين ثم بالف عند ابى حنيفة رحمه الله يلزمه المالان وعندهما يدخل الاقل فى الاكثر فعليه اكثر المالين فقط كذا فى المبسوط قوله (وذلك معنى قول ابن عباس رضى الله عنهما) ان المنكر اذا كرر منكرا كان الثانى غير الاول * هو معنى قول ابن عباس فى قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين * وكذا نقل عن ابن مسعود رضى الله عنه وعن النبى صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين لن يغلب عسر يسرين * وعن ابن مسعود رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال عند نزول هذه الاية والذى نفسى بيده لو كان العسر فى جحر لطلبه اليسر حتى يدخل عليه ولن يغلب عسر يسرين * وذلك لان العسر اعيد معرفا باللام فكان الثانى عين الاول واليسر اعيد منكرا فكان الثانى غير الاول * واصله ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او نكرة او النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان المعرفة مستغرقة للجنس والنكرة متناولة لبعض الجنس فيكون داخلا فى الكل لا محالة مقدما كان او مؤخرا والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحدة منهما متناولة للبعض فلا يلزم ان يكون الثانية عين الاولى * ولان الثانية لو انصرفت الى الاولى لتعينت ضرب تعين بان لا يشاركها غيرها فيه فلا يبقى نكرة والامر بخلافه * مثال الاول العسر المذكور فى الآية * ومثال الثانى قول الشاعر (شعر) صفحنا عن بنى ذهل وقلنا القوم اخوان * عسى الايام ان يرجعن يوما كالذى كانوا * ومثال الثالث قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول * ومثال الرابع اليسر المذكور فى الآية * وعلى هذا الاصل يخرج قول الرجل لامرأته انت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة وسدس تطليقة فانه يقع عليها ثلاث تطليقات لانه اضاف كل جزء الى تطليقة نكرة فكانت غير الاولى فصار كانه قال انت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة اخرى وسدس تطليقة اخرى * ولو قال انت طالق نصف تطليقة وثلثها وسدسها يقع عليها تطليقة واحدة لانها اعيدت معرفة فكانت عين الاولى فصار كانه قال نصف تطليقة وثلث تلك التطليقة وسدس تلك التطليقة * وكذا لو قال جاءنى اليوم نساء حسان او رأيت اليوم نساء حسانا او عبيدا حسانا ثم قال ان تزوجت نساء فكذا او قال ان اشتريت عبيدا فكذا فتزوج ثلثا من غيرهن او اشترى ثلثة من غيرهم يحنث * ولو قال ان تزوجت النساء او اشتريت

وذلك معنى قول ابن عباس رضى الله عنه فى قول الله تعالى فان مع العسر يسرا لن يغلب عسر واحد يسرين لان العسر اعيد معرفة واليسر اعيد نكرة ان صحت هذه الحكاية عنه

العبيد فتزوج غيرهن اواشترى غيرهم لايحنث كذا فى كتاب بيان تحقيق حروف المعانى * ثم فى قوله تعالى فان مع العسر يسرا انما ادخلت الفاء فى الاول جوابا لتعيير المشركين اياه بالفقر دون الثانى لانه وعد عام لجميع المؤمنين على سبيل الاستيناف *قال صاحب الكشاف يجوز ان يكون الاولى عدة بان العسر الذى انتم فيه مردود بيسر لامحالة والثانية عدة بان العسر متبوع بيسر فهما يسران على تقدير الاستيناف وانما كان العسر واحدا لانه لايخلو اما ان يكون تعريفه للعهد وهو العسر الذى كانوا فيه فهو هو لان حكمه حكم زيد فى قولك ان مع زيد مالا ان مع زيد مالا واما ان يكون للجنس الذى يعلمه كل احد فهو هو ايضا واما اليسر فمنكر متناول لبعض الجنس فاذا كان الكلام الثانى مستأنفا غير مكرر فقد تناول بعضا غير البعض الاول * ويجوز ان يراد باليسرين ماتيسر لهم من الفتوح فى ايام رسول الله صلى الله عليه وسلم وماتيسر لهم فى ايام الخلفاء * وان يراد يسر الدنيا ويسر الآخرة * والتنكير فى يسرا للتفخيم كانه قيل ان مع العسر يسرا عظيما واى يسر * وعن العتبى او القتبى قال كنت يوما مغموما بالبادية فالقى فى روعى قول من قال * ارى الموت لمن اصبح مغموما له اروح * فسمعت بالليل هاتفا من السماء يقول (شعر) الا يا ايها المرء الذى الهم به برح * وقد انشدت بيتا لم تزل فى فكره تسبح * اذا اشتدت بك العسرى ففكر فى الم نشرح * فعسر بين يسرين اذا فكرتها فافرح قال فحفظت الابيات وفرج الله غمى * وقال آخر (شعر) توقع اذا ما عرتك الهموم * سرورا يشردها عنك قسرا * ترى الله يخلف ميعاده * وقد قال ان مع العسر يسرا قوله (وفيه نظر) ذكر فى بعض الشروح معناه ان فى الاصل المذكور وهو ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى نظر فانه قد ينعكس كما فى قوله تعالى * وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب *الكتاب الثانى غير الاول وان ذكرا معرفين وقوله عز اسمه *الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة *الضعف الثانى عين الاول وان ذكرا منكرين وكذا القوة الثانية عين الاولى وان ذكرتا منكرتين *والظاهر انه ليس براجع الى هذا الاصل فانه مذهب اهل البصرة والكوفة كذا ذكر فى التيسير بل هو راجع الى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين يعنى لو ثبت هذا القول منه يخرج عن هذا الاصل ويكون الجملة الثانية مذكورة على وجه الاستيناف ولكن الصحيح عند الشيخ انها مذكورة على وجه التكرير للجملة الاولى لتقرير معناها فى النفوس وتمكنها فى القلوب كما كرر قوله تعالى *ويل يومئذ للمكذبين* اولى لك فاولى ثم اولى لك فاولى*وكما يكرر المفرد فى قولك جاءنى زيد زيد وعلى هذا التقدير لايستقيم قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين فهذا هو معنى النظر * ثم الاصل المذكور قد يترك عند تعذر العمل به كما يترك العمل بالحقيقة عند التعذر وقد تحقق التعذر ههنا فيما ذكر فان الكتاب الاول لما وصف بقوله مصدقا لما بين يديه وجعل الكتاب الثانى بيانا * لما لا يمكن صرفه الى الاول ولما لم يكن بعد قوة الشباب قوة اخرى

وفيه نظر عندنا بل هذا تكرير مثل قوله تعالى اولى لك فاولى ثم اولى لك فاولى

(لايمكن)

لايمكن صرف القوة الثانية الى غير الاولى فترك هذا الاصل للتعذر * فاما الضعف الثانى فهو غير الاول لامكان صرف كل واحد الى ضعف لان المفسرين قالوا الضعف الاول النطفة والضعف الثانى ضعف الطفولة ومعناه خلقكم من ماء ذى ضعف وعنى بضعفه قلته او حقارته كقوله تعالى *الم نخلقكم من ماء مهين* ثم جعل من بعد ضعف اى ضعف الطفولة قوة اى قوة الشباب ثم جعل من بعد قوة الشباب ضعفا وشيبة اى عند الكبر قوله (واذا تعذر) متصل باول كلام يعنى لام المعرفة للعهد واذا تعذر معنى العهد حمل على الجنس مجازا وفى الجنس معنى العموم على مامر غير مرة * وذلك مثل قوله انت طالق الطلاق اللام فيه لتعريف الجنس اذليس يمكن صرفه الى معهود فيثبت فيه معنى العموم حتى اذا نوى الثلاث يقع ولكنه بدون النية يتناول الواحد لانها ادنى الجنس وهى المتيقن بها قوله وضرب آخر من دلائل العموم وصف عام * والمراد بعمومه انه يصح ان يوصف به كل فرد من افراد نوع الموصوف ولا يختص بواحد كقوله رجل كوفى يصح ان يوصف بهذه النسبة كل رجال الكوفة فاذا وصفت النكرة بمثل هذا الوصف تتعمم ضرورة عموم الوصف وان كانت فى نفسها خاصة كما تتعمم بوقوعها فى موضع النفى وبكلمة كل * فاذا قال والله لا اكلم احدا الا رجلا ولا اتزوج احدا الا امرأة كان المستثنى رجلا واحدا وامرأة واحدة حتى لو كلم رجلين او تزوج امرأتين يحنث لان الاستثناء من النفى اثبات والنكرة فى الاثبات تخص * ولو قال لا اكلم الا رجلا عالما او رجلا كوفيا كان له ان يكلم كل عالم او كل كوفى وان كان نكرة فى الاثبات لعموم الوصف والنكرة يحتمل ان تصير عامة بدليل يقترن بها كما بينا فيجوز ان يتعمم باتصافها بالوصف العام اذ الوصف والموصوف كشئ واحد * ويؤيده قوله تعالى *قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا* حيث صار كل دم مسفوح مستثنى وهذا المعنى وهو ان النكرة اذا لم تكن موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول شخصا واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فتخص ذلك النوع لصيرورته مستثنى كذا فى جامع شمس الائمة رحمه الله * واعلم ان الوصف من اسباب التخصيص والتقييد فى النفى والاثبات جميعا فان قولك رأيت رجلا عالما اخص بالنسبة الى قولك رأيت رجلا لانه وان تناول واحدا من الجملة الا انه شايع فى كل الجنس يصلح لتناول كل واحد من افراده على سبيل البدل وقولك رأيت رجلا عالما شايع فى بعض الجنس وهم العالمون منهم على سبيل البدل لا فى كله * وكذا قولك ما رأيت رجلا عم النفى جميع الجنس كما بيناه وقولك ما رأيت رجلا عالما عم النفى بعض الجنس وهم العالمون لا كله حتى لو رأى رجلا غير عالم لايكون كاذبا * وكذا لو قال لا اكلم اليوم رجلا عالما او رجلا كوفيا او قال لا اتزوجن امرأة كوفية يتعلق البر بكلام رجل واحد وبتزوج امرأة واحدة لا غير وكلما ازداد وصف فى الكلام ازداد تخصيص هذا هو موجب اللغة ومذهب عامة اهل الاصول * واذا ثبت هذا عرفنا ان هذا الاصل لايطرد فى جميع المواضع * وقد كنت فى مجلس شيخنا

واذا تعذر معنى العهد حمل على الجنس ليكون تعريفا له مثل قولك فلان يحب الدينار اى هذا الجنس اذليس فيه عين معهودة وذلك مثل قوله انت طالق الطلاق وضرب اخر من دلائل العموم اذا اتصل بها وصف عام مثل قول الرجل والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا ولا اتزوج امراة الا امرأة كوفية

العلامة واستاذ الائمة مولانا حافظ الملة والدين اسكنه الله بحبوحة جنانه وكان المجلس غاصا
بالعلماء النحارير والفضلاء الحذاق المهرة اذ جرى الكلام فى هذه المسئلة فقال بعض الكبار تعميم
النكرة الموصوفة مختص بالاستثناء من النفى وبكلمة اى دون ماعداهما وتمسك بنحو ماذكرنا
من المسائل والنظائر فلم يقابل برد مسموع ولم يجبه احد جوابا شافيا * ورأيت مكتوبا على حاشية
تقويم مقروء على شيخنا هذا قدس الله روحه ان هذا الاصل يختلف حكمه باختلاف المحال
فالنكرة الموصوفة بصفة عامة فى موضع الاباحة وفى موضع التحريض يتعمم فامافى موضع
الجزاء والخبر فلا يتعمم كمافى قوله تعالى * فتحرير رقبة مؤمنة * وكقولك جاءنى رجل عالم * ثم
النكرة الموصوفة انما يتعمم فى الاستثناء من النفى وان كان ذلك موضع اثبات لانها كانت داخلة
فى صدر الكلام وانه اخرجها بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه
من صدر الكلام وهو موضع نفى فيتعمم مادخل من النكرات تحته ضرورة وقوعها فى موضع
النفى وصار فى التقدير كانه قال لا اكلم رجلا كوفيا ولا رجلا بصريا ولا مكيا ولا مدنيا حتى عد
جميع الانواع ثم قال الا رجلا كوفيا فلما كان المستثنى وهو رجل كوفى عاما فى صدر الكلام
لكونه نكرة واقعة فى موضع النفى بقى كذلك بعد الاستثناء لانه عين مادخل فى صدر الكلام
والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه من المستثنى منه فصار كانه بعد الاستثناء فى موضع
النفى ايضا فيتعمم * وهذا مؤيد بماذكر محمد رحمه الله فى الجامع لو قال لامرأتين له كلما حلفت
بطلاق واحدة منكما فهى طالق قاله مرتين طلقت كل واحدة منهما واحدة وكان ينبغى ان
يطلق احديهما غير عين وكان الخيار الى الزوج كما قال القاضى ابو حازم لان قوله فهى كناية
عن الواحدة المذكورة سابقة فصار كانه صرح بالواحدة وعند التصريح بالواحدة تقع
طلقة واحدة على احديهما غير عين فكذلك هذا الا ان الواحدة المذكورة فى الشرط نكرة فى
موضع النفى لان تقدير الكلام لا احلف بطلاق واحدة منكما وان حلفت بذلك فكذا والنكرة
فى النفى تعم والكناية وهى قوله فهى لا تستقل بنفسها ولا تفيد اذا انقطعت عن اول الكلام
فلابد من ان يؤخذ حكمها من اول الكلام لتصير مفيدة ولما عم المكنى بوقوعه فى موضع النفى
ولابد من ان يؤخذ حكم الكناية من المكنى لعدم استقلالها صارت الكناية عامة ايضا فلما
كرر فقد صار حالفا بطلاقهما فحنث فى الاولى ومن حكم اليمين الاولى طلاق كل امرأة صارت
محلوفا بطلاقها وقد صارتا كذلك فلذلك طلقتا بخلاف التصريح بقوله فواحدة منكما طالق لان
الواحدة مستقلة بنفسها وقد وقعت فى موضع الاثبات لان موضع الجزاء موضع اثبات فتخص
فصار حالفا بطلاق واحدة منهما لاغير فلا تطلق الا واحدة غير عين * يوضح جميع ماذكرنا
انه لو قال زينب طالق ثلاثا وعمرة تطلق عمرة ثلاثا ولو قال زينب طالق ثلاثا وعمرة طالق لم
تطلق عمرة الا واحدة لان قوله وعمرة طالق مفهوم المعنى مستبد بنفسه فلا يحتاج الى تعرف
حكمه مما سبق بخلاف قوله وعمرة لانه غير مفيد بنفسه فلابد من ان يؤخذ حكمه مما سبق *
واما عموم كلمة اى باعتبار الصفة فسنبينه ان شاء الله تعالى * فصار الحاصل ان هذا الاصل

مسلم فى بعض المواضع دون البعض لماذكرنا من المعانى قوله (والله لا اقربكما) اذا قال
لامرأتين له والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه لم يكن موليا بهذا الكلام ابدا لانه وصف يوم
الاستثناء بصفة عامة فاوجب العموم فيمكنه ابدا ان يقربهما فى كل يوم يأتى فلا يلزمه شئ
فعدمت علامة الايلاء فان قربهما فى يومين متفرقين حنث * فان قال والله لا اقربكما الا يوما
لم يصر موليا لجواز ان يقربهما جميعا من غير حنث يلزمه فاذا قربهما فى يوم صار موليا منهما بعد
غروب الشمس من ذلك اليوم لذهاب الاستثناء لان المستثنى يوم واحد قوله (ومن هذا
الضرب) اى من القسم الآخر وهو النكرة التى عمت بالوصف العام كلمة اى * او من جنس
النكرة التى تعم بدليل العموم كلمة اى فعلى هذا الوجه يكون هذا اشارة الى قوله وقسم آخر
النكرة * واعلم ان ايا معناه ان يكون مدلوله بعضا من الكل غير معين ولذلك لزم ان يكون
مضافا ابدا وان لا يجوز اضافته الى الواحد المعرف فلا يقال اى الرجل الا اذا كان فى معنى
الجمع كقوله اى التمر اكلت افضل وانما يجوز اضافته الى الواحد المنكر على تأويل الجمع
ايضا فان قولك اى رجل معناه اى الرجال واذا لم يكن هذا التأويل لم يجز اضافة اى اليه ايضا كذا
فى حاشية المفصل لمصنفه وذكر فى الصحاح اى اسم معرب يستفهم به ويجازى فيمن يعقل وفيمن لا
يعقل وهو معرفة للاضافة * واذا كانت دلالته على جزء من الكل كان فى اصل الوضع للخصوص
ولذلك اذا قيل اى الرجال عندك واى رجل عندك لم يستقم الجواب الا بذكر واحد بان يقول زيد
او عمرو وكذا رأيت فى بعض نسخ اصول الفقه * ويدل على انه للخصوص قوله تعالى اخبارا عن
سليمان * ايكم يأتينى بعرشها * فان المراد الفرد من المخاطبين بدليل انه قال يأتينى ولم يقل يأتوننى
وكذا يقال اى الرجال اتاك بصيغة الفرد لا بصيغة الجمع فى الاستفهام والشرط جميعا * وهذا اذا
كان ما اضيف اليه اى معرفة فان اضيف الى نكرة فالفعل المسند اليه والجزاء على وفق المضاف
اليه تقول اى رجل قام واى رجلين قاما واى رجال قاموا وتقول اى عبد من عبيدى دخل الدار
فهو حر واى عبدين من عبيدى دخلا الدار فهما حران واى عبيد من عبيدى دخلوا الدار فهم
احرار ولا يجوز اى عبدين من عبيدى واى عبيد من عبيدى دخل الدار فهو حر وذلك لان كلمة
اى وضعت للاستفهام فى الاصل فاذا كان ما اضيف اليه معرفة كان الاستفهام عن واحد
من الجملة لان الاستفهام لا يتعدى عن المضاف والمضاف اليه والمانع من انصرافه الى المضاف
اليه موجود لان المتكلم اقر بكون المضاف اليه معلوما له فينصرف الاستفهام الى المضاف
لا محالة وهو اى ودلالته على واحد من الجملة التى اضيف اليها فيكون الفعل المسند الى ضميره
على صيغة الفرد وهذا هو الذى منع من اضافته الى المفرد فى المعرفة لانه انما يصح الاستفهام
اذا كان هناك جملة لها واحد وهى المثنى والمجموع * واذا كان ما اضيف اليه اى نكرة
فالاستفهام ينصرف الى المضاف اليه كله لانه لا مانع ههنا من الانصراف الى الكل فينصرف
اليه لكونه جواب الاستفهام وهذا لان ايا ههنا يقع فى الحقيقة صفة للمضاف اليه فينصرف
الاستفهام الى كله بخلاف ما اذا كان المضاف اليه معرفة فان ايا لا يكون فى معنى الصفة ضرورة

والله لا اقربكما الا
يوما اقربكما فيه ان
المستثنى فى هذا كله
يكون عاما لعموم
وصفه والنكرة
تحتمل ذلك ومن هذا
الضرب كلمة اى
وهى نكرة يراد بها
جزء مما تضاف اليه
على هذا اجماع اهل
اللغة قال الله تعالى
ايكم يأتينى بعرشها
ولم يقل يأتوننى ويقال
اى الرجل اتاك

ان ايا نكرة والمضاف اليه معرفة واذا كان كذلك لابد من ان يكون الضمير المسند اليه الفعل موافقا للمضاف اليه فلهذا يقال اى رجل قام واى رجلين قاما واى رجال قاموا * وماذكرنا هو الذى جوّز اضافته الى النكرة المفردة لان المستفهم عنه كما يكون غير مفرد يكون ايضا مفردا اليه اشير فى التخمير وغيره * ثم كلمة اى ان بقيت نكرة بعد الاضافة كما يشير اليه هذا التقرير كان قول الشيخ وهى نكرة مجرى على اطلاقه وحقيقته وان صارت معرفة بالاضافة كما هو مذهب عامة اهل النحو وكما هو المذكور فى الصحاح ولهذا يصلح مبتدأ ولابد فيه من ان يكون معرفة كان قوله وهى نكرة محمولا على المعنى لانها وان تعرفت صورة بقيت الجهالة فيها معنى لانها تصلح لتناول كل واحد من احاد ما اضيف اليه على البدل ولهذا صح الاستفهام بها بعد الاضافة الى المعرفة فكانت نكرة معنى * يوضحه ماذكر القاضى الامام فى التقويم واما كلمة اى فبمنزلة النكرة عندنا لانها تصحب النكرة لفظا او معنى لاستحضارها تقول اى رجل فعل كذا واى دار تريدها والنكرة معنى قوله تعالى *ايكم يأتينى بعرشها* وهى نكرة معنى يعنى اى رجل منكم لان المراد بها واحد منهم * وكذا قوله يراد بها جزء ما تضاف اليه مجرى على ظاهره ان كان المضاف اليه معرفة فاما المضاف اليه اذا كان نكرة فلابد له من تأويل لان المراد بها ح كل ما اضيف اليه على ما بينا ان الاستفهام عن الكل لا عن الجزء *وتأويله ان المضاف اليه اذا كان نكرة لابد من ان يكون جزأ من جملة فكان اى مع ما اضيف اليه جزأ من تلك الجملة وبيانه ان المتكلم فى قوله اى رجال قاموا اقدر فى نفسه اعدادا مما ينطلق عليه اسم رجال واشتبه عليه واحد من تلك الاعداد موصوف بالقيام فاستفهم عن ذلك ولو لم يكن هذا التقدير لما صح الاستفهام فكان تقديره اى رجال من الرجال قاموا فصار فى التحقيق مضافا الى الرجال بواسطة رجال فكان المراد به جزأ من تلك الجملة الا ان ذلك الجزء جمع لا فرد قوله (اى عبيدى ضربك) الى آخره * كلمة اى اذا وقعت فى موضع الشرط لابد من ان يتعقب ما دخل عليه فعل كما فى كل لانها للزوم اضافتها لا تدخل الا على الاسم وهو لا يصلح شرطا فلابد من ان يليه فعل يكون هو شرطا فى الحقيقة ثم ان كان ذلك الفعل مسندا الى خاص لا يصلح وصفا لاى عرف ان المراد به الخصوص فلا يتناول الا واحدا * وان كان مسندا الى ضمير راجع الى اى حتى صلح وصفا له يعم بعموم تلك الصفة ففى قوله اى عبيدى ضربك فهو حر الفعل مسند الى الضمير الراجع الى اى فيصير وصفا له فيعم بعمومه كما يعم فى قوله الا رجلا كوفيا وقوله من شاء من عبيدى فان ضربوه جميعا معا او واحدا بعد واحد عتقوا * واذا قال اى عبيدى ضربته فهو حر فقد اسند الضرب الى خاص وهو المخاطب فلا يصلح ان يكون وصفا لاى فبقى على الخصوص كما كان لعدم ما يوجب تعميمه فاذا ضربهم على الترتيب عتق الاول لانه لا مزاحم له وان ضربهم جملة عتق واحد منهم والخيار الى المولى لا الى الضارب لان نزول العتق من جهته فكان التعيين اليه * ولا يقال قد صار اى موصوفا بالمضروبية لان الضمير المنصوب يرجع اليه فيصير عاما بهذا الوصف كما عم المستثنى فى قوله والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه وان كان

وقال محمد رحمه الله اى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه فانهم يعتقون ولم يقل ضربوك فتثبت انها كلمة فرد لكنها متى وصفت بصفة عامة عمت بعمومها كسائر النكرات فى موضع الاثبات واذا قال اى عبيدى ضربك فقد وصفها بالضرب وصارت عامة واذا قال اى عبيدى ضربته فقد انقطع الوصف عنها فلم يعتق الا واحد

مفعولا فيه بعموم وصفه وهو القربان * لانا نقول القربان وصف متصل باليوم حقيقة لان الفعل المحدث يتعلق بالزمان فيجوز ان يصير اليوم عاما به فاما الضرب فقد اتصل بالضارب وقام به فيستحيل اتصاله بالمضروب فى الحقيقة لان الوصف الواحد يستحيل ان يقوم بشخصين والمتصل بالمضروب اثر الضرب لا الضرب فلهذا لم يعم به * ولان المفعولية فضلة فى الكلام يثبت ضرورة تعدى الفعل فلا يظهر اثره فى التعميم لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها بخلاف اليوم المستثنى فى قوله الا يوما اقربكما فيه لانه صرح بذكره وجعله موصوفا بصفة عامة قصدا ولما ذكرنا ان الفعل المحدث مع الزمان متلازمان كذا فى فوائد الشيخ الامام مولانا حميد الملة والدين رحمه الله قوله (وعلى ذلك) اى على ان النكرة تعم بالوصف العام وان كانت فى اصل الوضع للخصوص * او على ان كلمة اى تعم بصفة عامة وان كانت موضوعة لفرد يثبت مسائل اصحابنا * فاذا قال اى نسائى كلمتها فهى طالق فكلمهن طلقت واحدة ولو قال اى نسائى كلمتك فهى طالق فكلمته جميعا طلقن جميعا لما قلنا * وكذا لو قال اعتق اى عبيدى شئت فاعتقهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم والامر فى بيانه الى المولى ولو قال ايكم شاء العتق فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا * وكذا قوله اى نسائى شئت طلاقها فهى طالق واى نسائى شاءت طلاقها على هذا ايضا قوله (وكذلك) اى كما قالوا بعموم اى فى قوله اى عبيدى ضربك قالوا ايضا بعمومه فى هذه المسئلة * اذا قال لعبيده ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر فان حملها واحد بعد واحد عتقوا جميعا بكل حال * فان حملوها جملة فان كان يطيق حملها واحد لم يعتقوا وان كان لا يطيق حملها واحد عتقوا وان كانوا عشرة بعد ان يكون الخشبة بحيث لا يستقل بحملها الاثنان فصاعدا لما ذكرنا ان كلمة اى نكرة تدل على جزء مما تضاف اليه وقد وصفت بصفة عامة وهو الحمل فتعم الا ان العموم ههنا على وجهين الاشتراك والانفراد فيتعين احدهما بدلالة الحال * فان كانت الخشبة يطيق حملها واحد كان المراد به العموم على وجه الانفراد لان المقصود حينئذ معرفة جلادتهم وقوتهم وذلك يحصل بحمل كل واحد لا بحمل الجميع جملة * وان كان لا يطيق حملها واحد كان الغرض صيرورة الخشبة محمولة الى موضع يريده وذلك يحصل بالحمل على طريق الاستعانة كما يحصل بالحمل على سبيل الانفراد فيتعلق العتق بمطلق الحمل * ثم الكلام العام اما ان يتناول الادنى او الكل فاما ما بين ذلك فلا فاذا لم يطق حملها واحد وجب التجاوز عن الواحد فاذا تجاوزنا لم يجز التعليق بشئ دون الكل فلذلك قلنا اذا حملوها جملة عتقوا وان كان يطيق حملها اثنان * واعلم ان من لم يسلم اطراد الاصل المذكور فى جميع المواضع قال ليس عموم اى فى هذه المواضع بمجرد الوصف فان الرقبة فى قوله تعالى * فتحرير رقبة مؤمنة* وصفت بوصف عام ولم تعم * وكذا لو كان له عبيد سود وبيض فقال اى عبيدى ضربك فهو حر يتناولهم جميعا ولو قال اى عبد اسود من عبيدى ضربك فهو حر يتناول السود منهم دون البيض * ولو قال اى عبد اسود طويل ضربك يتناول الطوال من السود دون غيرهم وكذا لو قال اى عبيدى ضربك

وعلى ذلك مسائل اصحابنا وكذلك اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر وهى لا يحملها واحد فحملوا عتقوا وان كان يحملها واحد فحملوا كلهم فرادى عتقوا واذا اجتمعوا على ذلك لم يعتقوا لان المراد به فيما يخف حمله انفراد كل واحد منهم فى العادة لاظهار الجلادة

وشتمك لم يعتق الا من جمع بين الشتم والضرب * وكذا لو قال مستفهما اى عبيدى ضربك لايستقيم الجواب باكثر من واحد كما اشرنا اليه من قبل نعرفنا ان العموم فيه ليس باعتبار نفس الصفة ولكنه انما عم لوقوعه فى موضع الشرط وذلك من اسباب التعميم فى الاسماء المبهمة لان هذه الاسماء لابهامها تحتاج الى صلة فاذا وقعت فى موضع الشرط صار الفعل الذى جعل صلة لها هو الشرط حقيقة فيعم هذا الفعل لصيرورته شرطا ولما عم هذا الفعل وهو مسند الى مبهم لايعرف الا به عم ما اسند اليه ضرورة حتى لو كانت الصلة مسندة الى غيره قائما به لايوجب ذلك عمومه كما فى قوله اى عبيدى ضربته * فصار حاصل الكلام ان عند هذا القائل النكرة تعم بالوصف العام فى الاستثناء من النفى وفيما اذا وقع الوصف العام شرطا واما فيما وراء ذلك تعم النكرة بالوصف لما ذكر من الشواهد والنظائر لكن فى عامة نسخ اصول الفقه لاصحابنا وعامة شروح الجامع ذكر هذا الاصل مطلقا من غير فصل فوجب الاخذ به احترازا عن مخالفة العامة قوله (فاما النكرة المفردة) لما فرغت من بيان ماهو عام بنفسه وماهو عام بغيره وهو النكرة التى لحقها بعض دلائل العموم شرع فى بيان النكرة المفردة فانها من الفاظ العموم عند البعض فقال * فاما النكرة المفرد اى المفردة صيغة ومعنى فيكون احترازا عن رجال ونساء وقوم ورهط منكرات * او المطلقة المجردة عن دلائل العموم فانها تخص فى موضع الاثبات ولا تعم انما تعرض للجانبين تأكيدا لانه فى بيان الخلاف * الا انها مطلقة * نفى العموم عنها واثبت الاطلاق * والفرق بين المطلق والعام ان المطلق دلالته على حقيقة الشئ وماهيته من غير تعرض لقيد زائد والعام هو الدال على تلك الحقيقة مع التعرض للكثرة الغير المتعينة كالناس فالنكرة مطلقة لاعامة لان دلالتها على نفس الحقيقة دون التكثر * وبعضهم فرقوا بين المطلق والنكرة فقالوا الماهية فى ذاتها لا واحدة ولا لا واحدة ولا كثيرة ولا لا كثيرة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد ما هو المطلق * ومع التعرض لكثرة متعينة الفاظ الاعداد * ولكثرة غير متعينة هو العام * ولوحدة معينة المعرفة * ولوحدة غير معينة النكرة * والصواب انه لافرق بينهما فى اصطلاح اهل الاصول كما اشار الشيخ اليه اذ تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة فى كتبهم يشعر بعدم الفرق * وقال الشافعى رحمه الله هى اى النكرة فى موضع الاثبات توجب العموم * ورأيت فى بعض كتبهم ان النكرة فى موضع الاثبات اذا كان خبرا لايقتضى العموم كقولك جاءنى رجل واذا كان امرا فالاكثرون على انها للعموم كقوله اعتق رقبة * وذكر فى القواطع وغيره انها تعم على سبيل البدل لان قوله رجل يتناول كل رجل على سبيل البدل من صاحبه وليس بعام على سبيل الجمع * وعبارة بعضهم يعم من حيث الصلاحية لكل فرد * فمن قال بالعموم تمسك بقوله تعالى * انما قولنا لشئ اذا اردناه * الآية فان قوله لشئ على العموم وان كان فى موضع الاثبات لان الله تعالى لم يرد شيئا دون شئ لان قدرته شاملة جميع الاشياء محيطة بها كلها * وبان قوله تعالى * فتحرير رقبة * عام يتناول كل رقبة والدليل عليه انه يخرج عن العهدة باعتاق ايها كان ولولا انها للعموم

فاما النكرة المفردة فى موضع اثبات فانها تخص عندنا ولاتعم الا انها مطلقة وقال الشافعى رحمه الله هى توجب العموم ايضا حتى قال فى قول الله تعالى فتحرير رقبة انها عامة تتناول الصغيرة والكبيرة والبيضاء والسوداء والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة بالاجماع فصح تخصيص الكافرة منها بالقياس بكفارة القتل قلنا نحن هذه مطلقة لاعامة لانها فرد فيتناول واحدا على احتمال وصف دون وصف والمطلق يحتمل التقييد وذلك مانع من العمل بالمطلق فصار نسخا

لما كان كذلك كذا فى المحصول * الا ترى انه قبل التخصيص حتى خصت العمياء والمجنونة والمدبرة من الجملة بالاجماع والتخصيص لايرد الا على العام والا ترى انه يحسن الاستثناء بالا بان يقول اعتق رقبة الا ان يكون كافرة او معيبة ويقول اعط هذا الدرهم فقيرا الا ان يكون كافرا والاستثناء اخراج بعض ماتناوله اللفظ ولولا انه عام لم يتصور فيه الاستثناء * واذا كان كذلك يجوز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل اذ العام المخصوص منه يخص بالقياس بالاتفاق * وقلنا نحن هذه مطلقة اى الرقبة المذكورة فى النص مطلقة * او النكرة المفردة عن دلائل العموم مطلقة لاعامة * لانه فرد اى موضوعة لفرد من افراد الجملة صيغة ومعنى اما صيغة فلانها تثنى وتجمع واما معنى فلان دلالتها على فرد لا على جمع فيقال رقبة من رقاب وعبد من عبيد ويراد به الواحد وقال تعالى * انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا الى فرعون رسولا * والمراد بذلك الواحد الا ترى انه لو قال لله على ان اعتق رقبة لايجب عليه الا اعتاق رقبة واحدة وكذلك يخرج عن عهدة الامر فى قوله تعالى * فتحرير رقبة * باعتاق رقبة واحدة ولو كان هذا اللفظ عاما لم يخرج عن عهدة النذر والامر الا باعتاق ثلاث رقاب فصاعدا * ويدل عليه ماذكرنا ان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لغة ولو كان اطلاق اسم النكرة يوجب العموم لم يكن الثانية غير الاولى فان العام اذا اعيد بصيغته فالثانى لايتناول الا ماتناوله الاول بمنزلة اسم الجنس كذا فى التقويم واصول الفقه لشمس الائمة * واذا ثبت انها اسم لفرد تتناول واحدا ولكن على احتمال وصف دون وصف اذ المطلق لايتعرض للصفات اصلا يعنى يحتمل ان يكون ذلك الواحد صغيرا او كبيرا او كافرا او مؤمنا او اسود او ابيض او سنديا او هنديا الى غيرها من الصفات لعدم كونه متعينا وبمثله لايثبت العموم اذ لابد له من انتظام جمع لفظا او معنى ولم يوجد فيكون مطلقة لاعامة والمطلق لايحتمل التخصيص لانه من خصائص العام * وقوله والمطلق يحتمل التقييد تنبيه للخصم على الغلط ومزل القدم واشارة الى الجواب عند عدوله عن العموم الى الاطلاق وتمسكه به يعنى ماذكرت من احتمال التخصيص فى النكرة المطلقة ليس بثابت ولكنها تحتمل التقييد فان تمسكت باطلاقها وقلت لما كانت محتملة للتقييد فنقيدها بالقياس على كفارة القتل لان الكفارات جنس واحد فذلك فاسد ايضا لان التقييد مانع عن العمل بالاطلاق فانه لو اعتق رقبة كافرة فى كفارة القتل لايجوز عن الكفارة فكان نسخا والنسخ بالقياس لايجوز فلا يجوز التقييد به ايضا قوله (وقد جعل وجوب التحرير) جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال الامر لايوجب التكرار وان كان متعلقا بشرط او متقيدا بوصف على مامر وقد تكرر وجوب التحرير بتكرر الحنث والظهار ونحوهما فعرفنا ان لفظ رقبة عام والا لم يستقم ايجاب التحرير ثانيا فقال قد جعل وجوب التحرير جزاء لامر اى لشان وهو الحنث والظهار ونحوهما بدليل دخول حرف الفاء فيه فصار ذلك الامر سببا لوجوب التحرير فيكرر وجوب التحرير مطلقا اى غير مقيد بوصف الايمان بتكرر ذلك الامر الذى صار سببا له كتكرر وجوب الصلوة بتكرر الوقت وليس تكرر الحكم

وقد جعل وجوب التحرير جزاء الامر فصار ذلك سبباً له فيتكرر مطلقا بتكرر ٧

فاما النكرة المفردة في موضع اثبات فانها تخص عندنا ولاتعم الاانها مطلقة وقال الشافعي رحمه الله هي توجب العموم ايضا حتى قال في قول الله تعالى فتحرير رقبة انها عامة تتناول الصغيرة والكبيرة والبيضاء والسوداء والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة بالاجماع فصح تخصيص الكافرة منها بالقياس بكفارة القتل قلنا نحن هذه مطلقة لاعامة لانها فرد فيتناول واحدا على احتمال وصف دون وصف والمطلق يحتمل التقييد وذلك مانع من العمل بالمطلق فصار نسخا

وشتمك لم يعتق الامن جمع بين الشتم والضرب * وكذا لو قال مستفهما اى عبيدى ضربك لايستقيم الجواب باكثر من واحد كما اشرنا اليه من قبل فعرفنا ان العموم فيه ليس باعتبار نفس الصفة ولكنه انما عم لوقوعه في موضع الشرط وذلك من اسباب التعميم في الاسماء المبهمة لان هذه الاسماء لابهامها تحتاج الى صلة فاذا وقعت في موضع الشرط صار الفعل الذي جعل صلة لها هو الشرط حقيقة فيعم هذا الفعل لصيرورته شرطا ولما عم هذا الفعل وهو مسند الى مبهم لايعرف الابه عم ما اسند اليه ضرورة حتى لو كانت الصلة مسندة الى غيره قائما به لايوجب ذلك عمومه كما في قوله اى عبيدى ضربته * فصار حاصل الكلام ان عند هذا القائل النكرة تعم بالوصف العام في الاستثناء من النفي وفيما اذا وقع الوصف العام شرطا واما فيما وراء ذلك تعم النكرة بالوصف لما ذكر من الشواهد والنظائر لكن في عامة نسخ اصول الفقه لاصحابنا وعامة شروح الجامع ذكر هذا الاصل مطلقا من غير فصل فوجب الاخذ به احترازا عن مخالفة العامة قوله (فاما النكرة المفردة) لما فرغت من بيان ماهو عام بنفسه وماهو عام بغيره وهو النكرة التي لحقها بعض دلائل العموم شرع في بيان النكرة المفردة فانها من الفاظ العموم عند البعض فقال * فاما النكرة المفرد اى المفردة صيغة ومعنى فيكون احترازا عن رجال ونسآء وقوم ورهط منكرات * او المطلقة المجردة عن دلائل العموم فانها تخص في موضع الاثبات ولاتعم انما تعرض للجانبين تأكيدا لانه في بيان الخلاف * الا انها مطلقة * نفى العموم عنها واثبت الاطلاق * والفرق بين المطلق والعام ان المطلق دلالته على حقيقة الشئ وماهيته من غير تعرض لقيد زائد والعام هو الدال على تلك الحقيقة مع التعرض للكثرة الغير المتعينة كالناس فالنكرة مطلقة لاعامة لان دلالتها على نفس الحقيقة دون التكثر * وبعضهم فرقوا بين المطلق والنكرة فقالوا الماهية في ذاتها لاواحدة ولالاواحدة ولا كثيرة ولالاكثيرة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد ماهو المطلق *ومع التعرض لكثرة متعينة الفاظ الاعداد * ولكثرة غير متعينة هو العام * ولوحدة معينة المعرفة * ولوحدة غير معينة النكرة * والصواب انه لافرق بينهما في اصطلاح اهل الاصول كما اشار الشيخ اليه اذ تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق * وقال الشافعي رحمه الله هي اى النكرة في موضع الاثبات توجب العموم * ورأيت في بعض كتبهم ان النكرة في موضع الاثبات اذا كان خبرا لايقتضي العموم كقولك جاءني رجل واذا كان امرا فالاكثرون على انها للعموم كقوله اعتق رقبة * وذكر في القواطع وغيره انها تعم على سبيل البدل لان قوله رجل يتناول كل رجل على سبيل البدل من صاحبه وليس بعام على سبيل الجمع * وعبارة بعضهم يعم من حيث الصلاحية لكل فرد * فمن قال بالعموم تمسك بقوله تعالى * انما قولنا لشئ اذا اردناه * الآية فان قوله لشئ على العموم وان كان في موضع الاثبات لان الله تعالى لم يرد شيئا دون شئ لان قدرته شاملة جميع الاشياء محيطة بها كلها * وبان قوله تعالى *فتحرير رقبة* عام يتناول كل رقبة والدليل عليه انه يخرج عن العهدة باعتاق ايها كان ولولا انها للعموم

وقد جعل وجوب التحرير جزاء الامر فصار ذلك سببا له فيتكرر مطلقا بتكرر ٧

لما كان كذلك كذا في المحصول * الاترى انه قبل التخصيص حتى خصت العمياء والمجنونة والمدبرة من الجملة بالاجماع والتخصيص لايرد الاعلى العام والاترى انه يحسن الاستثناء بالا بان يقول اعتق رقبة الاان يكون كافرة او معيبة ويقول اعط هذا الدرهم فقيرا الاان يكون كافرا والاستثناء اخراج بعض ماتناوله اللفظ ولولا انه عام لم يتصور فيه الاستثناء * واذا كان كذلك يجوز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل اذ العام المخصوص منه يخص بالقياس بالاتفاق * وقلنا نحن هذه مطلقة اى الرقبة المذكورة في النص مطلقة * او النكرة المفردة عن دلائل العموم مطلقة لاعامة * لانه فرد اى موضوعة لفرد من افراد الجملة صيغة ومعنى اما صيغة فلانها تثنى وتجمع واما معنى فلان دلالتها على فرد لاعلى جمع فيقال رقبة من رقاب وعبد من عبيد ويراد به الواحد وقال تعالى * انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا الى فرعون رسولا * والمراد بذلك الواحد الاترى انه لو قال لله على ان اعتق رقبة لايجب عليه الا اعتاق رقبة واحدة وكذلك يخرج عن عهدة الامر في قوله تعالى * فتحرير رقبة * باعتاق رقبة واحدة ولو كان هذا اللفظ عاما لم يخرج عن عهدة النذر والامر الا باعتاق ثلاث رقاب فصاعدا * ويدل عليه ماذكرنا ان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لغة ولو كان اطلاق اسم النكرة يوجب العموم لم يكن الثانية غير الاولى فان العام اذا اعيد بصيغته فالثاني لايتناول الاماتناوله الاول بمنزلة اسم الجنس كذا في التقويم واصول الفقه لشمس الائمة * واذا ثبت انها اسم لفرد تتناول واحدا ولكن على احتمال وصف دون وصف اذ المطلق لايتعرض للصفات اصلا يعنى يحتمل ان يكون ذلك الواحد صغيرا او كبيرا او كافرا او مؤمنا او اسود او ابيض او سنديا او هنديا الى غيرها من الصفات لعدم كونه متعينا وبمثله لايثبت العموم اذ لابد له من انتظام جمع لفظا او معنى ولم يوجد فيكون مطلقة لاعامة والمطلق لايحتمل التخصيص لانه من خصائص العام * وقوله والمطلق يحتمل التقييد تنبيه للخصم على الغلط ومزل القدم واشارة الى الجواب عند عدوله عن العموم الى الاطلاق وتمسكه به يعنى ماذكرت من احتمال التخصيص في النكرة المطلقة ليس بثابت ولكنها تحتمل التقييد فان تمسكت باطلاقها وقلت لما كانت محتملة للتقييد فنقيدها بالقياس على كفارة القتل لان الكفارات جنس واحد فذلك فاسد ايضا لان التقييد مانع عن العمل بالاطلاق فانه لو اعتق رقبة كافرة في كفارة القتل لايجوز عن الكفارة فكان نسخا والنسخ بالقياس لايجوز فلايجوز التقييد به ايضا قوله (وقد جعل وجوب التحرير) جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال الامر لايوجب التكرار وان كان متعلقا بشرط او متقيدا بوصف على مامر وقد تكرر وجوب التحرير بتكرر الحنث والظهار ونحوهما فعرفنا ان لفظ رقبة عام والالم يستقم ايجاب التحرير ثانيا فقال قد جعل وجوب التحرير جزاء لامر اى لشان وهو الحنث والظهار ونحوهما بدليل دخول حرف الفاء فيه فصار ذلك الامر سببا لوجوب التحرير فيكرر وجوب التحرير مطلقا اى غير مقيد بوصف الايمان بتكرر ذلك الامر الذى صار سببا له كتكرر وجوب الصلوة بتكرر الوقت وليس تكرر الحكم

بتكرر السبب من باب العموم فى شئ قوله (وصار) اى المذكور وهو الرقبة مقيدا بالملك جواب سؤال آخر * وتقريره من وجهين * احدهما ان يقال ان تقييد المطلق نسخ عندكم وقد قيدت الرقبة بالملك بالرأى من غير نص يوجبه حتى لم يجز اعتاق رقبة غير مملوكة وصار كانه قيل فتحرير رقبة مملوكة ولم يلزم منه النسخ فنقيدها بوصف الايمان ايضا بالقياس والخبر وهو قوله * عليه السلام اعتقها فانها مؤمنة * فقال اشتراط الملك فى الرقبة ثبت لضرورة التحرير المنصوص عليه واقتضائه فان التحرير لايصح الا فى الملك وماثبت باقتضاء النص فهو بمنزلة الثابت بعين النص * والثانى ان يقال قد خص غير المملوكة من هذا النص كما خصت الزمنة حتى لم يجز اعتاق غير المملوكة كما لم يجز اعتاق الزمنة والتخصيص يدل على العموم فقال اشتراط الملك ثبت باقتضاء النص لان التحرير الواجب لايتأدى الا بالملك كما لايتأدى الصلوة الا بالطهارة قال عليه السلام * لاعتق فيما لايملكه ابن آدم * لابطريق التخصيص فلا يلزم منه العموم قوله (ولم يتناول الزمنة) جواب عن قوله خصت الزمنة بالاجماع فتخص الكافرة ايضا فقال التخصيص انما يكون فيما تناول اللفظ اياه ظاهرا لولا المخصص وهذا النص لايتناول الزمنة فلا يكون عدم جواز اعتاقها من باب التخصيص بل لانها ليست برقبة وذلك لان الرقبة اسم للبنية مطلقا والاطلاق يقتضى الكمال والزمنة قائمة من وجه مستهلكة من وجه فلا يكون قائمة على الاطلاق فلا يتناولها مطلق اسم الرقبة * وكذلك التحرير المطلق اى الكامل * لايخلص اى لايتحقق فيما هو هالك من وجه فلا يتناول الزمن ولهذا شرط كمال الرق حتى لم يجز اعتاق المدبر وام الولد لان التحرير منصوص عليه مطلقا وذلك اعتاق كامل ابتداء واعتاق المدبر وام الولد تعجيل لما صار مستحقا لهما مؤجلا فلا يكون اعتاقا مبتدأ مطلقا كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * فاما الجواب عن تمسكهم بالاية فهو ان العموم ثبت فى قوله لشئ من طريق المعنى لامن طريق اللفظ وذلك لان الاشياء متساوية فى قدرته جل جلاله فاذا اخبر عن نفوذ قدرته فى بعضها فقد دل بالمعنى على نفوذ قدرته فى سائرها * وماذكروا من العموم على سبيل البدل ان عنوا انه ان كل واحد من الجملة يكون فى الصلاحية بدلا عن صاحبه والداخل تحت اللفظ واحد منها فهو مذهبنا وان عنوا انه ان اللفظ يتناول على سبيل الاجتماع والشمول فهو فاسد لما بينا ان الصيغة وضعت لفرد فلا يتناول العدد الا بقرينة كذا فى الميزان * واما تمسكهم بالاستثناء فضعيف ايضا لانا لانسلم ان هذا الاستثناء ان صح استثناء حقيقى لانه لابد فى الاستثناء الحقيقى من ان يكون صدر الكلام متناولا للمستثنى وغيره حقيقة وليس كذلك ههنا لان صدر الكلام لم يتناول الا الواحد فلا يمكن اخراجه عنه فيكون بمعنى لكن وذلك لايدل على العموم * او يكون هذا استثناء من الاحوال اى اعتق رقبة واحدة على اى حال كانت الا فى حالة الكفر وح تثبت الاحوال فى صدر الكلام بدلالة الاستثناء بضرورة صحته فاما اذا عدم الاستثناء بلا ضرورة فى اثباتها مع انها غير مذكورة فلا يثبت العموم قوله (وصار ماينتهى اليه الخصوص) اى التخصيص نوعين بالياء لابالالف كما وقع

فان ذلك يحتمل الخصوص الى الثلاثة والطائفة يحتمل الخصوص الى الواحد بخلاف الرهط والقوم

وصار مقيدا بالملك لاقتضاء التحرير الملك لاعلى جهة الخصوص ولم يتناول الزمنة لان الرقبة اسم للبنية مطلقا فوقعت على الكامل منه الذى هو موجود مطلق فلم يتناول ما هو هالك من وجه وكذلك التحرير المطلق لايخلص فيما هو هالك من وجه فلم يدخل الزمن فاما ان يكون مخصوصا فلا

فى بعض النسخ * وههنا مسئلتان احديهما بيان ماينتهى اليه جواز التخصيص والثانية بيان اقل ماينطلق عليه اللفظ العام * اما الاولى فنقول قد اختلف الاصوليون فى الغاية التى يقع انتهاء التخصيص فى الفاظ العموم اليها فذهب الجمهور منهم الى ان التخصيص يجوز فى جميع الالفاظ الى الواحد وذهب بعضهم الى انه يجوز الى الثلاثة فى جميع الالفاظ ولا يجوز الى مادونها الا بما يجوز به النسخ وهو اختيار ابى بكر القفال الشاشى * ومنهم من فصل فاجاز فى لفظة من وما ونحوهما واسماء الاجناس المعرفة الى الواحد ولم يجز فى الجموع المعرفة الا الى الثلاثة ومختار الشيخ انه يجوز الى الواحد فى الجمع الا فى الجمع المنكر صيغة ومعنى كرجال ونساء او معنى بلا صيغة كرهط وقوم فانه لايجوز التخصيص فيهما الا الى الثلاثة * وتمسك الجمهور بان التخصيص لو امتنع الى الواحد لامتنع التخصيص اصلا لانه لو امتنع لكان لصيرورته مجازا اذ لا مانع غيره وهذا المعنى موجود فى جميع صور التخصيص * وماذكروا مبنى على اشتراط الاستغراق فى العموم وانه شرط فيه عندهم فالتخصيص يجعله مجازا فيما دونه لان اطلاق اسم الكل على البعض من اقسام المجاز * وتعلق الفريق الثانى بان لفظ العموم دلالته على الجمع واقل الجمع ثلاثة على مابين فلا يجوز تخصيصه الى مادونها لانه يخرج به عن كونه دالا على الجمع فينزل منزلة النسخ فلا يجوز الا بما يجوز به النسخ الا ترى ان لفظ المشركين لايصلح للواحد بحال فلا يجوز رده الى ما لايصلح له واخراجه عن موضوعه * واعتمد من فصل على ان التخصيص الى الواحد فى لفظة من لايخرج اللفظ عن موضوعه فقد بينا انها يحتمل الخصوص فانها يتناول الواحد والجماعة فى قولك من دخل دارى اكرمته فيجوز التخصيص فيها وامثالها الى الواحد بخلاف الفاظ الجموع لان استعمالها فى الآحاد اخراج لها عن موضوعاتها فلا يجوز الا ترى ان لفظ الجمع بعد التخصيص يسمى عاما مخصوصا واذا خص الى اثنين او واحد لم يجز تسميته بذلك على سبيل الحقيقة * ولنا ماذكرنا ان لفظ العموم دلالته على الجمع والتخصيص لايخرج العام عن حقيقته لبقاء معنى الجمع فيه بعده بل هو تبين ان اللفظ مصروف الى بعض وجوه الحقيقة الا ترى ان التمسك به بعد التخصيص جاز لبقاء دلالة اللفظ بالوضع على افراد مجتمعة كما كان قبله الا ان دلالته قبل التخصيص كانت على اكثر مما دل عليه بعده فاذا آل امر التخصيص الى اخراج الكلام عن موضوعه وحقيقته لايجوز القول به لانه يصير نسخا وهما متغايران الا ترى ان النسخ لايجوز الا متراخيا بالاتفاق والتخصيص يجوز متصلا ومتراخيا عند العامة ولا يجوز الا متصلا عندنا واذا كان نسخا لايجوز الا بما يجوز به النسخ كما لايجوز الى مادون الواحد فى جميع الفاظ العموم الا بما يجوز به النسخ بالاتفاق * وهذا بخلاف اسم الجنس المعرف باللام حيث يجوز تخصيصه الى الواحد لان دلالته فى اصل الوضع على الفرد والعموم فيه ضمنى فبالتخصيص الى الواحد لايخرج عن حقيقته وكذا الجموع المعرفة صارت فى حكم اسماء الاجناس فيجوز تخصيصها الى الواحد ايضا قوله (وصار ماينتهى) يعنى لما بينا ان الفاظ العموم على قسمين بعضها ينطلق على الثلاثة فصاعدا الا على مادونها بطريق

وصار ماينتهى اليه الخصوص

نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغته او ملحق بالفرد واما الفرد فمثل الرجل والمرأة والانسان والطعام والشراب وما اشبه ذلك ان الخصوص يصح الى ان يبقى الواحد واما الفرد بمعناه فمثل قوله لايتزوج النساء ولايشترى العبيد انه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد واما ما كان جمعا صيغة ومعنى مثل قوله ان اشتريت عبيدا او ان تزوجت نساء او ان اشتريت ثيابا

الحقيقة و بعضها ينطلق على الواحد فصاعدا صار غاية التخصيص نوعين ضرورة الواحد والثلاثة قوله (فان ذلك) اى قوله عبيدا وامثاله يحتمل الخصوص الى الثلاثة وطريقه ان دليل العقل يبين ان الكل ليس بمراد وان مادون الكل الى الثلاثة لايمكن ترجيح بعضه على البعض لاستحالة الترجيح بلا مرجح فتعينت الثلاثة مرادا للتيقن بها فكان هذا الدليل مخصصا لماوراء الثلاثة الى الكل قوله (وهذا لان ادنى الجمع ثلاثة) ولما كانت المسئلة الاولى مبنية على الثانية وهى معرفة اقل الجمع لان عدم جواز التخصيص الى ماوراء الثلاثة فى جميع الالفاظ عند البعض وفى الجمع المنكر عندنا بناء على ان اقل الجمع ثلاثة شرع فى بيانها فقال وهذا اى انتهاء التخصيص الى الثلاثة فيما ذكر من النظائر من قوله عبيدا ونساء وثيابا وامثالها باعتبار ان اقل الجمع ثلاثة وهو مذهب عبد الله ابن عباس وعثمان واكثر الصحابة وعامة الفقهاء والمتكلمين واهل اللغة * وذهب بعض اصحاب الشافعى وعامة الاشعرية الى ان اقل الجمع اثنان وهو مذهب عمر وزيد بن ثابت رضى الله عنهما كذا ذكر الغزالى واليه ذهب نفطويه من النحويين * ثم الفريق الاول اختلفوا فى انه هل يجوز استعمال صيغ الجموع فى الاثنين مجازا فمنهم من منع عن ذلك واكثرهم على انه يجوز * وفائدة الاختلاف تظهر فى جواز التخصيص الى اثنين وعدمه وفيما اذا قال لله على ان اتصدق بدراهم اوقال لفلان على دراهم اونذر ان يتصدق بشئ على فقراء اومساكين يقع على الاقل بالاتفاق وهو الثلاثة عند العامة والاثنان عند غيرهم * تمسك من قال بان صيغ الجموع حقيقة فى الاثنين كما فى الثلاثة بالسمع والعقل واستعمال ارباب اللسان والحكم * اما السمع فقوله تعالى * وداود وسليمان * الى قوله وكنا لحكمهم شاهدين اريد بضمير الجمع داود وسليمان * وقوله تعالى * اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لاتخف خصمان بغى بعضنا على بعض * فاستعمل فى الاثنين ضمير الجمع * وقوله عز اسمه فقد صغت قلوبكما والمراد قلباكما * وقوله جل جلاله انا معكم مستمعون * والمراد موسى وهارون * وقوله جل ذكره اخبارا عن يعقوب * عسى الله ان يأتينى بهم جميعا * والمراد يوسف وبنيامين * وقوله * فان كان له اخوة فلامه السدس * والاخوان يحجبانها الى السدس كالثلاثة * وقوله عليه السلام * الاثنان فما فوقهما جماعة * وهو افصح العرب ولو نقل هذا عن واحد من الاعراب لكان حجة فمن صاحب الشرع اولى * واما المعقول فهو ان اسم الجماعة حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع وذلك موجود فى الاثنين كما هو موجود فى الثلاثة فيصح ان يتناوله اسم الجمع حقيقة وان كان معنى الجمع فى الثلاثة اكثر الاترى ان الثلاثة جمع صحيح وان كان معنى الاجتماع فيما وراء الثلاثة اكثر ونظيره الجسم لما كان عبارة عن اجتماع اجزاء وتركبها كان اقل الجسم جوهرين لوجود معنى الاجتماع والتركب فيهما وان كان الاجتماع فيما وراء ذلك اكثر * واما استعمال ارباب اللسان فانهم يستعملون صيغة الجمع فى الاثنين كاستعمالهم اياها فى الثلاثة فان الاثنين يقولان نحن فعلنا كذا ونحن نفعل كذا فوجب ان يكون حقيقة فى الموضعين * واما الحكم فهو ان للمثنى حكم

وهذا لان ادنى الجمع ثلاثة نص محمد رحمه الله فى السير الكبير وعلى هذا عامة مسائل اصحابنا رحمهم الله وقال بعض اصحاب الشافعى ان ادنى الجمع اثنان لماروى عن النبى عليه السلام انه قال الاثنان فما فوقهما جماعة ولان اسم الاخوة ينطلق على الاثنين فى قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس ~~وصار ماينتهى اليه~~ الخصوص

(الجماعة)

وفى المواريث والوصايا بصرف الجمع الى المثنى ويستعمل المثنى استعمال الجمع فى اللغة يقال نحن

الجماعة فى المواريث والوصايا حتى كان للاثنين من الميراث ماللثلاث فصاعدا ولو اوصى لاقرباء فلان يتناول المثنى فصاعدا وكذا الامام يتقدم على اثنين كما يتقدم على الثلاثة فثبت بما ذكرنا ان المثنى ملحق بالثلاثة فى صحة اطلاق صيغة الجمع عليه * ومن منع استعمال ابنية الجمع فى الاثنين مجازا قال لو صح اطلاق اسم الرجال على الرجلين لصح نعت احدهما بما نعت به الآخر فيقال جاءنى رجلان عاقلون ورجال عاقلان لانهما كشئ واحد * وتمسك الجمهور بما هو المذكور فى الكتاب وبما سنذكره وقوله فى الكتاب ويستعمل المثنى استعمال الجمع بضم الياء من مقلوب الكلام مثل قولهم عرضت الناقة على الحوض اى يستعمل الجمع استعمال المثنى اى فى محل يجب ان يستعمل فيه التثنية او هو بفتح الياء وكسر الميم اى يستعمل الاثنان مايستعمله الجمع فيقولان نحن فعلنا كما يقوله الجمع اومعناه يستعمل التثنية على هيئة الجمع فيقال نحن فعلنا فى اثنين كما يقال كذلك فى الجمع قوله (وفى المواريث) اى حجبا واستحقاقا بصرف الجمع الى المثنى * اما حجبا فقوله تعالى * فان كان له اخوة * كما ذكرنا * واما استحقاقا فقوله عز اسمه * فان كن نساء فوق اثنتين * صرف لفظ النساء الى اثنتين مع تأكده بقوله فوق اثنتين قوله (عليه السلام * والثلاثة ركب * اى جماعة فصل بين التثنية والجمع والحقها بالواحد دون الجمع فعلم ان التثنية ليست بجمع حقيقة * ولايقال الاتحاد فى الحكم لايوجب الاتحاد فى الحقيقة حتى كان المثنى غير الواحد حقيقة وان اتحدا حكما فكذا التفرقة فى الحكم لايدل على الافتراق فى الحقيقة * لانا نقول الافتراق بين الشيئين يوجب المغايرة بينهما فيما ثبت فيه الافتراق لامحالة وهنا ثبت الافتراق بينهما فى حكم الجمع لان معنى الركب الجماعة لغة فثبتت المغايرة بينهما فى هذا المعنى ضرورة فصار المعنى كانه قيل الواحد ليس بركب والاثنان ليسا بركب اى بجمع والثلاثة ركب اى جمع وعلى ذلك اى على الاقسام المذكورة بنيت احكام اللغة اسما وصفة ومظهرا ومضمرا فقالوا رجل رجلان رجال وقالوا عالم عالمان علماء * وقالوا هو فعل كذا هما فعلا كذا هم فعلوا كذا ولما قسموه ثلاثة اقسام وسموا كل قسم باسم على حدة دل ذلك على تغايرها لان تبدل الاسم يدل على تبدل المسمى على ماهو الاصل الاترى انهم لما لم يضعوا لما وراء الثلاثة اسما على حدة كان الكل فى الدخول تحت صيغة الجمع على السواء قوله (وله علامات على الخصوص) مثل الالف والنون المكسورة فى حالة الرفع والياء الساكنة المفتوح ماقبلها والنون المكسورة فى حالتى الجر والنصب * قال شمس الائمة رحمه الله ثم للواحد ابنية مختلفة وكذلك للجمع وليس ذلك للتثنية انما لها علامة مخصوصة فعرفنا ان المثنى غير الجماعة * قال صاحب القواطع والدليل على ان لفظ الجمع لايتناول الاثنين انه لاينعت بالاثنين وينعت بالثلاثة فانه يقال رأيت رجالا ثلاثة ولايقال رجالا اثنين ويقال ايضا جماعة رجال ولايقال جماعة رجلين فاذا كان لاينعت بالاثنين بحال عرفنا ان اسم الجمع لايتناولهما بحال وكذا لايضاف العدد الى التثنية فلا يقال اثنا رجلين ويضاف الى الجمع فيقال ثلاثة رجال واربعة رجال فلو كان حكم الاثنين حكم الجمع لجازت اضافة العدد الى التثنية كما جازت الى الجمع كذا ذكر فى كتاب بيان حقائق

فعلنا فى الاثنين وقال الله تعالى فقد صغت قلوبكما ولا خلاف ان الامام يتقدم اذا كان خلفه اثنان وفى المثنى اجتماع كما فى الثلاثة ولنا قول النبى عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب ولنا ايضا دليل من قبل الاجماع ودليل من قبل المعقول فان اهل اللغة مجمعون على ان الكلام ثلثة اقسام احاد ومثنى وجمع وعلى ذلك بنيت احكام اللغة فللمثنى صيغة خاصة لايختلف وللوحدان بنية مختلفة وكذلك الجمع ايضا يختلف ابنيته وليس للمثنى الامثال واحد وله علامات على الخصوص واجمع الفقهاء ان الامام لايتقدم على الواحد فثبت انه قسم منفرد

حروف المعانى * ولان الثلاثة فصاعدا يتبادر الى الفهم عند سماع صيغة الجمع من غير قرينة دون الاثنين والسبق الى الفهم عند الاطلاق دليل الحقيقة * ولانه يصح نفى اسم الجمع عن الاثنين دون الثلاثة فصاعدا فيقال مافى الدار رجال بل رجلان ومارأيت جمعا بل رأيت اثنين ولا يقال مافى الدار رجال بل ثلاثة وصحة النفى وعدم صحته من امارات المجاز والحقيقة واجمع الفقهاء على ان الامام لا يتقدم على الواحد والامام من الجماعة فى غير الجمعة بالاتفاق والتقدم من سنة الجماعة بالاتفاق فاجماعهم على ترك التقدم دليل على انه ليس بجمع وانه قسم منفرد قوله (واما المعقول فان الواحد اذا اضيف) اى ضم اليه الواحد * تعارض الفردان اى امتنع كل واحد منهما عن صيرورته تبعا للآخر فلم يثبت الاتحاد لوجود الانضمام ولم يثبت الجمع ايضا لبقاء معنى الفردية من وجه باعتبار عدم استتباع كل واحد منهما صاحبه * واما الثلاثة فانما يعارض اى يقابل كل فرد اثنان فيستتبعانه ويصير الكل كشئ واحد فلم يبق معنى الاتحاد بوجه وكمل معنى الجمع فتطلق عليه الصيغة الموضوعة للجمع حقيقة * وبهذا خرج الجواب عما قالوا فى المثنى معنى الجمع كما فى الثلاثة فيصح اطلاق صيغة الجمع عليه لان اطلاق الصيغة على الثلاثة ليس لنفس الاجتماع بل لاجتماع مخصوص وهو ان لا يتحقق فيه معنى تعارض الافراد على التساوى وذلك فى الثلاثة دون الاثنين واللغة على ماورد لا على مايدل عليه القياس الا ترى ان الواحد يوجد فيه معنى الجمع وهو ضم بعض الاشياء الى بعض لانه متركب من اجزاء متعددة ومع ذلك لا يطلق عليه اسم الجمع قوله (فى ابلاء الاعذار) اى اظهارها كامهال القاضى للخصم لدفع الحجة مقدر بثلاثة ايام * وكذا امهال المرتد للتأمل * وكمدة المسح فى حق المسافر * ومدة اقل الحيض مقدرة بثلاثة ايام * وكمدة التحجير مقدرة بثلث سنين * وكما فى قصة موسى مع صاحبه * وقصة صالح ولو كان الاثنان جمعا لم يكن للتجاوز عنه معنى بدون دليل يخصص الثلاثة لان ماوراء اقل الجمع يساوى بعضه بعضا * ولما فرغ عن اقامة الدليل على مدعاه شرع فى الجواب عن كلمات الخصوم فقال فاما الحديث يعنى قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فمحمول على المواريث يعنى للاثنين حكم الجمع فى استحقاق الميراث حتى كان للبنتين الثلثان كالثلاث * او على سنة تقدم الامام يعنى يحمل على ان المراد منه ان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة بخلاف الواحد فانه يقيمه عن يمينه وبخلاف مانقل عن ابن مسعود رضى الله عنه انه لا يتقدم على الاثنين بل يقيم واحدا عن يمينه وواحدا عن يساره وانما يتقدم على الثلاثة فصاعدا * او يحمل على ان للاثنين حكم الجماعة فى احراز فضيلة الجماعة وانعقادها اذ النبى صلى الله عليه وسلم مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات على ان هذا الخبر لا يصح من جهة النقل كذا ذكره ابو بكر الجصاص وغيره * وقوله وفى المواريث ثبت الاختصاص جواب سؤال وهو ان يقال لم اختص المواريث من سائر الاحكام بان يكون للاثنين فيها حكم الجمع فقال انما ثبت الاختصاص فيها بكذا * او هو جواب عن كلامهم ان صيغة الجمع صرفت الى المثنى فى المواريث والوصايا

واما المعقول فان الواحد اذا اضيف اليه الواحد تعارض الفردان فلم يثبت الاتحاد ولا الجمع واما الثلاثة فانما يعارض كل فرد اثنان فسقط معنى الاتحاد اصلا وقد جعل الثلاثة فى الشرع حدا فى ابلاء الاعذار فاما الحديث فمحمول على المواريث والوصايا او على سنة تقدم الامام فى الجماعة انه يتقدم على المثنى كما تقدم على الثلاثة وفى المواريث ثبت الاختصاص بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك

والحجب فقال ثبت ذلك فى المواريث بقوله تعالى * فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك * اى ان كانت الاختان لاب وام او لاب اثنتين فاثبت للاختين ثلثى المال تصريح هذا النص وقد ثبت بدلالة قوله تعالى * فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ماترك ان ليس لما فوق الاختين اكثر من الثلثين فعرفنا ان للاثنتين حكم الجمع فى الاخوات * ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما متوسطة اذهى قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قريبة اذهى قرابة جروبة كان اولى فثبت ان للبنتين حكم الثلاث بهذا النص ايضا وليس فى المواريث صورة اخرى الحق فيه الاتيان بالجمع فى الاستحقاق سوى البنات والاخوات فكان هذا النص موجبا لالحاق الاثنتين بالثلاث فلهذا حمل الحديث عليه * او كان هذا النص هو الموجب لاستحقاق الاثنتين الثلثين لا النص الوارد بصيغة الجمع وهو قوله تعالى * فان كن نساء فوق اثنتين * والحاصل ان النزاع لم يقع فيما يفيد فائدة الجمع بل فيما يتناوله لفظ الرجال والمسلمين فاين احدهما عن الاخر قوله (والحجب يبتنى على الارث ايضا) يعنى لما كان للمثنى حكم الجمع فى استحقاق الميراث كان له حكم الجمع ايضا فى الحجب لانه مبنى على الارث فان الحاجب يكون وارثا بالفعل او بالقوة حتى لا يحجب المحروم عند عامة الصحابة وهو مذهبنا * او معناه ان الحجب لا يتحقق حين لا ارث فكان الحجب مبنيا على الارث فيثبت للاثنين فيه حكم الجمع ايضا فايضا يتعلق بمحذوف فى الوجهين كما ترى على انا نقول ثبت الحجب بالاخوين باتفاق الصحابة لا بالنص على ماروى ان ابن عباس قال لعثمان رضى الله عنهم حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى * فان كان له اخوة فلامه السدس * والاخوان ليسا باخوة فى لسان قومك قال نعم ولكن لا استجيز ان اخالفهم فيما رأوا وفى رواية لا استطيع ان انقض امرا كان قبلى وتوارثه الناس فلولا ان مقتضى اللسان ان الاخوين ليسا باخوة حقيقة لما احتج به ابن عباس على عثمان ولا نكر عليه عثمان ولما عدل الى التأويل فلما لم ينكر عليه وعدل الى التأويل وقد كانا من فصحاء العرب دل على ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة وان هذا الحكم وهو الحجب بالاثنين ثبت بالاجماع لا بالنص الا ترى ان الحجب يثبت بالاخوات المفردات بهذا الطريق فان اسم الاخوة لا يتناول الاخوات المفردات بحال قوله (والثانى) اى التأويل الثانى لذلك الخبر انه محمول على اباحة السفر للاثنين لان السفر للواحد والاثنين كان منهيا فى ابتداء الاسلام مطلقا للجماعة على مارويناه من قوله عليه السلام * الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب * اذ فيه نهى بطريق المبالغة عن اختيار حالة تستحق اسم الشيطان بناء على ان فى اول الاسلام كانت الغلبة للكفار فاذا كانوا جماعة سلموا غالبا لقوتهم فاذا ظهر قوة المسلمين قال الاثنان فما فوقهما جماعة يعنى فى جواز السفر * وفى لفظ الشيخ نوع اشتباه فانه قال والثانى ولو قال والثالث مكان قوله والثانى لكان احسن لانه اول الحديث اولا بتأويلين وهذا ثالثهما الا انه جعل التأويلين الاولين بمنزلة تأويل واحد ثم بنى الكلام عليه فقال والثانى * وقوله قلنا وقع زائدا لان المعنى يتم بدونه * وقوله محمول على ابتداء الاسلام لا يصح بدون اضمار ايضا ومعناه محمول على نسخ

والحجب يبتنى على الارث ايضا والوصية يبتنى عليه ايضا والثانى قلنا ان الخبر محمول على ابتداء الاسلام حيث نهى الواحد عن المسافرة واطلق الجماعة على مارويناه فاذا ظهر قوة المسلمين قال الاثنان فما فوقهما جماعة

واما الجماعة فانها تكمل بالامام حتى شرطنا فى الجمعة ثلاثة سوى الامام واماقوله فقد صغت قلوبكما فلان عامة اعضاء الانسان زوج فالحق الفرد بالزوج لعظم منفعته كانه زوج وقد جاء فى اللغة خلاف ذلك وقوله نحن فعلنا لايصلح الامن واحد يحكى عن نفسه وعن غيره كانه تابع فلم يستقم ان يفرد الصيغة فاختير لهما الجمع مجازا كما جاز للواحد ان يقول فعلنا كذا والله اعلم

ماثبت فى ابتداء الاسلام وهو حرمة السفر للاثنين ولم يكن هذا الكلام اعنى قوله والثانى الى آخره مذكورا فى النسخ العتيقة قوله (واما الجماعة) جواب عن قولهم ان الامام يتقدم على اثنين فقال انما يتقدم عليهما لان الامام فى غير الجمعة محسوب من الجماعة لان الامام ليس بشرط لصحة اداء سائر الصلوات سوى الجمعة فيمكن ان يجعل الامام من جملة الجماعة واذا كان معه اثنان كملت الجماعة فيثبت حكمها وهو تقدم الامام واصطفاف من خلفه بخلاف الجمعة لان الامام شرط لصحة ادائها كالجماعة فلا يمكن ان يجعل من جملة الجماعة فلهذا يشترط ثلاثة سوى الامام قوله (واما قوله تعالى فقد صغت قلوبكما) فانما اطلق اسم الجمع على اربعة قلوب من حيث المعنى وان كان فى الصورة قلبان وذلك لان اكثر الاعضاء المنتفع بها فى الانسان زوج فالحق ما كان فردا منه لعظم منفعته بالزوج كما الحق الزوج بالفرد فى قولهم مشى برجله وسمع باذنه وابصر بعينه الا ترى ان من قطع لسان انسان او فرجه يلزمه كمال الدية لشرفه وعظم منفعته كما لو قطع اليدين فصار كل قلب من حيث المعنى قلبين وان كان فى الصورة واحدا فلهذا جاز اطلاق اسم الجمع عليهما * ولان القلب قد يطلق على الميل الموجود فيه فيقال للمنافق ذو قلبين ويقال للذى لا يميل الا الى الشئ الواحد له قلب واحد ولما خالفت حفصة وعايشة امر الرسول صلى الله عليه وسلم فى شان مارية وقع فى قلبهما دواع مختلفة وافكار متباينة فيصح ان يقال المراد من القلوب هى الدواعى واذا صح ذلك وجب حمل اللفظ عليها لان القلب لا يوصف بالصغو وانما يوصف الميل به كذا فى المحصول * وقد جاء فى اللغة خلاف ذلك اى خلاف ماذكرنا من اطلاق الجمع على التثنية فى مثل هذه الصورة قال الشاعر ظهراهما مثل ظهور الترسين * وذكر فى التيسير وقلوبكما على الجمع مع اضافتها الى اثنين هو الاستعمال الغالب فى اللغة فيما كان فى الانسان من الاعضاء فردا غير مثنى * وفيه وجهان آخران الافراد والتثنية قال الشاعر * كانه وجه تركيين قد غضبا * مستهدف لطعان غير ترتيب * وقال آخر فى التثنية والجمع * ظهراهما مثل ظهور الترسين قوله (وقولهم نحن فعلنا لايصح الامن واحد يحكى عن نفسه وعن غيره) يعنى لايصح التكلم بهذه الصيغة على سبيل الحقيقة الا عن واحد يخبر عن نفسه وعن غيره ولا يمكن صدورها من اثنين لان المبتدى بالكلام الواحد لا يكون اثنين بخلاف الخطاب فان بالكلام الواحد يجوز ان يخاطب اثنان فصاعدا على الحقيقة واذا كان كذلك كان ذلك الغير تبعا له فى الدخول تحت هذه الصيغة فلم يفرد لهما صيغة لئلا يكون التبع مزاحما للاصل فاختير لهما صيغة الجمع مجازا * ولانهم وضعوا هذه العلامات المميزة لدفع الاشتباه عن السامع وذلك فى الخطاب والغيبة لا فى الحكاية لان المتكلم وذلك الغير الذى يخبر عنه فى قوله فعلنا مشاهد للسامع فلا يحتاج الى علامة التمييز الا ترى انه لم يوضع فيها علامة مميزة بين المذكر والمؤنث اعتمادا على المشاهدة بخلاف الخطاب والغيبة * وذكر فى شرح اصول الفقه لابن الحاجب انه لا خلاف فى لفظ (ج م ع) اعنى الجمع لغة وهو ضم شئ الى شئ فان ذلك متحقق فى الاثنين من غير خلاف

واما المشترك فحكمه الوقف بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به واما المأول فحكمه العمل به على احتمال السهو والغلط والله اعلم بالصواب

ولا فى الضمير الذى يعنى به المتكلم نفسه وغيره متصلا ومنفصلا نحو نحن فعلنا لاتفاق اللسان على كونه موضوعا لتعبير المرء عن نفسه وعن غيره سواء كان واحدا او جمعا ولا فى نحو قوله تعالى * فقد صغت قلوبكما * فان ما يتعدد من شخصين فالتعبير عنه فى اللغة الفصيحة عند اضافته اليهما او الى ضميرهما بصيغة الجمع حذارا من استثقال الجمع بين تثنيتين وانما الخلاف فى نحو رجال ومسلمين وضمائر الغيبة والخطاب التى يترتب فى وضع اللسان مسبوقيتها بصيغ التثنية * ولا يلزم على هذا قلوبكما فانه مسبوق بصيغة التثنية * لانا لانسلم مسبوقيته بها اذ لا يقال قلبا كما فتبين بهذا ان من استدل على كونه حقيقة فى الاثنين بالصور المتفق عليها فقد حاد مسلكه عن محل النزاع لانها انما تثبت بعلل مخصوصة ولكل باب وقياس واللغة لا يثبت قياسا * واما الجواب عن قوله تعالى * وكنا لحكمهم شاهدين * فنقول قد قيل المراد الحاكمان وهما داود وسليمان والمتحاكمان اذ المصدر يضاف الى الفاعل والمفعول واذا اعتبر الجميع كانوا اربعة وقيل اضيف الحكم الى المحكوم لهم وكانوا جماعة * وعن قول عز اسمه * اذ تسوروا المحراب * الى آخره ان الخصم الذى اسند الفعل الى ضميره اسم للواحد والجمع كالضيف يقال هذا خصمى وهؤلاء خصمى كما يقال هذا ضيفى وهؤلاء ضيفى وقد كان المتخاصمون جماعة ومعنى قوله خصمان فريقان خصمان او فينا خصمان والدليل عليه قراءة من قرأ بغى بعضهم على بعض ولا يقال قوله ان هذا اخى يأبى ما ذكرت فانه يدل على اثنين لان ذلك قول البعض المراد بقوله بعضنا على بعض والتحاكم كان بين مليكين لكن صحبهما آخرون فى صورة الخصم فسموا به وعن قوله تعالى * انا معكم مستمعون * ان المراد موسى وهارون وفرعون * وعن قوله تعالى * عسى الله ان يأتينى بهم جميعا * ان المراد يوسف وبنيامين والاخ الكبير الذى قال فلن ابرح الارض حتى يأذن لى ابى * على انا لا ننكر اطلاق اسم الجمع على الاثنين مجازا فتحمل هذه الاطلاقات على المجاز لما ذكرنا من الدلائل * واما الجواب عن كلام الفريق الثالث فهو انهم يراعون صورة اللفظ حتى لم ينعتوا المثنى بالجمع وان كان بمعناه ولا الجمع بالمثنى محافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف مع كونهما كشئ واحد * وقد التزم بعضهم النعت مع الاختلاف مجازا قوله (واما المشترك فحكمه الوقف) اى وقف النفس على اعتقاد ان الثابت به حق * او المراد من الوقف التوقف اى حكمه التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد به حق حتى يقوم دليل الترجيح لان الشركة تنبئ عن المساواة ولهذا لو قال هو شريكى فى هذا المال كان اقراره بالنصف وقد ذكرنا ان لا عموم للمشترك فكانت الثابت به احد مفهوماته عينا عند المتكلم غير عين عند السامع فلا يتعين المراد له الا بدليل زائد لاستحالة الترجيح بلا مرجح فيجب التوقف ولكن لا يقعد عن الطلب كما لا يقعد فى المتشابه بل يجب عليه التأمل لان ادراك المراد وترجح البعض فيه محتمل فيجب طلبه وهو معنى قوله بشرط التأمل بخلاف المجمل لانه لا يدرك بالتأمل فيجب عليه التوقف الى ان يأتيه البيان * قال شمس الائمة رحمه الله ويشترطان لا يترك الطلب وله طريقان التأمل فى الصيغة ليتبين به

المراد او طلب دليل آخر يعرف به المراد لان بالوقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على التساوى فيجب الاشتغال به ليزول الخفاء والله اعلم بالصواب

﴿ باب معرفة احكام القسم الذى يليه ﴾

قوله (وحكم الظاهر وجوب العمل بالذى ظهر منه) لاخلاف فى انه موجب للعمل وانما الخلاف فى انه يوجب الحكم على سبيل القطع او الظن فعند العراقيين والقاضى ابى زيد ومتابعيه حكمه التزام موجبه قطعا عاما كان او خاصا وعند الشيخ ابى منصور ومن تابعه من مشايخ ماوراء النهر وعامة الاصوليين حكمه وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لاقطعا ووجوب اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق وكذا حكم النص وقد بينا من قبل* وقوله على احتمال تأويل هو فى حيز المجاز متصل بالقسمين اى يجعل ذلك التأويل الظاهر او النص مجازا فانك اذا أولت قوله جاءنى زيد مثلا بان المراد خبره او كتابه صار مجازا بخلاف المشترك فانك اذا أولته وصرفته الى بعض معانيه كان حقيقة قوله (لما ذكرنا من تفاوت معانى هذه الالقاب لغة) يعنى انما سمى كل قسم من هذه الاقسام باسم روعى فيه معنى اللغة فسمى القسم الاول ظاهرا لظهور معناه والقسم الثانى نصا لازدياد وضوحه على الاول كما ينبئ عنه معناه اللغوى وكذا المفسر والمحكم* ليصير الادنى متروكا بالاعلى اللام للعاقبة اى فائدة التفاوت وعاقبته ترك الادنى بالاعلى وترجح الاقوى على الاضعف* وهذا اى صيرورة الادنى متروكا بالاعلى *السنن والاحاديث مترادفان ههنا وان كانت السنة اعم من الحديث* وقد ذكرنا بعض نظائر التعارض فيما تقدم* ومن نظائره تعارض الظاهر والمحكم فى قوله تعالى* وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله عز ذكره* فانكحوا ماطاب لكم من النساء *فان الاول محكم فى حرمة نكاح ازواج النبى صلى الله عليه ورضى عنهن للتأبيد والثانى ظاهر فى اباحة جميع النساء فيتناول بعمومه ازواج النبى عليه السلام فيرجح المحكم على الظاهر* ومنها تعارضهما ايضا فى قول عليه السلام* الا ان لحوم الحمر الاهلية حرام الى يوم القيامة* كذا فى النافع وقوله صلى الله عليه وسلم* لغالب بن ابجر *كل من سمين مالك* فان الاول محكم فى التحريم والثانى ظاهر فى التحليل فيرجح المحكم ايضا* وقيل نظير تعارض المفسر والمحكم قوله تعالى* واشهدوا ذوى عدل منكم* وقوله تعالى* ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا* فان الاول مفسر فى قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى آخر والثانى محكم لان التأبيد اتحقق به والاول بعمومه يوجب قبول شهادة المحدود فى القذف اذا تاب والثانى يوجب رده فيرجح على المفسر* ولقائل ان يقول لانسلم كون الاول مفسرا لان ما لا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ وقوله تعالى *واشهدوا ذوى عدل* يحتمل الايجاب والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد وليس بمرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع هذه الاحتمالات* وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد والقبول فان

﴿ باب معرفة احكام ﴾ ﴿ القسم الذى يليه ﴾

وهو الظاهر والنص والمفسر والمحكم وحكم الظاهر وجوب العمل بالذى ظهر منه وكذلك حكم النص وجوب العمل بما وضح واستبان به على احتمال تأويل هو فى حيز المجاز وحكم المفسر وجوب العمل على احتمال النسخ وحكم المحكم وجوب العمل به من غير احتمال لما ذكرنا من تفاوت معانى هذه الالقاب لغة وانما يظهر تفاوت هذه المعانى عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى وهذا يكثر امثلته فى تعارض السنن والاحاديث

(اشهاد)

ومثاله من مسائل اصحابنا باب ذكره فى كتاب الاقرار فى الجامع رجل قال لآخر لى عليك الف درهم فقال الاخر الحق اليقين الصدق كان كل ذلك تصديقا ولو قال البر الصلاح لم يكن تصديقا ولو جمع بين البر والحق او البر واليقين او البر والصدق حمل البر على الصدق والحق واليقين فجعل تصديقا ولو جمع بين الحق او اليقين او الصدق والصلاح جعل ردا ولم يكن تصديقا وحاصل ذلك ان الصدق والحق واليقين من اوصاف الخبر وهى نصوص ظاهرة لما وضعت له من دلالة الوجود للمخبر عنه فيكون جوابا على التصديق وقد يحتمل الابتداء مجازا اى الصدق اولى بك مما تقول واما البر فاسم موضوع لكل نوع من الاحسان لا اختصاص له بالجواب فصار بمعنى المجمل فلم يصلح جوابا بنفسه واذا قارنه نص او ظاهر وهو ما ذكرنا حمل عليه واما الصلاح فلفظ لا يصلح صفة للخبر بحال وهو محكم فى هذا المعنى فاذا ضم اليه ما هو ظاهر او نص وجب حمل النص الذى هو محتمل على المحكم الذى لا يحتمل فلم يكن تصديقا وصار مبتدأ فترجح البعض على البعض عند التعارض

اشهاد العميان والمحدودين فى القذف فى النكاح صحيح حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم تقبل شهادتهم* واعلم ان ايراد المثال ليس من اللوازم لان الاصل تمهد بالدليل والبرهان لا بالمثال وانما ايراد المثال للتوضيح والتقريب فلا بد من اقامة البرهان على المدعى اولا ثم ايراد المثال بعد ان شاء للايضاح على سبيل التبرع فاذا تمهد الاصل فلا عليك ان لا تتعب فى طلب المثال قوله (ومثاله) اى مثال ترك الادنى بالاعلى من مسائل اصحابنا باب ذكره محمد رحمه الله فى اقرار الجامع* واصله ان كلام المدعى عليه اذا صلح تصديقا لكلام المدعى ولا يصلح ردا يحمل تصديقا وان كان يصلح ردا ولا يصلح تصديقا يجعل ردا وان احتملهما يعتبر الغالب ويحمل عليه* والالفاظ المذكورة خمسة *الحق* اليقين* الصدق *البر* الصلاح فالثلاثة الاولى تصلح صفة للخبر ظاهرا يقال خبر حق خبر يقين* خبر صدق* فاما البر فاسم لجميع انواع الاحسان ولكنه يحتمل ان يصير صفة للخبر بقرينة مثل ان يقول لمن اخبر بخبر صدق صدقت وبررت كما تقول لمن اخبر بخبر كذب كذبت وفجرت* واما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بحال لا يقال خبر صلاح ولا صدقت وصلحت* فاذا قال لآخر لى عليك الف درهم فقال الآخر الحق او اليقين او الصدق كان تصديقا واقرارا لانه ذكر فى محل الجواب ما يصلح ان يكون جوابا فيجعل محمولا على الجواب بظاهره وما تقدم من الخطاب يصير كالمعاد فى الجواب فيصير كانه قال* الحق ماقلت* الصدق ماقلت* اليقين ماقلت* وبيان انه صالح للجواب ان الدعوى خبر وقد ذكرنا ان الخبر يوصف بالحق والصدق واليقين وبضدها هذا هو الحقيقة وان كان يحتمل الابتداء اى الصدق اولى بك* او عليك بالصدق* او الحق واليقين اولى بالاشتغال من الدعوى الباطلة ولكن ذلك مجاز والمجاز لا يعارض الحقيقة كذا فى شرح الجامع لشمس الائمة* وقال بعض المشايخ هذا اذا لم يعرب او ذكر مرفوعا اما اذا نصب فلا يكون اقرارا لان معناه الزم الحق او الصدق فيكون امر اله بالصدق ونهيا له عن الكذب* وقال عامتهم لو قال بالنصب يكون تصديقا ايضا ومعناه انك ادعيت الحق او قلت وهذا هو الصحيح لان العرف لا يفصل بين الرفع والنصب والاصل فيه هو العرف واليه اشار محمد فقال انما ينظر فى هذا الى معانى كلام الناس* ولو قال البر او الصلاح لم يكن تصديقا لان البر اسم لجميع انواع الخير والاحسان كما قال تعالى* ولكن البر من اتقى* ففى محل الجواب هذا اللفظ فى معنى المجمل لان صلاحيته له ولغيره واحتمال الجواب وغيره فيه على السواء وباللفظ المجمل لا يصير مقرا والجواب لا يتم بكلام مجمل* واما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بوجه فصار معنى كلامه البر او الصلاح اولى بك او الزم الصلاح واترك الدعوى الباطلة* ولو ضم احد الثلاثة الى البر فقال الصدق البر* او الحق البر* او اليقين البر* او قدم البر فقال البر الصدق* او البر الحق* او البر اليقين كان اقرارا لان البر لما صار مجملا صار ما ضم اليه بيانا له الا ترى ان البر مقرونا بالصدق يستعمل فى موضع الجواب يقال صدقت وبررت* فان ضم شيئا من هذه الثلاثة

ومثاله ايضا قولنا فيمن تزوج امرأة الى شهرانه متعة لان التزوج نص لما وضع له فكان محتملا
ان يراد به المتعة مجازا
فاما قوله الى شهر
فمحكم فى المتعة لايحتمل
النكاح مجازا فحمل
المحتمل على المحكم
وضد الظاهر الخفى
وحكمه النظر فيه
ليعلم اختفاءه لمزية
اونقصان فيظهر
المراد ومثاله ان
النص اوجب القطع
على السارق ثم احتيج
الى معرفة حكم النباش
والطرار وقداختصا
باسم خفى به المراد
وطريق النظر فيه ان
النباش اختص به
لقصور فى فعله
من حيث هو سرقة
لان السرقة اخذ
المال على وجه
المسارقة عن عين
الحافظ الذى قصد
حفظه لكنه انقطع
حفظه بعارض
والنباش هو الآخذ
الذى يعارض عين
من لعله يهجم عليه
وهو لذلك غير حافظ
ولاقاصد وهذا من
الاول بمنزلة التبع
من المتبوع وكذلك معنى هذا الاسم دليل على خطر المأخوذ وهذا الذى دل عليه اسم النباش فى غاية القصور والهوان

الى الصلاح لايكون اقرارا لانه لايصلح صفة للخبر ولايستعمل فى التصديق اصلا لايقال صدقت وصلحت بل هو محكم فى هذا المعنى فاذا ضم اليه ماهو محتمل من نص اوظاهر وجب حمله على المحكم فلايكون تصديقا بل يكون ردا لكلامه بابتداء امرله باتباع الحق والصلاح وترك الدعوى الباطلة قوله (ومثاله ايضا) اى نظير ترجيح الاعلى على الادنى وترك الادنى به ايضا قول علمائنا رحمهم الله فيمن تزوج امرأة الى شهر بان قال تزوجتك شهرا اوالى شهر فقالت زوجت نفسى منك انه متعة وليس بنكاح وقال زفر رحمه الله هو نكاح صحيح لان التوقيت شرط فاسد فان النكاح لايحتمل التوقيت والشرط الفاسد لايبطل النكاح بل يصح النكاح ويبطل الشرط كاشتراط الخمر واشتراط الخيار ثلاثة ايام وكالطلاق الى شهر يوضحه انه لو شرط ان يطلقها بعد شهر صح النكاح وبطل الشرط فكذا اذا تزوجها شهرا * ولنا حديث عمر رضى الله عنه قال لااوتى برجل تزوج امرأة الى اجل الارجمته ولو ادركته ميتا لرجمت على قبره * والمعنى فيه ان النكاح الى شهر كناية عن المتعة لان توقيت الملك بالمدة لايكون الا فى المنافع التى تحدث فى المدة وعقد المتعة حين كان مشروعا كان على المنفعة موقتا كالاجارة فلما قال الى شهر وهذا لايليق الا فى عقد المتعة ولايحتمله ملك النكاح على ماهو مشروع اليوم ولفظ التزوج والنكاح يحتمل معنى المتعة لانه فى الحقيقة لملك التمتع بها صار المحتمل من صدر كلامه محمولا على المحكم من سياقه * وهذا كالمضاربة بشرط ان يكون الربح كله للعامل كناية عن الاقراض وبشرط ان يكون الربح كله لرب المال كناية عن الابضاع * واذا تعين كناية عن المتعة فسد لعدم ركنه وهو اللفظ الموضوع لهذا العقد لا لشرط فاسد دخل عليه * وهذا بخلاف ما اذا شرط ان يطلقها بعد شهر لان الطلاق قاطع للنكاح فاشتراط القاطع بعد شهر دليل على انهما عقدا العقد مؤبدا * الاترى انه لو صح الشرط هناك لايبطل به النكاح بعد مضى الشهر وهنا لو صح التوقيت لم يكن بينهما عقد بعد مضى الوقت كما فى الاجارة * قال الحسن بن زياد ان ذكرا من الوقت مايعلم انهما لايعيشان اكثر من ذلك كمائة سنة او اكثر يكون النكاح صحيحا لان فى هذا تأكيد معنى التأبيد فان النكاح يعقد للعمر بخلاف ما اذا ذكرا مدة قد يعيشان اكثر منها * وعندنا الكل سواء لان التأبيد من شرط النكاح فالتوقيت يبطله طالت المدة اوقصرت كذا فى الاسرار والمبسوط * لان التزوج لما وضع له وهو اثبات ملك البضع على المرأة * ولكنه يحتمل المتعة لان النكاح فى الحقيقة لملك التمتع بها والازدواج معها كما ذكرنا * فمحكم فى المتعة اى فى افادة معنى المتعة * لايحتمله النكاح اى لايحتمل التوقيت الذى هو مفهوم من الى شهر قوله (مثاله) اى مثال الخفى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه ظاهر فى ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر سوى السرقة خفى فى حق من اختص باسم آخر كالطرار والنباش فانه قد اشتبه الامر ان اختصاصهما بهذا الاسم لنقصان فى معنى السرقة او زيادة فيه ولذلك اختلف العلماء فى النباش فقال ابوحنيفة ومحمد رحمه الله لايقطع بحال سواء كان القبر فى بيت اولم يكن

فى ظاهر الرواية وقال ابويوسف والشافعى رحمهما الله يقطع * ثم اختلف اصحاب الشافعى فقال بعضهم انه انما يقطع اذا سرق الكفن من قبر فى بيت محرزا وفى مقبرة متصلة بالعمران ولايقطع اذا كان القبر فى برية بعيدة من العمران وهو اختيار الغزالى * وذكر بعضهم انه يقطع وان كان القبر فى مفازة وهو اختيار القفال * وذكر شمس الائمة فى المبسوط واختلف مشايخنا فيما اذا كان القبر فى بيت مقفل والاصح عندى ان لايجب القطع سواء نبش الكفن اوسرق مالا آخر من ذلك البيت لان بوضع القبر فيه اختل صفة الحرزية فى ذلك البيت فان لكل احد من الناس تأويلا فى الدخول فيه لزيارة القبر فلايجب القطع على من سرق منه شيئا لان صفة الكمال فى شرائط القطع معتبرة * ثم من اوجب القطع تمسك بعموم قوله تعالى * والسارق والسارقة * الآية وقال النباش سارق لان السارق اسم لمن يأخذ المال على سبيل الخفية وهو بهذه الصفة واختصاصه باسم آخر لايمنع دخوله تحت اسم السارق لانه اختص بهذا الاسم لاختصاصه بنوع من السرقة فلايمنع ذلك عن الدخول تحت اسم الجنس كاختصاص من يقطع عن اليقظان باسم الطرار وكاختصاص الآدمى باسم الانسان لايمنعه عن الدخول تحت اسم الحيوان * وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قطع نباشا * وعن عائشة رضى الله عنها انها قالت * سارق امواتنا كسارق احيائنا * وعن ابن مسعود انه كتب الى عمر رضى الله عنهما فى النباش فكتب اليه ان اقطعه * والمعنى فيه انه سرق نصابا كاملا من حرز مثله فيقطع كما لو سرق لباس الحى وكما لو سرق الشاة من الحظيرة وهذا لان الكفن مال كامل لان صفة المالية لاتتغير بان البس ميتا لانه بعد صالح لاقامة المصالح والقبر حرز مثله لانه لايحرز باحصن من ذلك الموضع والناس تعارفوا احراز الاكفان بالقبور فكان حرزا متعينا له باتفاق جميع الناس كالحظيرة للغنم والصندوق للدراهم * ولايلزم عليه انه لو سرق من القبر شيئا آخر وضع معه او كفن الميت زيادة على العدد المسنون فسرق الزائد حيث لايقطع لان القبر ليس بحرز لمال آخر غير الكفن لان الناس مااعتادوا احفظ سائر الاشياء بالقبور كحظيرة الغنم حرز للغنم وليست بحرز للثياب والامتعة وكذا الزائد على العدد المسنون بمنزلة مال آخر موضوع فى القبر * الاترى ان الاب والوصى لو كفنا الصبى او عبد الصبى من مال الصبى بالعدد المسنون لايعد تضييعا ولايضمنان شيئا لان ذلك احراز منهما لماله ولو كفناه زيادة على العدد المسنون يضمنان الزيادة لانه تضييع * ولابى حنيفة ومحمد رحمهما الله ان هذا الفعل ناقص فى كونه سرقة والملك ناقص والمالية ناقصة والحرز ناقص اومعدوم وكل واحد منها يمنع القطع لما عرف ان شرط السرقة ان يكون المأخوذ مالا مملوكا محرزا وان الكمال فيها شرط كيلاتبقى شبهة العدم فمجموعها اولى * اما بيان قصور الفعل ونقصانه فمن وجهين على ماذكر الشيخ فى الكتاب * احدهما ان النباش ليس بسارق على الاطلاق لان السرقة اسم لاخذ المال على وجه المسارقة اى الاخفاء عن عين الحافظ الذى قصد حفظه لكنه انقطع حفظه باعتراض نوم او غيبة بحيث يخاف هجومه

عليه ومنه استراق السمع لاستماع كلام الغير حال غفلته ويقال فلان يسارق النظر اليه اذا اغتنم غفلته واحتال لينظر اليه والنباش يسارق عين من عسى يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة لئلا يطلعوا على جنايته لانه يرتكب منكرا كالزانى وشارب الخمر يختفى من الناس كيلا يعثروا على قبح فعله والسرقة اخذ على سبيل المسارقة ليتمكن من اخذ ما احرز عن الايدى لا ليتمكن من فاحشة ترد شرعا فكان النباش سارقا صورة لا معنى كالميت انسان صورة لا معنى ولهذا يصح نفيه عنه فيقال نبش وما سرق فكان بمنزلة التبع من المتبوع لكون الاول اقوى فلا يدخل تحت مطلق اسم السارق * والثانى ان هذا الاسم وهو السرقة تدل على خطرا لماخوذ اى على انه ذو قدر ومنزلة فان السرقة قطعة من الحرير قال عليه السلام لبعض نسائه *اريت صورتك فى سرقة من حرير* اى فى قطعة من حرير جيدة بيضاء *كذا فسره ابو عبيد ولذلك اتفق جمهور العلماء على اشتراط النصاب فيه ليخرج عن كونه تافها حقيرا وان اختلفوا فى مقداره وهذا الذى دل عليه اسم النباش وهو النبش فى غاية القصور والهوان لان نبش التراب واخذ الكفن من الاموات من ارذل الافعال واردأ الخصال بشهادة العرف والطبع السليم * والتعدية بمثله اى تعدية الحكم فى مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب فى الفرع دونه فى الاصل باطل لا سيما فى الحدود فانها تدرأ بالشبهات فكيف يحتال فى اثباتها بما لا يجوز اثبات الحكم بمثله وتبين بما ذكرنا ان اختصاص النباش بهذا الاسم لنقصان فى فعله وهو ان بخلاف الطرار فان اختصاصه باسم آخر غير السارق لفضل فى جنايته وحذاقه فى فعله اى مهارة لانه يسارق الاعين التى ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور فكان فوق مسارقة الاعين حال نوم المالك وغيبته فكان اتم سرقة واكمل حيلة فيكون داخلا تحت اسم السارق بالطريق الاولى الا انه خفى مرادا بالآية تعارض وهو زيادة حيلة من قبل الطرار لا لمعنى فى الكلام كذا ذكر الشيخ رحمه الله فى شرح التقويم *وقوله وتعدية الحدود فى مثله) اى فى مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب فى الفرع اكمل واتم نوع تسامح لان هذا من قبيل دلالة النص والتعدية تستعمل فى القياس الا انه سماها تعدية لشبه دلالة النص بالقياس واخراجا للكلام على مقابلة كلام الخصم *واما بيان ما ذكرنا من نقصان الملك فهو ان الكفن ليس بمملوك للوارث لانه انما تملك ما فضل عن حاجة الميت الا ترى ان القدر المشغول بالدين لا يصير مملوكا له لحاجة الميت فالكفن اولى لانه مقدم على الدين *ولا للميت حقيقة لان الموت ينافى المالكية لانها عبارة عن القدرة والاستيلاء وادنى درجاتها الحيوة وقد زالت * واما نقصان المالية فلانها عبارة عن التمول والادخار لوقت الحاجة وهذا المقصود يفوت فى الكفن فانه مع الميت يوضع فى القبر للبلى ولهذا يوضع فى اقرب الاماكن من البلى واليه اشار الصديق رضى الله عنه بقوله اغسلوا ثوبى هذين وكفنونى فيهما فانهما للمهل والصديد والحى احوج الى الجديد *فكانت مالية الكفن وقد سلم للتلف دون مالية ما يتسارع اليه الفساد * واما النقصان فى الحرز فلانه لا يخلو اما ان يجعل القبر حرزا بنفسه او بالميت

و التعدية بمثله فى الحدود خاصة باطل واما الطرار فقد اختص به لفضل فى جنايته وحذق فى فعله لان الطر اسم لقطع الشى عن اليقظان بضرب فترة وغفلة يعتريه وهذه المسارقة فى غاية الكمال وتعدية الحدود فى مثله فى نهاية الصحة والاستقامة وقد سبق بيان احكام سائر الاقسام فى هذا الفصل

والقبر ليس بحرز بنفسه لانه دفن فيه ثوب آخر من جنس الكفن فسرق لا يجب القطع وما كان حرز الشئ كان حرزا لجنسه لا محالة لان معنى الصيانة لا يختلف من جنس واحد كحظيرة الغنم* ولا يصير حرزا بالميت لانه جماد لا يحرز نفسه فكيف يحرز غيره وانما يحفر القبر حرزا للميت عن السباع واخفاءله عن الاعين لا لاحراز الكفن* ولا يقال فاذا لم يكن احرازا كان التكفين تضييعا * لانا نقول ليس كذلك فانه مصروف الى حاجة الميت وصرف الشئ الى الحاجة لا يكون تضييعا ولا احرازا كتناول الطعام والقاء البذر فى الارض (فان قيل) يجوز ان لا يكون حرزا عند الانفراد ويصير حرزا عند الاجتماع كالحيطان ليست بحرز بدون الباب وكذا الباب بدونها وعند الاجتماع يصير حرزا (قلنا) نعم اذا حدث بالاجتماع معنى يصلح لاضافة الحكم اليه كما فى الحيطان مع الباب يصلح بعد الاجتماع لحفظ الامتعة لصيرورتها بيتا صالحا للحفظ فاما الاجتماع ههنا فلا يصير هذا المكان موضعا لحفظ الثياب والامتعة الا ترى انه لا يحفظ فيه ماسوى الكفن من الثياب ولو صار حرزا للكفن بعد الاجتماع لصار حرزا لجنسه من الثياب واما ماروى انه عليه السلام قطع نباشا فمعارض بما روى عنه عليه السلام انه قال *لا قطع فى المختفى* وهو النباش بلغة اهل المدينة كذا فسر ابو عبيد * وفى الصحاح اختفيت الشئ استخرجته والمختفى النباش لانه يستخرج الاكفان فيحمل على السياسية *وكذا حديث عمر رضى الله عنه فان للامام ذلك الا ترى ان ابابكر رضى الله عنه قطع ايدى نسوة اظهرن الشماتة بوفات رسول الله صلى الله عليه وسلم وضربن الدفوف وكان ذلك سياسة لا حدا * واما حديث عائشه رضى الله عنها فمحمول على التشبيه فى استحقاق الاسم لان كاف التشبيه لا يوجب التعميم وروى محمد فى الاصل ان نباشا اخذ فى زمن مروان الحكم فشاور من بقى من الصحابة رضى الله عنهم فاجمعوا ان لا قطع عليه * وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه كان لا يرى القطع على النباش والله اعلم

(باب احكام الحقيقة والمجاز)

قال الشيخ الامام الزاهد رحمه الله حكم الحقيقة وجود ما وضع له اى ثبوت ما وضع اللفظ * امرا كان او نهيا خاصا كان او عاما كقوله تعالى *يا ايها الذى آمنوا اركعوا واسجدوا* وقوله جل ذكره *ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق* فان كل واحد من النصين خاص فى المأمور به والمنهى عنه عام فى المأمور والمنهى وهذا بلا خلاف * وحكم المجاز وجود ما استعير له اى ثبوت ما استعير اللفظ له خاصا كان او عاما عند عامة العلماء كقوله تعالى *او جاء احد منكم من الغائط* انى ارانى اعصر خمرا * وقوله عليه السلام *لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وفيه خلاف بعض اصحاب الشافعى وسنبينه* وطريق معرفة الحقيقة التوقيف اى التنصيص من الواضع والسماع من السامع يعنى لا يوقف عليها الا بالنقل عن واضع اللغة بمنزلة النصوص فى الشرع فانها لا يثبت حججا الا بعد السماع من صاحب الشرع

(باب احكام الحقيقة) (والمجاز والصريح) (والكناية)

قال حكم الحقيقة وجود ما وضع له امرا كان او نهيا خاصا او عاما وحكم المجاز وجود ما استعير له خاصا كان او عاما وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع بمنزلة النصوص

والنقل عنه *وطريق معرفة المجاز التأمل فى مواضع الحقائق ليمتاز الوصف الخاص المشهور من غير امتياز الوصف المؤثر فى باب القياس عن غيره لان المجاز لايصح بكل وصف * وحاصله ان جواز استعمال المجاز لايتوقف على السماع بل يتوقف على معرفة طريقه الذى سلكه اهل اللسان فى استعماله وهو رعاية الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز بوجه وقدمر من قبل *امافى الحكم اى فى اثبات الحكم وايجاب العمل فالحقيقة والمجاز سواء *الاعند التعارض يعنى اذاتعارض فى كلام واحد جهة كونه مستعملا فى موضوعه وجهة كونه مستعملا فى غير موضوعه كان حمله على الحقيقة اولى لان الحقيقة اصل والمجاز عارض *ويجوزان يكون معناه اذاتعارض كلام هو حقيقة وكلام آخر هو مجاز كانت الحقيقة اولى من المجاز وراجحة عليه* ورأيت فى بعض نسخ اصول الفقه ان الحقيقة ترجح على المجاز لعدم افتقارها الى القرينة المخلة بالتفاهم لخفائها او عدم الاطلاع عليها ولكنى ماظفرت به فى شئ من كتب اصحابنا صريحا فكان حمل كلام الشيخ على المعنى الاول اولى لتأيده بماذكر القاضى الامام فى التقويم ان المجاز احد نوعى الكلام وله من الانواع العموم والاحكام ما للحقيقة لانه مستعمل بمنزلتها الاان المطلق من الكلام لحقيقته حتى يقوم الدليل على مجازه لان معنى الحقيقة اصل والثانى طارئ عليه فلا يثبت الابدليله قوله (فاحتج الشافعى بعمومه وابى ان يعارضه) الى آخره* بيانه ان قوله عليه السلام *لاتبيعوا الطعام بالطعام* يدل بعبارته وعمومه على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا مساويا كان او غير مساو لان الطعام معرف باللام فيقتضى الاستغراق الاان الاستثناء عارضه فى الكثير لان المراد من قوله سواء بسواء المساواة فى الكيل بالاجماع فبقى ماوراءه داخلا تحت العموم فيحرم بيع حفنة بحفنة وبحفنتين وتفاحة بتفاحة وبتفاحتين وباشارته يقتضى كونه الطعم علة لان الحكم متى ترتب على اسم مشتق كان مأخذه علة لذلك الحكم كالسرقة والزنا فى قوله تعالى* والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما* الزانية والزانى فاجلدوا* على ماعرف والطعام اسم لمايؤكل مشتق من الطعم وهو الاكل فكان الطعم هو العلة * واذاثبت كونه علة وقدانعقد الاجماع على ان العلة ليست الاحد اوصاف النص لم يبق الكيل علة ضرورة فلايحرم بيع الغير المطعوم كالجص والنورة متفاضلا لعدم العلة الموجبة للحرمة وهى الطعم* وحديث الصاع وهو ماروى ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال* لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فانى اخشى عليكم الرماء *وفى بعض الروايات الرماء يعنى الربوا اذا الرماء الزيادة والربا وارمى الشئ ارماء اى زاد وارمى فلان اى اربى يدل بعبارته وعمومه ان الربوا يجرى فى غير المطعوم كالجص والنورة لان الصاع محلى بلام التعريف فاستغرق جميع مايحله من المطعوم وغيره فيحرم بيع الجص والنورة متفاضلا * وباشارته يدل على ان الكيل هذا لعلة لانه لماكان المراد من الصاع مايكال به صار تقدير الكلام ولامايكال بصاع بمايكال بصاعين * او ولامكيل بمكيلين فيقتضى جواز بيع حفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين لعدم معنى الكيل على خلاف مااقتضاه الحديث الاول فهذا هو

وطريق معرفة المجاز التأمل فى مواضع الحقايق وامافى الحكم فهما سواء الاعند التعارض فان الحقيقة اولى منه ومن اصحاب الشافعى من قال لاعموم للمجاز وبيان ذلك ان النبى عليه السلام قال لاتبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء فاحتج الشافعى رحمه الله بعمومه وابى ان يعارضه حديث ابن عمر فى النهى عن بيع الدرهم بالدرهمين والصاع بالصاعين لان الصاع مجاز عما يحويه ولا عموم له

معنى المعارضة * الاان الخصم قال هذا النص مجاز عبارة عمايحله ويجاوره بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كما فى قوله تعالى *خذوا زينتكم عند كل مسجد* اى صلوة فلايمكن القول بعمومه لان العموم لايجرى الافى الحقائق وقداريد المطعوم منه بالاجماع فلم يبق غيره مرادا وصار كانه قيل ولا المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاعين وعلى هذا التقدير لم يبق له دلالة على حرمة بيع ماوراء المطعوم متفاضلا ولا على كون المكيل علة وصار موافقا للاول * وشبهة الخصم ان الاصل فى الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت دلالات على المعانى للافادة ولهذا لايعارض المجاز الحقيقة بالاتفاق حتى لايصير اللفظ المتردد بين الحقيقة والمجاز فى حكم المشترك فكان الاصل ان لايجوز استعمالها فى غير موضوعاتها لتأديه ذلك الى الاخلال بالفهم الاانهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة فى الكلام بمنزلة الرخص الشرعية فى الاحكام فانها بنيت ضرورة التوسعة على الناس وهذه الضرورة يرتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلايصار اليه من غير ضرورة وكان المجاز فى هذا بمنزلة ماثبت بطريق الاقتضاء فكما لايثبت هناك وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع بدونه فكذا هنا عندى* ولكنا نقول المجاز احد نوعى الكلام فكان مثل صاحبه فى احتمال العموم والخصوص الى آخر ماذكر الشيخ فى الكتاب وفى قوله احد نوعى الكلام اشارة الى ان المجاز ليس بضرورى بل هو احد قسمى الكلام حتى كاد المجاز يغلب الحقيقة فكيف يسمى هذا ضروريا قوله (لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة) اذ لو كان كذلك ينبغى ان لايوجد حقيقة الاوان تكون عامة والامر بخلافه بل لدليل زائد التحقق به مثل الواو والنون او الالف والتاء فى قوله مسلمون ومسلمات او الالف واللام فيما لامعهود فيه او غير ذلك مما تقدم ذكره فى باب الفاظ العموم فاذا وجد ذلك الدليل فى المجاز وجب القول بعمومه اذا كان المحل قابلا له كما فى الحقيقة (فان قيل) سلمنا ان العموم فى الحقيقة ليس لمجرد كونه حقيقة ولكنه يجوز ان يكون لذلك وللدليل الذى التحقق به فيثبت العموم بالمجموع ولم يوجد بالمجموع فى المجاز فلا يصح القول بعمومه (قلنا) لابد فى مثل ذلك ان يكون لكل واحد من المعنيين نوع تأثير فى اثبات ذلك الحكم ليصح اضافته اليهما وقد وجدنا التأثير فيما نحن فيه للدليل اللاحق لالكونه حقيقة فلايصح اضافته اليهما بل يجب اضافته الى ذلك الدليل المؤثر* وذلك انا قد وجدنا الواو والنون ولام التعريف فى اسم الجنس وسائر دلائل العموم تدل على العموم دلالة مطردة ولم نجد الحقيقة كذلك اذ هى موجودة فى مسلم وضارب ورجل ولا تدل على العموم بوجه فعرفنا ان لا تأثير لها فاضفنا ثبوت العموم الى الدليل المؤثر الى كونه حقيقة * ولكن لهم ان يقولوا انما اطرد دلالة الواو والنون وغيرهما على العموم لانها لاتنفك عن صيغة تلحق بها فتدل حقيقة تلك الصيغة مع الدليل اللاحق به على العموم لاجتماع الوصفين فاما الحقيقة فقد انفصلت عن دليل العموم فيما ذكر من النظائر فلايثبت العموم بها وحدها لان الحكم المتعلق بالوصفين لايثبت بوصف واحد فاذا لابد من اقامة الدليل على انتفاء كون

فاذاثبت المطعوم به مرادا سقط غيره قال لان الحقيقة اصل الكلام والمجاز ضرورى يصار اليه توسعة ولاعموم لما ثبت ضرورة تكلم البشر والصحيح ما قلنا لان المجاز احد نوعى الكلام فكان مثل صاحبه لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك الاترى ان رجلا اسم خاص فاذازدت عليه لام التعريف من غير معهود ذكرته انصرف الى تعريف الجنس فصار عاما بهذه الدلالة

الحقيقة مؤثرا فى العموم قوله (والصاع نكرة) اى لفظ الصاع فى قوله عليه السلام * ولا الصاع بالصاعين * قبل دخول اللام عليه كان نكرة يعنى لو تصورناه بدون اللام فى هذا الموضع كان نكرة فزيد عليها لام التعريف وليس ثم معهود فانصرف الى الجنس فاوجب التعميم * وفى ضم قوله ويجاوره الى مايحله اشارة الى المعنى المجوز للمجاز اى جواز ارادة مايحله باعتبار المجاورة * الاترى انه استعير ذلك بعينه الضمير فى انه للشان اى ان الشان استعارة ذلك اللفظ الذى صار عاما بدليل وهو الصاع مثلا فيما نحن فيه * ليعمل فى ذلك اى فيما استعير له وهو مايحله ويجاوره * عمله اى كعمله فى محله وهو موضوعه الاصلى ولما كان عمله فى محله اثبات العموم كان كذلك فيما استعير له ايضا لوجود دلالته وهى لام التعريف قوله (الا انهما يتفاوتان) جواب عما ذكرنا ان الحقيقة يترجح عند التعارض * اى هما مستويان فى العموم والخصوص ولكنهما يفترقان فى اللزوم والبقاء فان الحقيقة لازمة باقية حتى لم يصح نفيها عن موضوعها والمجاز ليس بلازم باق حتى صح نفيه كالثوب الملبوس لا يسترد اذا كان مملوكا ويسترد اذا كان عارية ولهذا يترجح الحقيقة عند التعارض لانها الزم وادوم والمطلوب بكل كلمة عند الاطلاق ماهى موضوعة له فى الاصل فيترجح ذلك حتى يقوم دليل المجاز بمنزلة الملبوس يترجح جهة الملك للابس فيه حتى يقوم دليل العارية كذا قال شمس الائمة رحمه الله وهذا الترجح لا يدل على كون المجاز ضروريا كترجح المحكم على الظاهر لا يدل على كونه ضروريا وعلى انتفاء العموم عنه قوله (والمجاز طريق مطلق) اى طريق جاز سلوكه من غير ضرورة فانا نجد الفصيح من اهل اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل الى التعبير عنه بالمجاز لا لحاجة ولا لضرورة * وقد ظهر استحسان الناس للمجازات فوق ماظهر من استحسانهم للحقائق فتبين بهذا ان قولهم هو ضرورى فاسد * والدليل عليه ان القرآن فى اعلى رتب الفصاحة وارفع درج البلاغة والمجاز موجود فيه حتى عد من غريب بدايعه وعجيب بلاغته قوله تعالى * واخفض لهما جناح الذل من الرحمة * وان لم يكن للذل جناح * وقوله * فاصدع بما تؤمر * اى اظهره غاية الاظهار فكان التعبير عنه بالصدع ابلغ وهو فى الاصل لصدع الزجاج * وقوله عز اسمه * وقيل يا ارض ابلعى ماءك ويا سماء اقلعى * وقوله جل ذكره تجرى من تحتها الانهار والجرى للماء لا للانهار * وقوله علت كلمته * فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض * وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى * والله تعالى على اى منزه عن العجز والضرورات فثبت انه ليس بضرورى * ولا يقال المقتضى ضرورى عندكم حتى انكرتم جواز عمومه اصلا مع انه موجود فى القرآن فليكن المجاز كذلك * لانا نقول الضرورة فى المقتضى راجعة الى الكلام والسامع فانه انما يثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لئلا يؤدى الى الاخلال بفهم السامع والضرورة فى المجاز لو ثبتت كانت راجعة الى المتكلم لان ثبوته لتوسعة طريق التكلم على المتكلم ولهذا ذكر المجاز فى اقسام استعمال النظم الذى هو راجع الى المتكلم والمقتضى فى اقسام الوقوف على المراد الذى هو حظ السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد المقتضى

فالصاع نكرة زيد عليها لام التعريف وليس فى ذلك معهود ينصرف اليه فانصرف الى جنس ماريد به ولو اريد به عينه لصار عاما فاذا اريد به مايحله ويجاوره مجازا كان كذلك لوجود دلالته الاترى انه استعير له ذلك بعينه ليعمل فى ذلك عمله فى موضعه كالثوب يلبسه المستعير كان اثره فى دفع الحر والبرد مثل عمله اذا لبس بحق الملك الا انهما يتفاوتان لزوما وبقاء والمجاز طريق مطلق لا ضرورى

فى القرآن بخلاف المجاز لو كان ضروريا * وبهذا ظهر ان استدلالهم بالمقتضى ليس بصحيح لان العموم العوارض الالفاظ على مامر والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه فاما المقتضى فغير ملفوظ لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف المحذوف فانه ملفوظ تقديرا فامكن القول بعمومه عند وجود دليله * قال ابو اليسر المقتضى اذا كان ثابتا لغة يوجب العموم فاما اذا كان ثابتا شرعا فلا لانه صير اليه للضرورة فيتقدر بقدرها * وفى قوله حتى كثر ذلك فى كتاب الله تعالى اشارة الى رد قول من انكر وقوع المجاز فى القرآن من الرافضة واهل الظاهر منهم داود الاصفهانى وابو بكر الاصبهانى واتباعهما متمسكين بان المجاز كذب بدليل انه يصدق نافيه واذا كان صدقا كان اثباته كذبا ضرورة واذا كان كذبا يمتنع ذلك فى كلام الله تعالى * وبما ذكرنا ان المجاز هو استعارة الكلمة لغير ماوضعت وهذا لا يكون الا من ذى الحاجة وانه تعالى منزه عن الحاجة * وبان المجاز لو كان واقعا فى القرآن لصح وصفه تعالى بكونه متجوزا لصدور التكلم بالمجاز والامر بخلافه * وكل ذلك فاسد لان المجاز موجود فى القرآن بحيث لا وجه الى انكاره ونظائره اكثر من ان يحصى * وقولهم المجاز كذب فيمتنع وقوعه فى كلامه تعالى وهم منهم لان كذبه انما يلزم لو كان النفى والاثبات للحقيقة كقولنا هو اسد بالحقيقة ليس باسد بالحقيقة لتناقضهما واما اذا كان احدهما بالحقيقة والاخر بالمجاز كقولنا ليس باسد بالحقيقة هو اسد بالمجاز فلا يلزم من صدق النفى كذب الاثبات لانهما لا يتنافيان * وانما لم يصح وصفه تعالى بكونه متجوزا لان مثل هذا الاطلاق يتوقف على الاذن لان اسماء الله تعالى توقيفية * وذكر عبد القاهر البغدادى فى اصوله بعد ذكر قول هذه الطائفة وذكر شبهتهم ثم افترق هؤلاء فى كلمات من القرآن طريقها المجاز فمنهم من تأول بعضها على الحقيقة وتقول فى مثل قوله تعالى * واسأل القرية * وقوله * فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه * انه محمول على الحقيقة لانه تعالى قادر على انطاق الارض لانبيائه وعلى خلق الارادة فى الجدار * ومنهم من شك فى كون المجازات التى فى القرآن انها منه وقال لعلها من الجنس الذى غير منه * ويدل عليه ماذهب اليه الامامية من الرافضة فى دعواها ان الصحابة غيرت نظم القرآن وزادت فيه ماليس منه ونقصت منه ماكان فيه من امامة على واولاده وزعموا ايضا ان مافيه من مجازات فهو من زيادات المبدلين * ثم قال فى آخر هذه المسئلة واما الذين انكروا وجود المجاز فى القرآن وزعموا انه لو كان فيه مجاز لكان كذبا فانه يلزمهم ان يكون قوله تعالى * انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون * كذبا لان انا ونحن للجماعة دون الواحد فى اصل الوضع * وان قالوا صح ذلك على وجه التعظيم فهو المجاز الذى انكروه * وايضا فان منكر المجاز فى القرآن لا يخلو من ان يقول المعدوم شئ كما قالت القدرية او يقول ليس بشئ كما قال غيرهم وعلى الاول يلزمه ان يكون قوله تعالى * وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا * مجازا وعلى الثانى يلزم ان يكون قوله عز اسمه * ان زلزلة الساعة شئ عظيم * مجازا * واما الرافضة المدعية ان المجازات كلها مما غيرتها الصحابة فلا كلام معهم فى هذه

حتى كثر فى كتاب الله تعالى وهو افصح اللغات والله سبحانه وتعالى على عن العجز والضرورات

المسئلة لانهم فى حيرة فى احكام الشرع وفى تيه الى ان يظهر امامهم الذى ينتظرونه ومن لايثق بشئ من القرآن فلا يناظر فى صفات كلمات القرآن ولا فى احكام القرآن قوله (ومن حكم الحقيقة انه) اى ان لفظ الحقيقة * لايسقط عن المسمى بحال اى يصح اطلاقه على موضوعه ابدا ولايصح نفيه عنه بحال فاذا اطلق كان مسماه اولى به من غيره * الا اذا كان مهجورا الاستثناء متصل بقوله لايسقط عن المسمى بحال يعنى اذا كان المسمى مهجورا اى ترك الناس العمل به وارادته عن هذا اللفظ فح يجوز ان يسقط عنه لفظه الموضوع له لا يتناوله عند الاطلاق سواء كان الهجران بالعادة او بالتعذر بل يتعين المجاز * ويصير ذلك اى كونه مهجورا * دليل الاستثناء اى نازلا منزلته فيصير المسمى المهجور مستثنى تقديرا من جملة محتملات اللفظ مع صلاحيته للدخول تحت اللفظ كمن حلف لايسكن هذه الدار وهو فيها موجب هذا الكلام وجوب الامتناع عن السكنى من زمان الحلف الى آخر العمر لان المصدر الذى دل عليه قوله لايسكن نكرة وقعت فى موضع النفى فيعم جميع مايتصور من السكنى فى العمر فكان القياس ان يحنث وان اخذ فى النقلة من ساعته كما قال زفر رحمه الله لوجود حقيقة السكنى بعد الفراغ من اليمين وان قل لفوات شرط البر به وهو استغراق العدم جميع العمر كما لو دخل ثم خرج على الفور بعد الانتقال * الا انه لايحنث عندنا استحسانا لان ذلك القدر من السكنى صار مستثنى عن اليمين لكونه مهجورا فى مثل هذا الكلام بدلالة ان مقصود الحالف منع نفسه عما فى وسعه من السكنى اذ اليمين تعقد للبر لا للحنث ولا يتصور المنع ومحافظة البر الا باخراج هذا القدر من اليمين فوجب القول به تحقيقا لمقصوده وصار كانه قال لااسكن هذه الدار الازمان الانتقال قوله (وكمن حلف لايقتل فلانا وقد كان جرحه قبل ذلك) فمات المجروح بعد يمينه من ذلك الجرح لايحنث وان وجد الازهاق الذى به يصير الجرح السابق قتلا بعد اليمين لما ذكرنا ان مقصود الحالف منع النفس عما فى وسعه من القتل فى المستقبل فصار هذا الموت باعتبار انه لم يدخل تحت مقصوده مستثنى عن اليمين لكونه مهجورا وقس عليه مسئلة الطلاق * وكمن حلف لايأكل من هذا الدقيق فاكل من عينه قال بعض مشايخنا يحنث لان عينه مأكول فيدخل تحت اليمين كاكل الخبز والاصح انه لايحنث لان اكل عين الدقيق مهجور عادة فصار ذلك دليل الاستثناء وينصرف يمينه الى مايتخذ منه من الخبز ونحوه كذا ذكر شمس الائمة فى اصول الفقه والمبسوط * وذكر فى شرح الجامع الصغير والاصح عندى انه يحنث لان الدقيق يتأتى اكل عينه وماهو المقصود بالاكل يحصل باكل عينه وقد تقلى فيؤكل ايضا فاذا كان حقيقة لفظه متعارفا ايضا من وجه (قلنا) يحنث به * وفى المبسوط ولو نوى اكل الدقيق بعينه لم يحنث باكل الخبز لانه نوى حقيقة كلامه * وفى شرح الجامع الصغير للقاضى الامام فخر الدين رحمه الله فان عنى اكل الدقيق صحت نيته فيما فيه تغليظ حتى يحنث باكل الدقيق ولايصدق فى صرف اليمين عن الخبز لانه خلاف الظاهر * وكما اذا حلف لايأكل من هذا الشجر فاكل من عينه لم يحنث يعنى فى شجر لايؤكل عينه عادة لان اكل عين الشجر لما كان

ومن حكم الحقيقة انه لاتسقط عن المسمى بحال واذا استعير لغيره احتمل السقوط يقال للوالد اب ولا ينفى عنه بحال ويقال للجد اب مجازا ويصح ان ينفى عنه لما بينا ان الحقيقة وضع وهذا مستعار فكانا كالملك والعارية الا ان يكون مهجورا فيصير ذلك دلالة الاستثناء كما قلنا فيمن حلف لايسكن الدار فانتقل من ساعته وكمن حلف لايقتل وقد كان جرح ولايطلق وقد كان حلف كمن حلف لا يأكل من الدقيق لايحنث بالاكل من عينه عند بعض مشايخنا واذا حلف لايأكل من هذا الشجر فاكل من عين الشجر لم يحنث ايضا ومن احكام الحقيقة والمجاز

مهجورا للتعذر انصرفت يمينه الى المجاز وهو اكل ثمره ان كان له ثمرا وثمنه ان لم يكن قوله (استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد) اختلف الاصوليون فى جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقى ومدلوله المجازى فى وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب والمحققون من اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين الى امتناعه * وذهب الشافعى وعامة اصحابه وعامة اهل الحديث وابو على الجبائى وعبد الجبار بن احمد من المتكلمين الى جوازه * مستروحين فى ذلك الى انه لامانع من ارادة المعنيين جميعا فان الواحد منا قد يجد نفسه مريدة بالعبارة الواحدة معنيين مختلفين كما يجدها مريدة للمعنيين المتفقين جميعا ونعلم ذلك من انفسنا قطعا فمن ادعى استحالته فقد جحد الضرورة وعاند المعقول * الا ترى ان الواحد منا قد يجد فى نفسه اذا قال لغيره لاتنكح مانكح ابوك او قال توضأ من لمس المرأة ارادة العقد والوطئ وارادة المس باليد والوطئ حتى لو صرح به وقال تنكح مانكح ابوك وطئا ولا عقدا وتوضأ من اللمس مسا ووطئا صح من غير استحالة فكذا يجوز ان يحمل قوله تعالى * ولاتنكحوا مانكح آباؤكم * على الوطئ والعقد وقوله جل جلاله * اولمستم النسآء * على الوطئ والمس باليد من غير استحالة * ويؤيده صحة استثناء كل واحد منهما عن النص مثل ان يقول اولمستم النساء الا ان يكون المس باليد والا ان يكون بالوطئ واذا صح الاستثناء صحت ارادة الجميع ايضا عند عدمه * قالوا وقد حكى عن سيبويه انه قال يجوز ان يراد باللفظ الواحد الدعاء على الغير والخبر عن حاله مثل ان يقول لغيره له الويل فهذا دعاء عليه بالويل وخبر عن ثبوت الويل له وهذان معنيان مختلفان * قالوا وهذا بخلاف ما اذا اريد باللفظ الواحد معنيان متضادان كما اذا اريد بالامر الوجوب والندب او الاباحة او التهديد او اريد بالمشركين الكل والبعض حيث لايجوز مع صلاحيته لكل واحد لان العمل بهما مستحيل لان كون الفعل واجبا يأثم بتركه يضاد كونه ندبا او مباحا لا نأثم بتركه فيستحيل الجمع بينهما * وكذا ارادة الكل يضاد ارادة البعض فاما ارادة وجوب الطهر من المس باليد فلا يضاد ارادة وجوب الطهر من الجماع فلا يستحيل الجمع فوجب القول بجواز ارادتهما * ولمن ذهب الى امتناعه وجهان * احدهما ان القول بجواز ارادتهما يؤدى الى المحال فيكون فاسدا * وبيان الاستحالة من وجوه احدها مااشار الشيخ اليه فى الكتاب ان الحقيقة مايكون مستقرا فى موضوعه مستعملا فيه والمجاز مايكون متجاوزا عن موضوعه مستعملا فى غيره والشئ الواحد فى حالة واحدة لايتصور ان يكون مستقرا فى موضعه ومتجاوزا عنه ضرورة ان الشئ الواحد لايحل مكانين * وثانيها انه لو صح الاطلاق عليهما يكون المستعمل مريدا لما وضعت له الكلمة اولا لاستعمالها فيه غير مريد له ايضا للعدول بها عما وضعت له فيكون موضوعها مرادا وغير مراد وهو جمع بين النقيضين * والاستحالة فى الوجه الاول باعتبار اللفظ وفى الوجه الثانى باعتبار المعنى * وثالثها ان استعمال الكلمة فيما هى مجاز فيه يوجب اضمار كاف التشبيه لما عرف واستعمالها فيما هى حقيقة فيه لايوجب ذلك وبين الاضمار وعدمه تناف * ورابعها ان المجاز لايعقل من

استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد

الخطاب الابقرينة وتقييد والحقيقة تفهم بالاطلاق من غير قرينة وتقييد ويستحيل ان يكون الخطاب الواحد جامعا بين الامرين فيكون مطلقا ومقيدا فى حالة واحدة * ولكن الفريق الاول اعترضوا على هذه الاوجه فقالوا على الوجه الاول لانسلم ان الحقيقة مستقرة فى موضعه حقيقة والمجاوز متجاوز عن موضعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف يتلاشى كما وجد فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز ولكنه استعمل اى تلفظ به واريد به موضوعه وغير موضوعه ولا استحالة فى ذلك كما بينا * وعلى الوجه الثانى انا لانسلم لزوم كونه غير مريد لما وضعت الكلمة له اولا بل اللازم كونه مريدا لما وضعت له اولا وثانيا وهو المجموع ولا يلزم من ارادتهما معا ان لايكون الاول مرادا * وعلى الوجه الثالث ان الانسان اذا قال رأيت الاسود واراد به اسدا ورجالا شجعانا لايمتنع ان يضمر كاف التشبيه فى البعض دون البعض * وعلى الوجه الرابع ان ماذكرتم لايلزمنا لانا انما نجوز ان يحمل اللفظ على الحقيقة والمجاز اذا تساويا فى الاستعمال لكن اذا عرى عن عرف الاستعمال لم يجز ان يحمل على المجاز الا ان يقوم الدليل عليه ثم قيام الدلالة على المجاز لاينفى عن اللفظ ارادة الحقيقة لصحة تعلق القصد والارادة بهما جميعا وفى بعض هذه الاعتراضات وهاء وفى الجواب عنها كلام طويل * والوجه الثانى وهو اختيار اكثر المحققين ان ارادة المعنيين تجوز عقلا ولكن لاتجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم حمار للبهيمة المخصوصة وحدها وتجوزوا به فى البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا اصلا الاترى ان الانسان اذا قال رأيت حمارا لايفهم منه البهيمة والبليد جميعا واذا قال رأيت حمارين لايفهم منه انه رأى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدين بوجه واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا تجوز ﴿ فان قيل ﴾ صحة اطلاق اللفظ على مفهوميه الحقيقى والمجازى انما يتوقف على استعمالهم اذا جوزنا ذلك بطريق الحقيقة فاما اذا جوزناه بطريق المجاز كما ذهب اليه ابن الحاجب فلا يعد ما كان مبنيا على طريقة منقولة عنهم وهو اطلاق اسم الجزء على الكل ﴿ قلنا ﴾ نعم ولكن اذا صح بناؤه على تلك الطريقة ونحن لانسلم ذلك لان الكل الذى يجوز اطلاق اسم جزءه عليه لابد من ان يكون داخلا تحت لفظ موضوع له ليثبت كليته بذلك الاعتبار ثم يطلق عليه اسم جزءه كاطلاق اسم الوجه او الرقبة على الذات فان جميع اجزاء البدن لما كان داخلا تحت اسم الذات او الانسان او البدن او النفس او ما اشبهها جاز اطلاق اسم الجزء وهو الوجه او الرقبة عليه وانت لاتجد لفظا يدل على الهيكل المخصوص والانسان الشجاع بالوضع ليثبت الكلية فيهما بوجه فكيف يجوز اطلاق لفظ الاسد عليهما بطريق اطلاق اسم الجزء على الكل ولا جزئية ولا كلية * ولا يقال الكلية ثابتة من حيث ان دلالة اللفظ لايعدو عن المعنى الحقيقى والمجازى فكانا كلا من هذا الوجه * لانا نقول لانسلم ان مثل هذه الكلية والجزئية من طرق المجاز فانهم لم يعتبروه فى شئ من استعمالاتهم فكانا بمنزلة وصف البخر والحمى فى الاسد على انه هو المتنازع فيه فلابد من اقامة الدليل على انه يصلح للمجاز * وبما ذكرنا خرج الجواب عن كلماتهم * ولا تمسك لهم فيما حكموه

(عن)

عن سيبويه اذا لم ينقل عنه انه يجوز ان يستعمل فيهما معا بل معنى ما نقل عنه انه يجوز ان يراد به الدعاء ويجوز ان يراد به الخبر ونحن نقول به * وقوله استحالة اجتماعهما اى اجتماع مفهوميهما * مرادين بلفظ واحد قيد بقوله مرادين احترازا عن جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهرى كما اذا استأمن على الابناء والموالى * اواحترازا عن جواز اجتماعهما فى احتمال اللفظ اياهما * لما قلنا ان احدهما اى احد المفهومين * موضوع اى موضوع له * والآخر اى المفهوم الآخر * مستعارا منه اى له * فاستحال اجتماعهما اى اجتماع هذين المفهومين فى لفظ واحد فى حالة واحدة لتأديه الى كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا فى حالة واحدة * اويقال لما قلنا ان احدهما اى احد المذكورين وهو الحقيقة موضوع * والآخر وهو المجاز مستعار منه اى مما وضع له * فاستحال اجتماعهما اى اجتماع الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد كما استحال ان يكون الثوب الواحد * على رجل لبسه اى فى حالة استعماله ملكاله وعارية فى حقه ايضا * يعنى الالفاظ للمعانى بمنزلة الكسوة للاشخاص فكما ان فى الكسوة الواحدة يستحيل ان يجتمع صفة الملك والعارية فى استعمال واحد فكذلك يستحيل ان يجتمع فى اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا فى استعمال واحد * ولا يقال ان اردتم باستحالة اجتماع الملك والعارية استحالته بنسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب المستعار فى حالة استعمال المستعير مملوك ومستعار فقد اجتمع الملك والعارية فيه ولكن بنسبة شخصين * وان اردتم استحالته بنسبة شخص واحد فمسلم ولكن المذكور فى الكتاب لايطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد فى حالة واحدة باعتبار معنيين مختلفين بالاعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه * لانا نقول المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لاغير يعنى كما ان استعمال الثوب الواحد فى حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا مستحيل سواء كان بنسبة شخص او بنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ فى حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا مستحيل سواء كان بنسبة معنى واحد او بنسبة معنيين * وكان الاحسن فى التشبيه ان يقال كما استحال ان يلبس الثوب الواحد لابسان كل واحد منهما لبسه بكماله احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية * الا ان الشيخ اختار هذا الوجه من التشبيه لانه اظهر فى الاستحالة وبين استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز بالنسبة الى معنيين لتعرف الاستحالة بالنسبة الى معنى واحد بطريق الدلالة وليكون اشارة الى رد قول من زعم من مشايخنا العراقيين ان الحقيقة والمجاز لايجتمعان فى لفظ واحد فى محل واحد ولكن ان يجتمعا فى لفظ واحد باعتبار محلين مختلفين حتى قالوا يثبت حرمة الجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى * حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم * مع ان اسم الام والبنت للجدة وبنت الولد مجاز لان ماذكروا عين مذهب الخصوم * واما حرمة الجدات وبنات الاولاد ونحوها فثابتة بالاجماع او بعين النص باعتبار ان الام فى اللغة الاصل والبنت الفرع فصار كانه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع * او بدلالة النص وهى ان العمة والخالة لما حرمتا مع بعد قرابتهما وهى قرابة المجاورة فالجدات

لماقلنا احدهما موضوع والاخر مستعار منه فاستحال اجتماعهما كما استحال ان يكون الثوب على رجل لبسه ملكاله وعارية معا ولهذا قلنا فيمن اوصى لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم وليس لموالى معتقيه شئ لان معتقيه مواليه حقيقة بان انعم عليهم

والبنات لان يحرمن مع قرب قرابتهن وهى قرابة الجزئية والبعضية كان اولى * ولا يقال الثوب المرهون اذا استعاره الراهن ولبسه يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعا فى زمان واحد * لانا نسلم ان انتفاعه به بطريق العارية بل باصل الملك الذى هو ثابت له اذ هو المطلق للانتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن وقد ابطل حقه بالاعارة * والدليل عليه انه لو هلك فى يده هلك غير مضمون على المرتهن ولم يسقط عن الدين شئ * واطلاق العارية عليه مجاز لان تمليك المنافع ممن لا يملكها حقيقة لا يتصور الا انه لما كان للمرتهن ان يسترد لبقاء عقد الرهن تصور بصورة الاعارة فلذلك سمى اعارة قوله (فصار ذلك) اى الانعام عليهم بالاعتاق * كولادهم لاحيائهم بالاعتاق * يعنى ان المولى بالاعتاق صار سببا لحيوتهم كالاب صار سببا لوجود الولد * وهذا لان الكفر فى حكم الموت قال الله تعالى * او من كان ميتا فاحييناه * اى كافرا فهديناه وقال انك لا تسمع الموتى * والمعنى فيه ان الكافر لما لم ينتفع لحيوته صار فى حكم الاموات كانه اذا لم ينتفع بسمعه ونطقه وبصره وعقله صار فى حكم عديم الحواس والعقل قال الله تعالى * صم بكم عمى فهم لا يعقلون * واذا ثبت هذا قلنا ان الرق اثر الكفر ولهذا لا يجوز ضرب الرق على المسلم ابتداء فالمولى بالاعتاق يصير مسببا لحيوته بازالة ما هو اثر الموت فكان اعتاقه بمنزلة الاحياء كالولاد فيكون متعلق بمنزلة الولد ومعتق المعتق بمنزلة ولد الولد فيكون اطلاق اسم المولى على الاول حقيقة وعلى الثانى مجازا كما فى الولد وولد الولد فلا يدخل الثانى تحت الوصية قوله (الا ترى متصل) بقوله ملكا وعارية وتوضيح لما ذكر من عدم جواز ارادة معنى الحقيقى والمعنى المجازى من لفظ واحد فقال الاسم المشترك لا عموم له لما مر فى اول الكتاب مثل الموالى لا يعم المعتقين والمعتقين فى مسئلة الوصية ويبطل الوصية * وفى رواية يصح الوصية ويكون بينهم على السوية النصف للمعتقين والنصف للمعتقين وبه قال الشافعى * وفى رواية ترجح الاعلى على الاسفل * وفى رواية على العكس * وهذه معان اى المعانى التى دل عليها الاسم المشترك * يحتملها الاسم احتمالا على السواء لان كل واحد منهما ثابت بالوضع * الا انها اى لكنها لما اختلف سقط العموم لما عرف فان من شرط العام تساوى الافراد الداخلة تحته فى المعنى الذى دل عليه اللفظ * فالحقيقة والمجاز اى مفهوماهما * وهما مختلفان لان الانسان الشجاع مخالف الاسد * ودلالة الاسم عليهما اى على مفهومى الحقيقة والمجاز متفاوتة للاحتياج فى الدلالة على احدهما الى القرينة دون الآخر * اولى ان لا يجتمعا لوجود ذلك المانع الموجود فى المشترك وهو الاختلاف وزيادة وهى عدم التساوى فى الدلالة * واعلم ان هذا من قبيل الاستدلال بالمختلف على المختلف لان كل من جوز الجمع غير اصحابنا العراقيين قال بالعموم فى المشترك بل استدل بجواز عموم المشترك على جواز التعميم ههنا وقال التعميم ههنا اولى من التعميم فى المشترك لانه لابد من تعلق بين محلى الحقيقة والمجاز ولما جاز تعميم المشترك بدون علاقة بين المعنيين كان التعميم هنا مع وجود التعلق اولى بالجواز واذا كان كذلك لا يصلح ما ذكر الشيخ للالزام على الخصم لكن لما تمهد وتقرر عند

وصار ذلك كاولاده لاحيائهم بالاعتاق فاما موالى الموالى فموالية مجازا لانه لما اعتق الاولين فقد اثبت لهم مالكية الاعتاق فصار ذلك مسببا لاعتاقهم فنسبوا اليه بحكم السببية مجازا والحقيقة ثابتة فلم يثبت المجاز الا ترى ان الاسم المشترك لا عموم له مثل الموالى لا يعم الاعلين والاسفلين حتى ان الوصية للموالى وللموصى موال اعتقهم وموال اعتقوه باطلة وهذه معان يحتملها الاسم احتمالا على السواء الا انها لما اختلف سقط العموم فالحقيقة والمجاز وهما مختلفان ودلالة الاسم عليهما متفاوتة اولى ان لا يجتمعا

الشيخ انتفاء جواز التعميم فى المشترك بدلائل قوية ذكرناها فى اول هذا الكتاب لم يبال بالاستدلال به كما فعل محمد هكذا فى غير موضع من كتبه قوله (ولهذا قلنا) اى ولامتناع الجمع بين مفهومى الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد * قال الشافعى رحمه الله يجب الحد بشرب القليل من سائر الاشربة المسكرة وكثيره كما فى الخمر واستدل بعض اصحابه على ذلك بعموم قوله عليه السلام * من شرب الخمر فاجلدوه * وقال سائر الاشربة يسمى خمرا باعتبار مخامرة العقل فيدخل تحت عموم هذا النص كالخمر * فقال الشيخ لا يصح الحاق سائر الاشربة بالخمر بهذا الطريق لان اسم الخمر للنى من ماء العنب اذا غلى واشتد حقيقة ولسائر الاشربة مجاز باعتبار المخامرة وقد ثبت الحقيقة مرادة بهذا النص فيخرج المجاز من ان يكون مرادا * ولا يقال قد الحق سائر الاشربة بالخمر عند حصول السكر فى ايجاب الحد فيجوز ان يلحق بها القليل ايضا * لانا نقول قد ثبت الحكم فى الكثير بالاجماع وبقوله عليه السلام * والسكر من كل شراب * لا بطريق الالحاق قوله (ولهذا) اى وللامتناع المذكور قلنا فى قوله تعالى * او لمستم النساء * ان المس باليد غير مراد حتى لا يكون مس المرأة حدثا خلافا لما يقوله الشافعى وعامة اهل الحديث فان المنقول عن الشافعى انه قال احمل آية اللمس على المس والوطئ جميعا كذا ذكره الغزالى وهكذا رأيت فى بعض كتب اصحاب الحديث ايضا لان المجاز وهو الوطئ اريد منه بالاجماع حتى حل للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له فى كتاب الله تعالى الا ههنا فبطل ان يكون الحقيقة مرادة * ولهذا من حمل الآية على اللمس باليد لم يجوز التيمم للجنب مثل ابن مسعود رضى الله عنه ومن حملها على الوطئ جوزه له مثل على وابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة (فان قيل) قد قرئت الآية بقراءتين لامستم ولمستم من الملامسة واللمس فيحمل احديهما على الوطئ والاخرى على المس باليد كما حملتم القراءتين فى قوله تعالى * حتى يطهرن * بالتشديد والتخفيف وقوله وارجلكم بالنصب والجر على الحالين (قلنا) لا نزاع فيه وانما النزاع فى حمل كل واحدة منهما على المعنيين كما هو المنقول عن الخصوم * وانما يجوز ما ذكرتم اذا لم يمنع عنه مانع وقد وجد ههنا فانه روى ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلوة * ولان الصحابة والسلف رضى الله عنهم اختلفوا فى تأويل الآية على قولين فبعضهم قالوا المراد منها المس باليد ولم يجوزوا التيمم للجنب وبعضهم المراد هو الجماع وجوزوا التيمم للجنب ولم يجعلوا المس حدثا فالقول بجواز التيمم للجنب وكون المس حدثا ايضا عملا بالقراءتين كان خارجا عن اقوالهم واجماعهم فيكون مردودا كذا ذكر فى شرح التأويلات قوله (ولهذا) اى ولامتناع الجمع قلنا فيمن اوصى لاولاد فلان * ذكر فى المبسوط ولو اوصى بثلثه لبنى فلان * ولفلان ذلك اولاد فالثلث للذكور من ولده دون الاناث فى قول ابى حنيفة الآخر وفى قوله الاول وهو قولهما اذا اختلط الذكور بالاناث فالثلث بينهم وان انفرد الاناث فلا شئ لهن بالاتفاق * وان كان له اولاد واولاد ابن فعند ابى حنيفة رحمه الله الوصية لبنيه لصلبه

ولهذا قلنا فى غير الخمر انه لا يلحق بالخمر فى الحد لان الحقيقة اريدت بذلك النص فبطل المجاز ولهذا قلنا فى قوله تعالى او لامستم النساء ان المس باليد غير مراد لان المجاز مراد بالاجماع وهو الوطئ حتى حل للجنب التيمم فبطل الحقيقة ولهذا قيل فيمن اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنين جميعا ان الوصية لابنائه دون بنى بنيه لما قلنا

دون بنى ابنه لان الاسم لاولاد الصلب حقيقة ولبنى الابن مجاز بدليل انه يستقيم نفيه عنهم والمجاز لايزاحم الحقيقة * وفى قولهما الكل سواء لان عموم المجاز يتناولهم فيطلق البنين فى العرف على الفريقين وهو نظير مذهبهم فى مسئلة الحنطة والشرب من الفرات * ولو اوصى لولد فلان دخل فيه اولاده لصلبه الذكور والاناث فى حالتى الاختلاط والانفراد لان اسم الولد للجنس * وان كان له ولد لصلبه واولاد ابن فالوصية لولده لصلبه دون اولاد ابنه * ذكر الخلاف فى المسئلة الاولى ولم يذكر فى الثانية * فان كانت على الخلاف كما يشير لفظ شمس الائمة فى اصول الفقه حيث قال قال ابو حنيفة فيمن اوصى لبنى فلان او لاولاد فلان فلا حاجة الى الفرق * ولو كانت على الوفاق فالفرق لهما ان لفظ بنى فلان قد استعمل فى اولاد الصلب واولاد البنين استعمالا شايعا فاما لفظ الولد فلم يستعمل فى اولاد البنين استعمال الاول * فتبين ان ماذكر الشيخ مذهب ابى حنيفة دون مذهبهما قوله (فان قيل) الى آخره لما فرغ من تمهيد هذه القاعدة واقامة الدليل عليها شرع فى بيان ما يرد نقضا على هذا الاصل من المسائل والجواب عنها وهى عدة مسائل * احديها مسئلة وضع القدم فانه اذا حلف لايضع قدمه فى دار فلان فدخلها حافيا او متنعلا اوراكبا حنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز * وهذا اذا لم يكن له نية فان نوى حين حلف ان لايضع قدمه فيها ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير مهجورة كذا فى المبسوط * وذكر فى المحيط اذا عنى به حقيقة وضع القدم لايحنث بالدخول راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق ديانة وقضاء * والثانية قوله عبدى حر يوم يقدم فلان من غير نية فقدم فلان ليلا ونهاراً يحنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم للنهار حقيقة ولليل مجاز * فان نوى بياض النهار يصدق ديانة وقضاء وروى ابو يوسف عن ابى حنيفة رحمهم الله انه يصدق ديانة لاقضاء لان اليوم متى ذكر مقرونا بما لايمتد صار عبارة عن الوقت بعرف الاستعمال فكان لبياض النهار بمنزلة المجاز فيكون خلاف الظاهر فلا يصدقه القاضى * وجه الظاهر انه اسم لبياض النهار حقيقة وبمجرد الاستعمال لايصير الحقيقة كالمجاز كما ان قوله لايضع قدمه فى كذا ينصرف الى الدخول بعرف الاستعمال ويصدق اذا نوى حقيقة وضع القدم فى القضاء كذا ذكر الامام خواهر زاده رحمه الله * والثالثة مسئلة السير وهى ظاهرة * والرابعة ما اذا حلف لايدخل دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار المملوكة والمستأجرة والعارية والاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفى فى غير الملك وعدم صحته فى الملك فيكون فيه جمع بينهما * وعند الشافعى اذا قال لاادخل مسكن فلان فكذا الجواب * وان قال بيت فلان او دار فلان لايحنث الا فى الملك لان سكنى فلان حقيقة موجودة فى المسكن المستأجر والمستعار بخلاف البيت والدار قوله (قيل له وضع القدم مجاز عن الدخول) اى عبارة عنه * ضمن لفظ المجاز معنى العبارة فلذلك ذكر بصلة عن او كلمة عن بمعنى فى لان حروف الصلات تنوب بعضها عن بعض يعنى هو مجاز

فان قيل قد قالوا فيمن حلف ان لايضع قدمه فى دار فلان انه يحنث اذا دخلها حافيا او متنعلا وفيمن قال عبدى حر يوم يقدم فلان انه ان قدم ليلا او نهاراً عتق عبده وفى السير الكبير قال فى حربى استأمن على نفسه وابنائه انه يدخل فيه البنون وبنو البنين وفيمن حلف لايسكن دار فلان انه يقع على الملك والاجارة والعارية جميعا قيل له وضع القدم مجاز عن الدخول

(فى هذا)

فى هذا المعنى وهو الدخول * لانه موجبه اى الدخول موجب وضع القدمين وهو سببه فاستعير لحكمه * وانما حملناه على الدخول لان مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول لاعن مجرد وضع القدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لايدخل والدخول مطلق لعدم تقيده بالركوب والتنعل والحفاء فيحنث فى الكل باعتبار الدخول الذى هو المقصود لاباعتبار كونه راكبا او حافيا كما فى اعتاق الرقبة يخرج عن العهدة بمطلق الرقبة لابكونها كبيرة او صغيرة او كافرة او مؤمنة * الاترى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لايحنث فى يمينه كذا فى فتاوى قاضى خان لانه لما صار مجازا عن الدخول لايعتبر حقيقته بعد قوله (باطلاق المجاز وعمومه بمنزلة الترادف) وانما جمع الشيخ بينهما لان القاضى الامام ذكر لفظة الاطلاق فقال يحنث بمطلق الدخول الذى هو مجازه وذكر غيره لفظة العموم فقال يحنث بعموم المجاز فجمع الشيخ بينهما * والمطلق يشابه العام من حيث الشيوع حتى ظن انه عام قوله (وكذلك اليوم) الى آخره * اعلم ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من حمله على الاشتراك لان المجاز فى الكلام اكثر فيحمل على الاغلب * ولانه لايؤدى الى ابهام المراد لان اللفظ ان خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة وان لم يخل عنها فالذى يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدى الى الاختلال فى الكلام بعدم افهام المراد * ثم لاشك فى انه ظرف على كلا التقديرين عند الفريقين فيرجح احد محتمليه بمظروفه فان كان مظروفه مما يمتد وهو ما يصح فيه ضرب المدة اى يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت هذه الدابة يوما وساكنته فى دار واحدة شهرا يحمل على بياض النهار لانه يصلح مقدارا له فكان الحمل عليه * وان كان مظروفه مما لايمتد كالخروج والدخول والقدوم اذ لايصح تقدير هذه الافعال بزمان يحمل على مطلق الوقت اعتبار التناسب * ثم فى قوله انت حر او عبدى حر يوم يقدم فلان او انت طالق او امرأته طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير او الطلاق لانه انتصب به اذ التقدير حررتك او طلقتك يوم كذا وانهما مما لايمتد فيحمل اليوم على مطلق الوقت فيحنث اذا قدم ليلا او نهارا باطلاق المجاز كما فى المسئلة الاولى * وفى قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان او اختارى نفسك يوم يقدم فلان التفويض والتخيير مما يمتد فيحمل اليوم على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليلا لايصير الامر بيدها ولا يثبت لها الخيار * واعلم ايضا انه لا اعتبار لما اضيف اليه اليوم وهو القدوم فى هذه المسائل مثلا فى ترجيح احد محتمليه به لان اضافة اليوم اليه لتعريفه وتمييزه من الايام والاوقات المجهولة كقوله انت طالق يوم الجمعة او انت حر يوم الخميس لا للظرفية ولهذا لم يؤثر يقدم فى انتصاب يوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف اليه لايؤثر فى المضاف بحال بل هو منصوب بمظروفه لما ذكرنا ان تقديره حررتك فى يوم قدوم فلان او فوضت امرك اليك فى يوم قدومه فكان اعتباره بمظروفه الذى يؤثر فيه اولى من اعتباره بما لا اثر له فيه فعرفنا انه لا اعتبار للمضاف اليه فى ترجيح

لانه موجبه والدخول مطلق فوجب العمل باطلاق المجاز وعمومه وكذلك اليوم اسم للوقت ولبياض النهار ودلالة تعين احد الوجهين ان ينظر الى ما دخل عليه فان كان فعلا يمتد كان النهار اولى به لانه يصلح معيارا له واذا كان لايمتد كان الظرف اولى وهو الوقت ثم العمل بعموم الوقت واجب فلذلك دخل الليل والنهار بخلاف قوله ليلة يقدم فلان فانه لايتناول النهار لانه اسم للسواد الخالص لايحتمل غيره مثل النهار اسم للبياض الخالص لا يحتمل غيره

احد محتمليه* والدليل عليه ماذكره شمس الائمة رحمه الله فى شرح كتاب الطلاق ولو قال امرأته طالق يوم ادخل دار فلان فدخلها ليلا اونهارا طلقت لان اليوم اذاقرن بمالايكون ممتدا كان بمعنى الوقت كالطلاق واذاقرن بمايكون ممتدا كان بمعنى بياض النهار كقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان* وذكر فى باب الخيار منه وان قال اختارى يوم يقدم فلان فقدم ليلا فلاخيار لها ولو قدم بالنهار فلها الخيار فى ذلك اليوم الى غروب الشمس لان الخيار ممايتوقت فذكر اليوم فيه للتوقيت فيتناول بياض النهار خاصة بخلاف قوله انت طالق يوم يقدم فلان لان الطلاق لايحتمل التوقيت فذكر اليوم فيه عبارة عن الوقت وهكذاذكر فى كتاب الصوم ايضا* وذكر فى الهداية فى فصل اضافة الطلاق الى الزمان فى قول الرجل لامرأة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت ان اليوم اذاقرن بفعل لايمتد يحمل على مطلق الوقت والطلاق من هذا القبيل* ففى هذه المسائل اعتبر الطلاق والامر باليد والخيار الذى هو مظروف دون القدوم الذى هو مضاف اليه فثبت ان المعتبر ماذكرنا (فان قيل) قدذكر الشيخ المصنف رحمه الله فى شرح الجامع الصغير فى هذه المسئلة ان التزوج ممالايمتد فحمل فيه على الوقت المظروف فاعتبر التزوج الذى هو مضاف اليه ولم يعتبر الطلاق الذى هو مظروف* وكذا اعتبر صاحب الهداية المضاف اليه دون المظروف فى كتاب الايمان فى قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق انه يقع على الليل والنهار حيث قال لان الكلام ممالايمتد ولم يقل لان الطلاق ممالايمتد وهذا ذكر فى عامة شروح الجامع الصغير ايضا فى هذه المسئلة * وكذا عامة المشايخ رحمهم الله اعتبروا المضاف اليه فى هذا الباب دون المظروف * وذلك لان فى اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا لان الظرف اذا اضيف الى فعل لابد ان يكون ذلك الفعل مظروفا للمضاف ويكون المضاف ظرفا له لامحالة لوقوع ذلك الفعل فيه فيكون هذا اولى بالاعتبار مماذكرت وفيه موافقة العامة واحتراز عن نسبتهم الى الخطاء (قلنا) بعد ماظفر بحقيقة المعنى مؤكدة بماذكرنا من الدليل والشواهد يعض عليها بالناجذ ولايصار الى التقليد الصرف ثم يحمل مانقل عن بعض المشايخ على وجه صحيح وذلك ان الفعل المظروف والمضاف اليه ان كان كل واحد منهما ممتدا كقولك امرك بيدك يوم يركب فلان اويسافر فلان* اوغير ممتد كقوله انت طالق يوم يقدم فلان انت حر يوم ادخل دار فلان لايختلف الجواب ان اعتبر المظروف والمضاف اليه* وان كان المظروف ممتدا والمضاف اليه غير ممتد كقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان اوعلى العكس كقوله انت حر يوم يركب فلان اويسافر فلان فح يختلف الجواب باعتبار المظروف والمضاف اليه فاعتبار المظروف يقتضى حمل اليوم فى المسئلة الاولى على بياض النهار وفى الثانية على مطلق الوقت فلايصير الامر بيدها فى الاولى ان قدم فلان ليلا ويعتق العبد فى الثانية ان سافر ليلا اونهارا واعتبار المضاف اليه يقتضى حمله فى الاولى على مطلق الوقت والثانية على بياض النهار فيصير الامر بيدها ان قدم فلان ليلا اونهارا ولايعتق العبد ان سافر اوركب ليلا * فبعض المشايخ تسامحوا فى العبارة فيما لايختلف الجواب واعتبروا المضاف اليه نظرا الى حصول

المقصود وهو استقامة الجواب وبعضهم سلكوا طريقة التحقيق ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا كما ذكرنا * فاما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فالكل سلكوا طريق التحقيق واعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا *ففى مسئلة الامر باليد التى هى مسئلة الجامع الصغير اعتبر الكل الامر باليد الذى هو مظروف دون القدوم الذى هو المضاف اليه وكذا فى مسئلة الخيار التى هى مسئلة المبسوط * فاماقوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق فان كان الكلام مما يمتد وهو الظاهر لانه يصح ضرب المدة فيه كاللبس والركوب فهو يؤيد ماذكرنا ويكون من القسم الذى يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيعتبر المظروف الذى هو غير ممتد دون المضاف اليه الذى هو ممتد * وان كان غير ممتد كما قاله بعض المشايخ وتابعهم فيه صاحب الهداية مع ان دليل عدم امتداده غير متضح فهو من القسم الذى لايختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيندرج فى الجواب الذى ذكرنا واما قوله فى اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا ففاسد لان المظروفية التى لزمت من الاضافة ليست بمقصودة فى الكلام فلذا لاتؤثر فى اللفظ اصلا ولو اعتبرت لاتكون مطردة فلايصح اعتبارها فاما المظروفية التى هى مقصودة فى الكلام فهى التى اثرت فى اللفظ ولو اعتبرت يكون مطردة فى جميع المسائل فيجب اعتبارها اذترك ماهو مقصود واعتبار ماليس بمقصود قلب المعقول وخلاف الاصول قال العبد الضعيف جامع هذه المتفرقات هذا ما يحيل لى من الوجه الصواب فى هذه المسئلة وترآاى لى انه هو الحق ولعل نظر غيرى ادق وماقاله اصوب واحق وهو اعلم بالحقيقة والصواب قوله (واما اضافة الدار فانما يراد به) اى بالمذكور اوبقوله دار فلان نسبة السكنى لان الدار لاتعادى ولاتهجر لذاتها عادة وانما تهجر لبغض صاحبها فكان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى لااضافة الملك * فيستعار الدار للسكنى اى لموضع السكنى وصار كانه قيل لاادخل موضع سكنى فلان او دارا مسكونة لفلان فيدخل فى عمومه الملك والاجارة والعارية فيحنث فى الدار المملوكة بعموم المجاز لابالملك حتى لوكان الساكن فيها غير فلان لم يحنث وان كانت مملوكة لفلان كذاذكر شمس الائمة فى اصول الفقه * وذكر فى فتاوى القاضى الامام فخر الدين والفتاوى الظهيرية ولو حلف لايدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا يسكنها فلان باجارة اوباعارة يحنث فى يمينه وان دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لايسكنها يحنث ايضا* فعلى هذه الرواية لايندفع السؤال لبقاء الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه مطلقا فيدخل فى عمومه الدار المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا كما اشير اليه فى المبسوط فقيل اذا حلف لايسكن دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم ينوها فسكن دارا كانت مملوكة لفلان من وقت اليمين الى وقت السكنى حنث وان سكن دارا له قدباعها بعد يمينه لم يحنث لانه جعل شرط الحنث وجود السكنى فى دار مضافة الى فلان ولم يوجد قوله (واما مسئلة السير) الكبير اذا قال الكفار امنونا على ابنائنا ولهم ابناء وابناء ابناء فالامان على الفريقين جميعا استحسانا وكان القياس ان يكون الامان للابناء خاصة لان الاسم حقيقة للابناء مجاز فى حق ابناء الابناء

واما اضافة الدار فانما يراد به نسبة السكنى اليه فيستعار الدار للسكنى فوجب العمل بعموم نسبة السكنى وفى نسبة الملك نسبة السكنى موجودة لامحالة فيتناوله عموم المجاز واما مسئلة السير ففيها رواية اخرى بعد ذلك الباب انه لايتناولهم ووجه الرواية الاولى ان الامان لحقن الدم فبنى على الشبهات

فلا يجمع بينهما ولهذا جعل ابو حنيفة رحمه الله الوصية للابناء خاصة بهذا اللفظ* ولكننا استحسنا وقلنا المقصود من الامان حقن الدم اى صيانته وحفظه يقال حقنت دمه اى منعته ان يسفك وهو مبنى على التوسع لان الاصل فى الدماء ان يكون محقونة لقوله عليه السلام *الآدمى بنيان الرب* ولهذا لم يجز القتل قبل الدعوة وبعد قبول الجزية فيثبت بادنى شبهة واسم الابناء من حيث الظاهر يتناول الفروع فانهم ينسبون اليه بالبنوة يقال بنو هاشم وبنو تميم وقال الله تعالى *يا بنى آدم* الا ان الحقيقة تقدمت على المجاز فى الارادة فبقى مجرد صورة الاسم شبهة فيثبت الامان به لان الشبهة كافية لحقن الدم كما يثبت الامان بمجرد الاشارة اذا دعا بها الكافر الى نفسه بان اشار ان انزل ان كنت رجلا او ان كنت تريد القتال او تعال حتى تبصر ما افعل بك فظنه الكافر امانا لصورة المسالمة وان لم يكن ذلك حقيقة * والدليل عليه حديث عمر رضى الله عنه* ايما رجل من المسلمين اشار الى رجل من العدو ان تعال فانك ان جئت قتلتك فاتاه فهو آمن يعنى اذا لم يفهم قوله ان جئت قتلتك او لم يسمع * وما روى ان الهرمزان لما اتى به الى عمر رضى الله عنه قال له تكلم فقال اتكلم كلام حى ام ميت فقال عمر كلام حى فقال كنا نحن وانتم فى الجاهلية لم يكن لنا ولا لكم دين لكننا نعدكم معشر العرب بمنزلة الكلاب فاذا عزكم الله بالدين وبعث رسوله فيكم لم نطقكم فقال عمر رضى الله عنه اتقول هذا وانت اسير فى ايدينا اقتلوه فقال افيما علمكم نبيكم ان تؤمنوا اسيرا ثم تقتلوه فقال متى امنتك فقال قلت لى تكلم كلام حى والخائف على نفسه لا يكون حيا فقال عمر رضى الله عنه قاتله الله اخذ الامان ولم افطن به فثبت ان مبنى الامان على التوسع* وهذا بخلاف الوصية لانها لا يستحق بالصورة والشبهة *ولان فى اثبات المزاحمة فى الوصية بين الحقيقة والمجاز ادخال النقص فى نصيب الابناء وليس ذلك فى الامان * ولان طلب الامان بهذه اللفظة لاظهار الشفقة على من ينسب اليه بالبنوة وربما يكون ذلك اظهر منه فى حق الابناء على ما قيل النافلة احب الى المرء من الولد (فان قيل) فهلا اعتبرتم هذه الشبهة فى اثبات الامان للاجداد والجدات فى الاستيمان على الآباء والامهات فانهم اذا قالوا امنونا على آبائنا وامهاتنا لا يدخل فيه الاجداد والجدات بحال مع ان الاسم يتناولهم صورة (قلنا) لان الحقيقة اذا صارت مرادة فاعتبار الصورة لثبوت الحكم فى محل آخر يكون بطريق التبعية لا محالة وبنو البنين يليق صفة التبعية بحالهم فاما الاجداد والجدات فلا يكون اتباعا للآباء والامهات وهم الاصول فلهذا ترك اعتبار الصورة هناك فى اثبات الامان لهم كذا اجاب شمس الائمة فى اصول الفقه* ولا يقال الجد اصل الاب خلقة ولكن تبع له فى اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابن فيليق اثبات الامان فى حقهم بطريق التبعية ايضا الا ترى ان استحقاق الميراث للجد وانتقال نصيب الاب اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة فلان يثبت له الامان الذى يثبت بادنى شبهة ولا يمنع عنه كونه اصلا خلقة كان اولى * لانا نقول اثبات الامان بظاهر

(الاسم)

الاسم بعد ارادة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع منه معارض كما فى جانب الابناء فان ابن الابن تبع للابن من كل وجه فاما اذا وجد معارض فلا كما فى جانب الآباء فان جهة كون الجد تبعا فى الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم فى حقه فجهة كونه اصلا من حيث الخلقة مانعة عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف فى نفسه فاما باب الميراث فمبنى على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت من جده فلا جرم يستحق الميراث بعد الاب* وذكر شمس الائمة فى شرح السير الكبير ان الاجداد والجدات اصول للآباء والامهات وانهم مختصون باسم فلا يتناولهم اسم الاباء والامهات على وجه الاتباع لفروعهم كما لا يتناول العم مع انه سمى ابا فى قوله تعالى *قالوا نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسماعيل واسحاق *واسماعيل كان عما ليعقوب عليهم السلام وكما لا يتناول الخالة مع انها سميت اما فى قوله تعالى *ورفع ابويه على العرش* اى اباه وخالته وفى قوله عليه السلام *الخالة ام *حتى لم يقل احد انهما يدخلان فى الامان للآباء والامهات لما ذكرنا انهما ليسا من الاتباع وان كل واحد منهما تختص باسم آخر به ينسب اليه فكذلك الجد والجدة* ولهذا لو لم يكن لهم آباء وامهات ولهم اجداد وجدات لا يدخلون ايضا بخلاف بنى الابناء فانهم تفرعوا من الابناء فكانوا اتباعا لهم وانهم ينسبون اليه باسم البنوة ولكن بواسطة الابن فكان الامان بهذا الاسم متناولا لهم *وهذا بيان لسان العرب فان كان قوم فى لسانهم الذى يتكلمون به ان الجد اب كما ان ابن الابن ابن فهو داخل فى الامان وهكذا فى لسان الفارسية فانه يقال للجد پدر پدر كما يقال لابن الابن پسر پسر* هذا حاصل ما ذكر شمس الائمة فى شرح السير الكبير وقال هذا الفصل مشكل (فان قيل) اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا فليثبت الامان ههنا ايضا بشبهة الاسم تبعا وفيه حقن الدم (قلنا) لو لم يحكم هناك بكتابته تبعا يلزم ان يكون الاب مملوكا لابنه وهو شنيع جدا ولا طريق له الى الاستخلاص عن ذلك فاما ههنا فقد امكنه احراز نفسه وماله بالاستيمان او بالاسلام فلا حاجة الى ارتكاب جعل المتبوع تبعا* ولان الكتابة من شعب الحرية لثبوت حرية اليد فيها وافضائها الى حرية الرقبة فكما تثبت له الحرية اذا اشتراه ابنه الحر فكذلك تثبت له صفة الكتابة اذا اشتراه ابنه المكاتب اثباتا للحكم بقدر دليله* والاوجه ان يقال ليس ما ذكرتم من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا فى ان لفظ الاب هل يتناول الجد ظاهرا ليثبت له الامان ابتداء بصورة هذا الاسم لا ان يثبت له الامان من جهة الابن بطريق السراية * والكتابة والحرية يثبتان له من جهة الابن بامر حكمى لا باعتبار لفظ يدل عليهما فلم يكن من قبيل ما نحن فيه * وهذا الاسم اى اسم الابناء يتناولهم يعنى بنى الابناء * لكن بطل العمل به اى بذلك التناول يعنى امتنع التناول لتقدم الحقيقة قوله (فان قيل) هذه ثلاث مسائل اخر ترد نقضا على الاصل المذكور ايضا وانما افردها عن المسائل المتقدمة لكونها مختلفة بين اصحابنا بخلاف المسائل المتقدمة * ثم من الناس من زعم ان الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عندهما واستدلوا بهاتين المسئلتين المذكورتين اولا

وهذا الاسم بظاهره يتناولهم لكن بطل العمل به لتقدم الحقيقة عليه فبقى ظاهر الاسم شبهة

فان قيل قد قال ابو يوسف ومحمد فيمن حلف لا يأكل من هذه الحنطة انه يحنث ان اكل من عينها او ما يتخذ منها وفيه جمع بينهما

وابى القاضى الامام وشمس الائمة والشيخ المصنف واخوه صدر الاسلام ذلك * قال صدر الاسلام انهما اجل قدرا من ان يشتبه عليهما هذا * امابيان المسئلة الاولى فنقول اذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة فان اراد ان لا يأكلها حبا كما هى فيمينه على مانوى حتى لو اكل من خبزها او سويقها لا يحنث بالاجماع اما عند ابى حنيفة فظاهر وكذا عندهما لانه اذا نوى العين فقد نوى الحقيقة فيصح نيته كما لو حلف لا يأكل من هذا الدقيق ونوى اكل عينه صحت نيته عندهم وان كانت يمينه بغير نية منصرفة الى الخبز * وان نوى ان لا يأكل مايتخذ منها صحت نيته ايضا حتى لا يحنث باكل عينها لانه نوى محتمل كلامه * وان لم يكن له نية فعلى قوله تقع على العين لا غير حتى لا يحنث بالخبز وعلى قولهما يحنث بالخبز رواية واحدة وهل يحنث باكل عين الحنطة * اشار محمد فى الايمان الى انه لا يحنث فانه قال يمينه على مايصنع منها وهذا اشارة الى انه لو اكل عينها لا يحنث * وذكر فى الجامع الصغير وقال ابو يوسف ومحمد يحنث ان اكلها خبزا ايضا وهذا يدل على انه يحنث بتناول عين الحنطة عندهما وانما يرد السؤال على هذا الوجه لان اكل العين حقيقة هذا الكلام واكل الخبز مجازه فيحصل الجمع بين الحقيقة والمجاز * وهذا الوجه الصحيح عند الشيخ وشمس الائمة والقاضى الامام فخر الدين وعامة المشايخ * وذكر الشيخ الامام المعروف بخواهر زاده ان الصحيح رواية كتاب الايمان لان اسم الحنطة للعين حقيقة وللخبز مجاز وانهما لا يجتمعان فى لفظ واحد الا ترى انه لو نوى اكل العين لا يحنث بالخبز والسويق لما للمنافاة اذا لم ينو وانصرفت يمينه الى الخبز لا يبقى الحقيقة مرادة * وماذكر فى الجامع مأول فمعنى قوله وان قضمها حنث اى اذا نوى العين وان اكل من خبزها يحنث ايضا على قولهما اذا لم يكن له نية * واما المسئلة الثانية فهى ما اذا حلف لا يشرب من الفرات فاليمين يقع على الكرع الذى هو حقيقة كلامه عند ابى حنيفة رحمه الله وذلك بان يضع فاه عليه ويشرب منه بغير واسطة ولو نوى الاغتراف لا يصدق قضاء عنده لانه نوى المجاز وفيه تخفيف من وجه كذا ذكر القاضى الامام المعروف بخان * وعندهما لو اغترف منه بيده او اناء فشرب يحنث * ولو شرب كرعا قيل لا يحنث على قولهما اذا لم ينو ذلك كيلا يصير جامعا بين الحقيقة والمجاز وقيل يحنث وهو الصحيح ويلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز * واما المسئلة الثالثة فمسئلة النذر وهى قوله لله على ان اصوم رجب وهذه المسئلة على ستة اوجه * ان لم ينو شيئا * او نوى النذر ولم يخطر بباله اليمين * او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا بالاتفاق * ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق * ولو نواهما او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا فى الاول ويمينا فى الثانى عند ابى يوسف وكان نذرا ويمينا عند ابى حنيفة ومحمد رحمهم الله حتى يلزمه القضاء والكفارة جميعا بالفوات فى الوجهين وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر مع اليمين مختلفان بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واختلاف احكامهما يدل على اختلاف ذاتيهما * ثم هذا الكلام للنذر

وكذلك قال فيمن حلف لا يشرب من الفرات انه يحنث ان كرع واغترف وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قال لله على ان اصوم رجب انه ان نوى اليمين كان نذرا ويمينا وهو جمع بينهما

حقيقة لعدم توقف ثبوته به على قرينة كما اذا لم ينو شيئا ولليمين مجاز لتوقف ثبوتها به على قرينة وهى النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز واذا ثبت هذا لا يجوز الجمع بينهما لما مر من الدلائل فيترجح الحقيقة على المجاز فى الوجه الاول وتسقط الحقيقة بتعين المجاز مرادا فى الوجه الثانى * ورجب منصرف اذ ليس فيه الا العلمية وفى الحديث * ان رجبا شهر عظيم * الا ان الشيخ جعله ههنا غير منصرف لان المراد منه فى هذه اليمين هو الرجب الذى يتعقب اليمين لا رجب مبهم فكان معدولا عن الرجب المعرف باللام فلا ينصرف لاجتماع العدل والعلمية كما فى سحر اذا اردت سحر يومك على ما عرف قوله (اما ابو يوسف ومحمد فقد عملا باطلاق المجاز وعمومه) اذا كان للفظ حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالعمل بالمجاز اولى عندهما وستعرف السر فيه * ثم للمجاز ههنا وجهان * احدهما ان يجعل اكل الحنطة عبارة عن اكل مايتخذ منها لان الحنطة اذا ذكرت مقرونة بالاكل يراد بها فى عرف الاستعمال مايتخذ منها من الخبز ونحوه يقال اكلنا اجود حنطة فى ارض كذا اى اجود خبز ويقال فلان يأكل الحنطة اى خبز الحنطة ومايتخذ منها ومطلق الاسم منصرف الى المتعارف وان كانت الحقيقة ممكن العمل بها كما فى وضع القدم فصار كانه قال لا اكل مايتخذ منها فيحنث باكل الخبز ونحوه ولا يحنث باكل العين * والثانى وهو المذكور فى الكتاب ان يجعل اكل الحنطة عبارة عن اكل ما فيها بعرف الاستعمال يقال اهل بلد كذا يأكلون الحنطة ويراد ما فيها من الاجزاء اى طعامهم من اجزاء الحنطة لا من اجزاء الشعير واذا صار عبارة عن اكل ما فيها يحنث بأكل العين كما يحنث بأكل الخبز لدخوله تحت عموم المجاز لا باعتبار الحقيقة كما فى مسئلة وضع القدم * ولا يقال فعلى ماذكرتم يلزم ان يحنث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما فى باطنها * لانا نقول السويق جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوزا بيع الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يكون ما اكل من جنس ما كان موجودا فى الحنطة فلا يحنث كذا ذكر شمس الائمة * وذكر الامام خواهرزاده رحمهما الله ان على قول محمد يحنث قوله (والشرب من الفرات) تكلموا فى كيفية المجاز هنا قال بعض مشايخنا يجعل قوله من الفرات مجازا لشرب ماء الفرات لان الشرب لا يتحقق فى نفس الفرات فلا بد من ان يضمر فيه ماء الفرات * ولكن هذا ليس بصواب بدليل انه لو شرب من نهر آخر يأخذ من الفرات لا يحنث ولو صار مجازا لشرب ماء الفرات ينبغى ان يحنث كما لو نص عليه بان قال لا اشرب من ماء الفرات * بل الصحيح ان يجعل مجازا لشرب ماء منسوب الى الفرات مجاور له بعرف الاستعمال فانه يقال بنو فلان يشربون من الوادى ومن الفرات وانما يراد به ما قلنا والاخذ بالاوانى لا يقطع هذه النسبة فيحنث بالكرع والاغتراف جميعا لعموم المجاز لا باعتبار الحقيقة * فان نوى فى قوله لا اشرب من الفرات ماء الفرات يصح نيته عند البعض حتى لو شرب من نهر يأخذ من الفرات يحنث لانه نوى مايحتمله لفظه لان الشرب لا يتحقق بدون الماء * وعند العامة لا يصح لان الماء غير مذكور نصا وانما يصير مذكورا مقتضى الشرب والمقتضى لا عموم له فلا يصح

فيل له اما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فقد عملا باطلاق المجاز وعمومه لان الحنطة فى العادة اسم لما فى باطنها ومن اكلها او ما يتخذ منها فقد اكل ما فيها والشرب من الفرات مجاز للشرب من الماء الذى يجاور الفرات وينسب اليه وهذه النسبة لا تنقطع بالاوانى لما ذكرنا فى الجامع فصار ذلك عملا بعمومه لا جمعا بين الحقيقة والمجاز

نية التعميم فيه كما لايصح نية الثلاث فى قوله انت طالق كذا فى الجامع البرهانى قوله فاما مسئلة النذر فليس بجمع) يعنى ليس ماذكر فى تلك المسئلة من ثبوت حكم النذر واليمين بجمع الحقيقة والمجاز باعتبار الصيغة وهو ان يكون صيغته دالة على النذر بطريق الحقيقة وتكون دالة على اليمين ايضا بطريق المجاز بل هو نذر بصيغته لاغير ولكنه يمين باعتبار موجبه اى حكمه وهو ان موجب النذر لزوم المنذور لامحالة ولابد من ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك ليصح التزامه بالنذر لان النذر بماهو واجب فى نفسه لايصح على ماعرف فاذا لزم المنذور بالنذر صار تركه الذى كان مباحا حرامابه وصار النذر تحريم المباح بواسطة حكمه وهو لزوم المنذور وتحريم المباح يمين عندنا لان النبى صلى الله عليه وسلم حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك التحريم يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال * ياايها النبى لم تحرم مااحل الله لك * الى ان قال * قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم * اى شرع لكم تحليلها بالكفارة حتى روى عن مقاتل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة فى تحريم مارية وهو مذهب ابى بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن والثورى واهل الكوفة فكان النذر بواسطة موجبه يمينا لابصيغته بل هو بصيغته نذر لاغير ومثل هذا ليس بممتنع كشراء القريب سمى اعتاقا فى الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك ازالته لكنه بصيغته اثبات الملك والملك فى القريب يوجب العتق بقوله عليه السلام * من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه * فكان الشرآء اعتاقا بواسطة حكمه وهو ثبوت الملك لابصيغته * وكالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى فكذا هذا ﴿ فان قيل ﴾ لو كان النذر يمينا باعتبار موجبه ينبغى ان لايحتاج فى ثبوتها الى نية كالعتق فى شراء القريب واليه ذهب سفيان الثورى حيث قال لو قال لله على ان اصوم غدا فمرض فى الغد فافطر او كان الحالف امرأة فحاضت كان عليهما القضاء والكفارة ﴿ قلنا ﴾ باستعمال هذه الصيغة فى محل آخر خرجت اليمين من ان يكون مرادة بها فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية كذا قيل * والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على النية لان تحريم ترك المنذور به ثابت نواه او لم ينوه الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد فان النص جعله يمينا عند القصد ولم يرد الشرع بكونه يمينا عند عدم القصد وثبوته ضمنا فاذا نوى اليمين فح يصير التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه لكن بموجب النذر لابطريق المجاز * وذكر شمس الائمة فى شرح كتاب الصوم انه اجتمع فى كلامه كلمتان * احدهما يمين وهو قوله لله فانه عند ارادة اليمين كقوله بالله قال ابن عباس دخل آدم الجنة فلله ماغربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء واللام يتعاقبان قال الله تعالى خبرا عن فرعون آمنتم له وفى موضع آخر آمنتم به * والاخرى نذر وهى قوله على الا ان عند الاطلاق غلب معنى النذر باعتبار العادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ماهو من محتملاته فتعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فى كلمة واحدة بل فى كلمتين وذلك غير مستبعد * فعلى هذا يكون قوله على ان اصوم ايجابا

واما مسئلة النذر فليس بجمع بل هو نذر بصيغته ويمين بموجبه وهو الايجاب لان ايجاب المباح يصلح يمينا بمنزلة تحريم المباح وصار ذلك كشرى القريب تملك بصيغته وتحرير بموجبه فهذه مثله

﴿ فى نفسه ﴾

فى نفسه وجواب القسم ايضا ان جاز ذلك كلا كرمنك فى قولك والله ان اكرمتنى لاكرمنك جواب القسم والشرط جميعا وذلك لانه لما اضاف ايجاب الصوم الى المستقبل صار كانه قال والله لاصوم من كذا فيحتمل ان يصلح جوابا للقسم من حيث المعنى * وذكر فى بعض شروح هذا الكتاب ان معنى قوله نذر بصيغته يمين بموجبه ان الصوم قبل صدور هذه الصيغة كان غير واجب فبالنذر يصير واجبا وباليمين ايضا يصير واجبا فهو يريد ان يثبت الوجوب لغيره كما يثبت لعينه وارادة اليمين صحيحة بالاجماع من صيغة النذر بدليل انه اذا نوى اليمين يكون يمينا فعلم ان ارادة الوجوب من هذه الصيغة صحيحة فاذا نوى اليمين حصل ههنا دليلان احدهما يدل على الوجوب لعينه وهو الصيغة والآخر يدل على الوجوب لغيره فيعمل بهما اذلا تنافى بينهما لان الواجب لعينه يجوز ان يكون واجبا لغيره كما لو حلف ليصلين ظهر هذا اليوم يصير واجبا لغيره بعد ان كان واجبا لعينه حتى لو فات وجب عليه القضاء والكفارة فكذا هذا * ولا يقال موجب هذا الكلام الوجوب لا الايجاب وقد سماه فى الكتاب ايجابا * لانا نقول انما سماه ايجابا مجازا لان الوجوب لا يكون الا بالايجاب من الشرع فيثبت الايجاب به اقتضاء فسمى الوجوب ايجابا بواسطة انه مقتضاه * والاوجه ان يقال المراد من الموجب المعنى اى هو يمين بمعناه وهو الايجاب على ماحققناه * ويؤيده ماذكر فى بعض الجوامع فاذا نوى اليمين فقد نوى ماهو معنى النذر قوله (وطريق الاستعارة) كذا اعلم ان الاستعارة فى اصطلاح علماء المعانى والبيان عبارة عن نوع من المجاز وهى ان تذكر احد طرفى التشبيه وتريد الطرف الآخر مدعيا دخول المشبه فى جنس المشبه به دالا على ذلك باثباتك للمشبه مايخص المشبه به كما تقول فى الحمام اسد وانت تريد الشجاع مدعيا انه من جنس الاسود فيثبت للشجاع مايخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بافراده فى الذكر * وانما سموا هذا النوع من المجاز استعارة للتناسب بينه وبين معنى الاستعارة وذلك لان المتكلم متى ادعى فى المشبه كونه داخلا فى حقيقة المشبه به فردا من افرادها برز فيما صادف من جانب المشبه به فى معرض نفس المشبه به نظرا الى ظاهر الحال من الدعوى بروز المستعير مع الثوب المستعار فى معرض المستعار منه من غير تفاوت الا ان احدهما اذا فتش مالك والآخر ليس كذلك فالشجاع حال دعوى كونه فردا من افراد حقيقة الاسد يكتسى اسم الاسد اكتساء الهيكل المخصوص اياه نظرا الى الدعوى * وذكر فى نهاية الايجاز ان المجاز اعم من الاستعارة لانها عبارة عن نقل الاسم عن اصله الى غيره للتشبيه بينهما على حد المبالغة وليس كل مجاز للتشبيه * وايضا ليس كل مجاز من باب البديع وكل استعارة فهى من البديع فلا يكون كل مجاز استعارة * وايضا فان العارية ان يعطى المعير للمستعير ماعنده فاذا قلت رأيت اسدا فقد اثبت الاسدية للرجل فقد حصل للمستعير ماكان حاصلا للمعير فظهر وجوب تخصيص اسم الاستعارة بما كان النقل لاجل التشبيه على حد المبالغة ولكنها فى اصطلاح الفقهاء عبارة عن مطلق المجاز يعنى المرادف له كانهم ارادوا بهذه التسمية اياه ان اللفظ استعير عن محل الحقيقة للمعنى المجازى

وطريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشيئين وذلك بطريقين لاثالث لهما الاتصال بينهما صورة او معنى

لعلاقة بينهما استعارة الثوب * وعن هذا قيل لابد فى الاستعارة من المستعار عنه وهو الهيكل المخصوص مثلا * والمستعار له وهو الشجاع * والمستعير وهو المتكلم * والمستعار وهو اللفظ * والاستعارة وهى التلفظ * ومايقع به الاستعارة وهو الاتصال بين المحلين كما لابد فى استعارة الثوب من المستعار عنه وهو المالك * والمستعار له وهو الشخص الذى يريد لبس الثوب * والمستعير وهو الذى يلتمس الثوب * والمستعار وهو الثوب * والاستعارة وهى الالتماس * ومايقع به الاستعارة وهو الصداقة بين الشخصين * واذا عرفت انه لابد من ان يكون بين محل الحقيقة والمجاز تعلق خاص يكون ذلك باعثا على استعمال اللفظ فى محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما تعلق فى نفس الامر او كان ولكن لم يعتبره المستعمل كان ذلك الاستعمال منه ابتداء وضع آخر وكان ذلك اللفظ مشتركا لامجازا * فاعلم ان العلماء وان حصروه بناء على الاستقراء فى خمسة وعشرين نوعا * اطلاق اسم السبب على المسبب كقوله عليه السلام *بلوا ارحامكم ولو بالسلام* اى صلوها فان العرب لما رأت بعض الاشياء يتصل بالنداوة استعارت عنه البل لمعنى الوصل * وعكسه كقول الشاعر (شعر) شربت الاثم حتى ضل عقلى * كذاك الاثم يذهب بالعقول * سمى الخمر اثما لكونها مسببا لها * واطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى *يجعلون اصابعهم فى آذانهم* اى اناملهم وعكسه كقوله عز اسمه* كل شئ هالك الا وجهه* اى ذاته * واطلاق اسم الملزوم على اللازم كقوله تعالى *ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون* سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه * ومنه قيل كل صامت ناطق اى اثر الحدوث فيه يدل على محدثه فكانه ينطق * وعكسه كقول الشاعر (شعر) قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم * دون النساء ولو باتت باطهار * اريد بشد المئزر الاعتزال عن النساء لان شد الازار من لوازم الاعتزال * واطلاق احد المتشابهين على الآخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المنقوشة لتشابههما شكلا واطلاق اسم الاسد على الشجاع لتشابههما فى الشجاعة التى هى من الصفات الظاهرة للاسد * واطلاق اسم المطلق على المقيد كقول الشاعر (شعر) *فياليتنا نحيى جميعا وليتنا* اذا نحن متنا ضمنا كفنان* ويا ليت كل اثنين بينهما هوى * من الناس قبل اليوم يلتقيان * اى قبل يوم القيامة *وعكسه قال شريح اصبحت ونصف الخلق على غضبان يريد ان الناس بين محكوم عليه ومحكوم له لانصف الناس على سبيل التعديل والتسوية * ومنه قول الشاعر (شعر) اذا مت كان الناس صنفان شامت * وآخر مثن بالذى كنت افعل * واطلاق اسم الخاص على العام كقوله تعالى وحسن اولئك رفيقا* اى رفقاء * وعكسه كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام * وانا اول المؤمنين لم يرد الكل لان الانبياء كانوا قبله مؤمنين *و حذف المضاف سواء اقيم المضاف اليه مقامه كقوله تعالى اخبارا * واسأل القرية*اولا كقول ابى دواد (شعر) اكل امرئ تحسبين امرأ* ونار توقد بالليل نارا *ويسمى هذا مجازا بالنقصان * وعكسه كقول الشاعر (شعر) انا ابن جلا وطلاع الثنايا * متى اضع العمامة تعرفونى* اى انا ابن رجل جلا اى اوضح امره *

(وتسمية)

وتسمية الشئ باسم ماله به تعلق المجاورة كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الذى هو المكان المطمئن من الارض * وتسمية الشئ باسم مايؤل اليه كتسمية العنب بالخمر * وتسميته باسم ما كان كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب ضاربا * واطلاق اسم المحل على الحال كقوله عليه السلام لايفضض الله فاك اى اسنانك * وعكسه كقوله جل جلاله* واما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله هم فيها خالدون* اى فى الجنة لانها محل نزول الرحمة * واطلاق اسم آلة الشئ عليه كقوله عز قائلا حكاية عن ابراهيم عليه السلام، واجعل لى لسان صدق فى الآخرين* اى ذكرا حسنا اطلق اسم اللسان واراد به الذكر اذ اللسان آلته * واطلاق اسم الشئ على بدله كقولهم فلان اكل الدم اذا اكل الدية * ومنه قول الشاعر يأكلن كل ليلة اكافا* اى ثمن اكاف * واطلاق النكرة فى موضع الاثبات للعموم قال تعالى* علمت نفس ماحضرت* اى كل نفس * ومنه دع امرأ وما اختاره اى اترك كل امرئ واختياره * واطلاق المعرف باللام وارادة واحد منكر كقوله تعالى*وادخلوا الباب سجدا* اى بابا من ابوابها كذا نقل عن ائمة التفسير*واطلاق اسم احد الضدين على الآخر كقوله تعالى*وجزاء سيئة سيئة مثلها* فانها من المبتدى سيئة ومن الله حسنة * ومنه مايقال قاتله الله مااحسن ماقال يريدون به الدعاء له وان كان هو الدعاء عليه *والحذف كقوله تعالى* يبين الله لكم ان تضلوا* اى لئلا تضلوا * والزيادة كقوله تعالى* ليس كمثله شئ*ولكن ماحصره الشيخ فى قوله وذلك اى الاتصال الذى يقع به الاستعارة بطريقين لاثالث لهما اضبط مما ذكروه اذ لايكاد يشذ عنه شئ مما ذكروه ولايخفى عليك تداخل بعضها فى بعض قوله (كل موجود من الصور) اى من المحسوسات التى يجرى فى اسمائها المجاز* ولفظ شمس الائمة فان كل موجود مصور يكون له صورة ومعنى مازلنا نطأ السماء حتى اتيناكم اى كنا فى طين وردغة بسبب المطر الى ان وصلنا اليكم وقال الشاعر (شعر) اذا نزل السماء بارض قوم * رعيناه وان كانوا غضابا* اى اذا نزل المطر بارض قوم ونبت الكلاء رعيناه وان كان ذلك القوم كارهين غضابا ولم نلتفت الى غضبهم * لاتصال بينهما اى بين السحاب والمطر صورة لان السماء اسم لكل ماعلاك فاظلك * ومنه قيل لسقف البيت سماء وقال تعالى*فليمدد بسبب الى السماء والمطر ينزل من السحاب وهو سماء عندهم فكان بين المطر والسحاب الذى هو السماء اتصال فسمى المطر باسمه وهو السماء * سمى به الغائط اى سمى الحدث باسم المكان المطمئن وهو الغائط * لمجاورته اى لمجاورة الحدث المكان المطمئن صورة فى العادة لانه يكون فى المطمئن من الارض عادة وهو من قبيل اطلاق اسم المحل على الحال كقوله تعالى * خذوا زينتكم عند كل مسجد* لاتصال بينهما اى بين العصير الذى يصير خمرا وبين العنب* لان العنب مركب بثفله هو ما سفل من كل شئ ويقال تركت بنى فلان متافلين اى يأكلون الثفل يعنون الحب وذلك اذا لم يكن لهم لبن وكان طعامهم الحب قوله (فسلكنا فى الاسباب الشرعية والعلل) والاحكام ايضا اى فى المشروعات جمع هذين الطريقين وهما الاتصال صورة والاتصال معنى وجوزنا

لان كل موجود من الصور له صورة ومعنى لاثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث اما المعنى فمثل قولهم للبليد حمار وللشجاع اسد لاتصال ومشابهة فى المعنى بينهما واما الصورة فمثل تسمية المطر سماء قالوا ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم اى المطر لاتصال بينهما صورة لان كل عال عند العرب سماء والمطر من السحاب ينزل وهو سماء عندهم فسمى باسمه وقول الله عز وجل او جاء احد منكم من الغائط وهو المطمئن من الارض يسمى الحدث بالغائط لمجاورته صورة فى العادة وقال تعالى انى ارانى اعصر خمرا اى عنبا لاتصال بينهما ذاتا لان العنب مركب بثفله ومائه وقشره فسلكنا فى الاسباب الشرعية والعلل هذين الطريقين فى الاستعارة وهو الاستعارة بالاتصال فى الصورة وهو السببية والتعليل لان المشروع ليس بصورة تحس فصار الاتصال فى السبب نظير الصور فيما تحس والاتصال فى معنى المشروع كيف شرع اتصال هو نظير القسم الآخر من المحسوس

ولاخلاف بين الفقهاء ان الاتصال بين اللفظين من قبل حكم الشرع يصلح طريقا للاستعارة فانه ليس بحكم يختص باللغة لان طريق الاستعارة القرب والاتصال وذلك ثابت بين كل موجودين من حيث وجدا والمشروع قائم بمعناه الذى شرع له وسببه الذى تعلق به فصحت به الاستعارة

بهما الاستعارة فيها فالاستعارة الجارية بين السبب والمسبب والعلة والمعلول فى الشرعيات بالمجاورة التى بينهما نظير الاستعارة فى المحسوسات بالاتصال الصورى وهو معنى قوله فصار الاتصال فى السبب نظير الصور فيما يحس لانه لامناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب الافضاء الى الشئ ومعنى المسبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب والاثبات ومعنى المعلول ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه فكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسحاب * والاستعارة الجارية فى المشروعات بالمعنى الذى شرعت له نظير الاستعارة فى المحسوسات بالاتصال المعنوى * فنظير الاولى استعارة الشراء للملك والفاظ العتق لازالة ملك المتعة فانها جائزة للاتصال الصورى كما فى المطر والسحاب لا بالمعنوى اذ ليس بين معنى الشراء ومعنى الملك مناسبة * وكذا بين معنى العتق ومعنى زوال ملك المتعة * ونظير الثانية استعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فلذلك استعار محمد رحمه الله لفظ الحوالة للوكالة فى الجامع الصغير فقال فى المضارب ورب المال اذا افترقا وليس فى المال ربح وبعض رأس المال دين لايجبر المضارب على نقل الديون ويقال له احل رب المال عليهم اى وكله بقبض الديون * وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة لتشابههما فى المعنى ومثل الميراث والوصية بينهما اتصال معنوى من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فيجوز استعارة احدهما للآخر قال الله تعالى * يوصيكم الله فى اولادكم * اى يورثكم قوله (ولاخلاف بين الفقهاء) رد لقول من زعم ان المجاز لايجرى فى الالفاظ الشرعية من البيع والهبة والنكاح والطلاق متمسكا بان هذه الالفاظ انشا آت فى الشرع وانها افعال جارحة الكلام وهى اللسان ومخارج الحروف بمنزلة افعال سائر الجوارح ومن فعل فعلا حقيقة واراد ان يكون فاعلا فعلا آخر لايكون كذلك فكذلك افعال هذه الجارحة وانما يدخل الاستعارة والمجاز فى الالفاظ التى من باب الاخبار والامر والنهى ونحوها * وعند العامة يجرى الاستعارة فى جميع الالفاظ الشرعية لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة او استعملت المجاز فى كلامهم وعرف بالتأمل طريقه يكون اذنا منهم بالاستعارة لكل متكلم من جملتهم او من غيرهم كصاحب الشرع متى وضع طريق التعليل كان اذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق * وقولهم انها انشاء افعال والمجاز يجرى فى الاخبار قلنا المجاز لايختص بالاخبار بل هو جار فى سائر اقسام الكلام وهذه الالفاظ وان جعلت انشا آت شرعا لم يخرج من ان يكون كلاما والاستعارة جائزة فى الكلام اذا وجد طريقها كما فى الامر والنهى فاذا اتى بكلام هو انشاء لفعل وذلك الكلام شبيه كلام آخر هو انشاء لفعل آخر من حيث المعنى الذى هو طريق الاستعارة فهو نظير الالفاظ اللغوية كذا فى الميزان * ان الاتصال بين اللفظين اى ان مدلوليهما من قبل حكم الشرع * وانه ليس بحكم يختص باللغة اى طريق الاستعارة او الاستعارة على

ولان حكم الشرع متعلقا بلفظ شرع سببا اوعلة يثبت من حيث يعقل الا واللفظ دال عليه لغة والكلام فيما يعقل ولا استعارة فيما لايعقل الاترى ان البيع لتمليك العين شرعا ولذلك وضع لغة فكذلك ماشاكله وهذا فى مسائل اصحابنا لايحصى وقال الشافعى رحمه الله ان الطلاق يقع بلفظ التحرير مجازا والعتاق يقع بلفظ الطلاق مجازا ولم يمتنع احد من ائمة السلف عن استعمال المجاز فقد انعقد نكاح النبى عليه السلام بلفظ الهبة مجازا مستعارا لانه انعقد هبة لان تمليك المال فى غير المال لايتصور وقد كان فى نكاحه وجوب العدل فى القسم والطلاق والعدة ولم يتوقف الملك على القبض فثبت انه كان مستعارا ولا اختصاص للرسالة بالاستعارة ووجوه الكلام بل الناس فى وجوه التكلم سواء فثبت ان هذا فصل لاخلاف فيه

تأويل المجاز * وذلك ثابت اى القرب والاتصال يثبت ويتحقق * وبين كل موجودين اى بين موجودين من حيث وجدا فان كان وجودهما حسا يتحقق الاتصال بينهما ويعتبر باعتبار الوجود الحسى وان كان وجودهما شرعا يتحقق الاتصال بينهما باعتبار ذلك الوجود * والمشروعات توجد شرعا وهى قائمة بمعناها متعلقة باسبابها نحو الملك فانه مشروع قائم بمعناه وهو كونه مطلقا وحاجزا وله سبب تعلق به وهو الشراء فيتحقق الاتصال بينهما معنى وصورة كما فى المحسوسات * فصحت به اى بذلك الاتصال الاستعارة * وحاصله ان الاتصال الذى هو طريق الاستعارة يتحقق فى المحسوس والمشروع جميعا صورة ومعنى فيجوز به الاستعارة فى الكل لما مر ان جواز الاستعارة متوقف على معرفة الطريق وتحققه لا على التوقيف * والمشروع قائم بمعناه الذى شرع له وبسببه الذى تعلق به كالنكاح يتعلق وجوده بكلام المتعاقدين الذى هو سببه وبمعناه الذى شرع لاجله وهو الانضمام والازدواج وكذا البيع والهبة وجميع المشروعات قوله (ولان حكم الشرع متعلقا بلفظ) بيانه ان تعلق حكم الشرع بما جعل سببا له على نوعين * تعلق يدرك بالعقل ونعنى به انه كان ثابتا قبل الشرع وقد كانت اللغة دالة عليه كتعلق الملك بالبيع والهبة وتعلق الحل بالنكاح واشباه ذلك ولهذا لاينكر ثبوت الملك بالبيع والحل بالنكاح احد من اهل الملل * وتعلق لايدرك بالعقل بان لم يكن ثابتا قبل الشرع ولا دل عليه اللغة كتعلق وجوب الحد بالقذف وشرب الخمر ولهذا ترى اهل الملل ينكرونه سوى اهل الاسلام والاستعارة انما يجرى بين الشيئين اذا عقل بينهما اتصال وتعلق لا فيما لايعقل فكانت جارية فى القسم الاول لا فى القسم الثانى واذا كان كذلك كانت هذه استعارة فى اللفظ اللغوى فى التحقيق لان الشرع لم يغيره عن موضوعه بل قرره على ما كان فيصح كما فى سائر الالفاظ اللغوية وكما قبل تقرير الشرع اياه * قال شمس الائمة رحمه الله اذا تأملت فى اسباب المشروعات وجدتها دالة على الحكم المطلوب بها باعتبار اصل اللغة فيما يكون معقول المعنى والكلام فيه ولا استعارة فيما لايعقل الاترى ان البيع مشروع لايجاب الملك وموضوع له ايضا فى اللغة * وقوله متعلقا حال عن المفعول معنى وهو الحكم اذ هو مضاف الى الفاعل * وسببا مفعول ثان لشرع * ولا يثبت خبر ان * وما شاكله نحو الهبة تدل على الملك لغة والاجارة تدل على ملك المنفعة لغة وكذا الاعارة والوكالة واشباهها قوله (وهذا) لما اقام الدليل على ما ذكر شرع فى بيان كونه متفقا بين الجمهور فقال وهذا اى استعمال المجاز فى الالفاظ الشرعية كثير فى مسائل اصحابنا وكذا الشافعى رحمه الله يجيز استعارة لفظ التحرير للطلاق كما هو مذهبنا وعلى العكس على مذهبه وكذا لم يمتنع احد من السلف عن استعمال المجاز فى الالفاظ الشرعية فثبت انه لاخلاف فى هذا الفصل بين الجمهور قوله (مجازا مستعارا) ترادف على وجه التأكيد وانما اكد لانه فى بيان الخلاف * لانه انعقد هبة نفى لقول بعض اصحاب الشافعى ان النكاح فى حق النبى صلى الله عليه وسلم بمنزلة التسرى فى حق الامة حتى يصح بلا ولى ولا شاهد وبلفظ الهبة وفى حال الاحرام وان

غيران الشافعى رحمه الله ابى ان ينعقد النكاح الا بلفظ النكاح او التزويج لانه عقد شرع لامور لايحصى من مصالح الدين والدنيا ولهذا شرع بهذين اللفظين وليس فيهما معنى التمليك بل فيهما اشارة الى ماقلنا فلم يصح الانتقال عنه لقصور اللفظ عن اللفظ الموضوع له فى الباب وهذا معنى قولهم عقد خاص شرع بلفظ خاص وهذا كلفظ الشهادة لما كان موجبا بنفسه بقوله اشهد لم يقم اليمين مقامه وهو ان يقول احلف بالله لانه موجب لغيره فلم يصلح الاستعارة

يزيد على التسع ولا يلزمه القسم ولا ينحصر عدد الطلاق منه ولا يجب المهر لا بالعقد ولا بالدخول فقال الشيخ نكاحه عليه السلام بلفظ الهبة ينعقد نكاحا لاهبة لان الهبة تمليك المال بغير عوض وذلك لايتصور حقيقة فيماليس بمال لعدم المحل ولذا لم يكن احكام الهبة ثابتة من توقف الملك على القبض وحق الرجوع للواهبة بعد القبض حتى لم يكن لمن وهبت نفسها منه عليه السلام ان تتزوج بزوج آخر قبل تسليم النفس ولا ان ترجع عن الهبة بعد التسليم وقد كان فى نكاحه عليه السلام وان كان معقودا بلفظ الهبة وجوب القسم حتى كان يقول * اللهم هذه قسمتى فيما املك فلا تؤاخذنى فيما لا املك يريد زيادة محبته عليه السلام لبعض نسائه * وقد قيل كانت الموهوبات اربعا * ميمونة بنت الحارث * وزينب بنت خزيمة ام المساكين الانصارية * وام شريك بنت جابر * وخولة بنت حكيم كذا فى الكشاف * وكذا الطلاق كان مشروعا فى حقه عليه السلام حتى طلق حفصة وسودة ثم راجعهما * وكذا العدة كانت واجبة فى طلاقه حتى لم يكن يحل لمطلقته الخروج عن المنزل مادامت فى العدة وهذه الاحكام كلها تنا فى التسرى فعرفنا انه انعقد نكاحا لاهبة كما هو قول الجمهور واصح اقوال الشافعى * فثبت انه اى لفظ الهبة كان مستعارا للنكاح ولما ثبت جواز الاستعارة فى حقه عليه السلام ثبت فى حق الامة لانه ليس للرسالة اثر فى معنى الخصوص بالاستعارة ووجوه الكلام فان معنى الخصوصية هو التخفيف والتوسعة وما كان يلحقه حرج فى استعمال لفظ النكاح فقد كان عليه السلام افصح الناس قوله (غير ان الشافعى) استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله هذا فصل لاخلاف فيه يعنى ان الشافعى يوافقنا فى جواز جريان الاستعارة فى الالفاظ الشرعية الا انه لايجوز استعارة الفاظ التمليك للنكاح ويأبى ان ينعقد النكاح الا بلفظ النكاح والتزويج لما نذكر لا لان الاستعارة لاتجرى فى الالفاظ الشرعية * اما بيان المسئلة فنقول النكاح ينعقد بلفظ النكاح والتزويج والهبة والصدقة والتمليك عندنا ولا ينعقد بلفظ الاعارة والاباحة والاحلال * واختلف مشايخنا فى انعقاده بلفظ الاجارة والرهن والقرض والصحيح انه لاينعقد بها * واختلفوا ايضا فى انعقاده بلفظ البيع والشراء فقيل لاينعقد لان انعقاده بلفظ الهبة ثبت نصا بخلاف القياس فلا يلحق به الا ما كان فى معناه من كل وجه والبيع ليس فى معنى الهبة وقيل ينعقد وهو الصحيح كذا فى طريقة الحاجية * وانما ينعقد بلفظ الهبة اذا طلب الزوج منها النكاح حتى لو طلب منها التمكين من الوطئ فقالت وهبت نفسى منك وقبل الزوج لايكون نكاحا كذا فى المطلع واليه اشير فى فتاوى القاضى الامام فخر الدين * وكان شيخى رحمه الله يقول ناقلا عن بعض الفتاوى انه يشترط النية فى الهبة لان ابا البنت لو قال وهبتها منك لتخدمك فقال قبلت لايكون نكاحا فلما احتملت الهبة الخدمة والنكاح لايتعين النكاح الا بالنية وما ظفرت بهذه الرواية * وعند الشافعى رحمه الله لاينعقد الا بلفظ النكاح او التزويج عربيا كان اللفظ او غيره فى الاصح * وفى قول لاينعقد بغير العربى فان لم يحسن العاقد العربية يفوض الى من يحسنها * وفى قول ان كان يحسن العربية لاينعقد والا فينعقد * والمعنى فيه

وكذلك عقد المفاوضة لاينعقد الا بلفظ المفاوضة عندكم كذلك حكى عن الكرخى لان غيره لايؤدى معناه

ان النكاح شرع لمقاصد جمة لاتحصى مما يرجع الى مصالح الدين والدنيا من حرمة المصاهرة ووجوب النفقة والمهر وجريان التوارث وتحصين الدين وثبوت صفة الاحصان وغيرها وانما يثبت الملك فيه تبعا ضرورة تحصيل هذه المقاصد المطلوبة شرعا بعد النكاح لا مقصودا فى الباب فشرع بلفظ ينبئ عن هذه المعانى لغة وهو النكاح والتزويج فان النكاح فى اللغة عبارة عن الضم الذى يدل على الاتحاد بينهما فى القيام بمصالح المعيشة وكذا لفظ التزويج ينبئ عن هذه المقاصد لانه ينبئ لغة عن الازدواج والتلفيق بين الشيئين على وجه الاتحاد بينهما كزوجى الخف ومصراعى الباب وليس فى هذين اللفظين مايدل على التمليك ولهذا لايثبت بهما ملك العين اصلا والهبة وسائر الالفاظ الموضوعة للتمليك لاينبئ عن هذه المقاصد فلا يجوز الانتقال عنه اعنى عن اللفظ الموضوع له وهو النكاح او التزويج الى هذه الالفاظ لقصورها عن اللفظ الموضوع له فى هذا الباب فى افادة المقاصد المطلوبة بالنكاح كما لايصح الانتقال الى لفظ الاجارة والاحلال مع ان ملك النكاح اقرب الى ملك المنفعة منه الى ملك الرقبة ولفظ الاحلال اقرب الى معنى النكاح من البيع لانه ليس فى النكاح الا استحلال الفرج فلما لم يجز الانتقال الى الاجارة والاحلال فلان لايجوز الى الفاظ التمليك كان اولى * الا ان فى حق النبى صلى الله عليه وسلم كان ينعقد بلفظ الهبة مع قصور فيه تخفيفا عليه وتوسعة للغات فى حقه كما قال تعالى * خالصة لك * وهذا معنى قول اصحاب الشافعى انه عقد خاص اى مختص بلفظ لايثبت بدونه * شرع بلفظ خاص اى بلفظ مختص بهذا العقد لايستعمل فى غيره * وذكر فى بعض مصنفات الشيخ وهو معنى قول اصحاب الشافعى ان النكاح لفظ خاص وله حكم خاص فلا يجوز اقامة لفظ آخر مقامه كما فى الشهادة لما كان لها لفظ خاص وله حكم خاص وهو وجوب القضاء على القاضى لايجوز اقامة لفظ آخر مقامه وهو اليمين حتى لو حلف وقال والله ان لهذا الرجل على هذا الرجل كذا وكذا من المال لايجب القضاء به * وكان المعنى فيه هو ان اليمين ما وضعت للاثبات بل للدفع والاثبات انما يتحقق فيه بواسطة الدفع والبينة وضعت للاثبات فى الاصل فلا يجوز اقامة لفظ وضع للاثبات بواسطة مقام لفظ وضع للاثبات بلا واسطة فهكذا بهذين اللفظين تثبت هذه المقاصد بلا واسطة وبلفظ الهبة وغيره انما تثبت بواسطة ملك الرقبة فوجب ان لايجوز اقامتها مقام مايوجب المقاصد بلا واسطة فهذا معنى قوله لفظ الشهادة موجب بنفسه ولفظ اليمين موجب لغيره * ويجوز ان يكون معناه ان لفظ الشهادة موجب بنفسه اذ هو لفظ وضع للاثبات واستعمل فيه حتى ذكر الله تعالى فى موضع اثبات الوحدانية لذاته لفظ الشهادة فقال جل ذكره * شهد الله انه لا اله الا هو * واليمين موجبة لغيرها وهو صيانة حرمة اسم الله تعالى عن الهتك فلا يجوز اقامة اليمين مقامه لقصور لفظ اليمين عن لفظ الشهادة ولهذا لايقوم قوله اعلم او اتيقن مقامه لان لفظ الشهادة انشاء وذلك اخبار فكان قاصرا عن الانشاء فلا ينوب منابه قوله (وكذلك عقد المفاوضة) اى وكالشهادة شركة المفاوضة فانها لاتنعقد الا بلفظة المفاوضة عندكم * وانما قيده به لان عنده المفاوضة ليست بمشروعة اصلا حتى قال ان كان فى الدنيا عقد فاسد فهو

المفاوضة وربما قال انه نوع من اقمار * كذلك حكى عن الكرخي يعنى حكى هذا المذهب عن ابى الحسن الكرخي * لان غيره اى غير لفظ المفاوضة من الالفاظ التى تؤدى معنى الشركة * لايؤدى معناه اى معنى عقد المفاوضة او معنى لفظ المفاوضة وذلك لان اشتقاق هذا اللفظ امامن التفويض سمى به هذا العقد لان كل واحد منهما يفوض التصرف الى صاحبه فى جميع مال التجارة * اومن قولهم الناس فوضى فى هذا الامر اى سواء لاتباين بينهم وسمى به هذا العقد لانه مبنى على المساواة فى المال والربح والالفاظ التى تستعمل فى الشركة وينوب بعضها عن البعض لايؤدى هذا المعنى اصلا فلايجوز استعارتها للمفاوضة * وفى المبسوط وروى الحسن بن زياد عن ابى حنيفة رحمهما الله ان المفاوضة لاينعقد الا بلفظة المفاوضة حتى اذا لم يذكر لفظ المفاوضة كان عنانا عاما والعنان قديكون خاصا وقديكون عاما *قال وتأويل هذا ان اكثر الناس لايعرفون جميع احكام المفاوضة فلايتحقق فيهما الرضاء بحكم المفاوضة قبل علمهما به ويجعل تصريحها بالمفاوضة قائما مقام ذلك كله * فان كان المتعاقدان يعرفان احكام المفاوضة صح العقد بينهما اذا ذكرا معنى المفاوضة وان لم يصرحا بلفظها لان المعتبر هو المعنى دون اللفظ قوله (ولهذا لم يجوزوا * اى ولما ذكرنا ان ماقصر من الالفاظ عن تأدية معنى اللفظ الآخر لايجوزان يقوم مقامه لم يجوز بعض اصحاب الشافعى نقل الاحاديث بالمعانى لان النبى صلى الله عليه وسلم كان افصح العرب والعجم وكان مختصا بجوامع الكلم فلا يؤدى لفظ آخر معنى لفظه فلايقوم مقامه لقصوره عنه * ولكن هذا القول غير مأخوذ عندهم فان صاحب القواطع ذكر فيه وقال بعض اصحابنا كل ما اوجب العلم من الفاظ الحديث فالمعول فيه على المعنى لامراعاة اللفظ فيه واما الذى يجب العمل به منها ففيه لايجوز الاخلال بلفظه كقوله عليه السلام *تحريمها التكبير وتحليلها التسليم* وكقوله عليه السلام *خمس يقتلن فى الحل والحرم *وما اشبه ذلك * قال والاصح هو الجواز بكل حال * واما علماؤنا فاحتجوا بقوله تعالى* وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبى ان اراد النبى ان يستنكحها خالصة لك* اى احللنا لك من وقع لها ان تهب لك نفسها ولاتطلب مهرا من النساء المؤمنات ان اتفق ذلك ومتى جاز نكاح النبى عليه السلام وهو قدوة الامة جاز للامة الا حيث تثبت الخصوصية * وقوله تعالى* خالصة* مصدر مؤكد كوعد الله وكتاب الله اى خلص لك احلال ما احللنا لك خلوصا * والفاعل والفاعلة فى المصدر غير عزيز كالخارج والقاعد والعافية والكاذبة كذا فى الكشاف * اوهى صفة مصدر محذوف دل عليه قوله وهبت اى هبة خالصة لك بغير بدل وكان عليه السلام مخصوصا بذلك بخلاف سائر المؤمنين فان الهبة لاتخلص لهم بل يجب البدل حكما * والدليل على ماذكرنا صدر الآية وسياقها فان المذكور فى اول الآية *احللنا لك ازواجك اللاتى اتيت اجورهن وفى سياقها قد علمنا مافرضنا عليهم فى ازواجهم* فعرفنا ان الخلوص له الاباحة بغير مهر وان لا اباحة لغيره الا بفرض ومهر * ولان الخصوصية لابانة الشرف ولايتبين ذلك فى التخصيص باللفظ اذليس فى اطلاق العبارة بلفظ

ولهذا لم يجوزوا رواية الاحاديث بالمعانى والجواب ان لفظ البيع والهبة وضع لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المتعة لان ملك المتعة يثبت به تبعا فاذا كان كذلك قام هذا الاتصال مقام ماذكرنا من المجاورة التى هى طريق الاستعارة فصحت الاستعارة بهذا الاتصال بين السببين والحكمين

(دون)

دون لفظ فائدة ولاعسر فى العبارة ولاحرج خصوصا لمن كان افصح العرب والعجم انما الفائدة فى الاحكام التى تتعلق بالالفاظ* واماما منافى هذه المسئلة على رضى الله عنه فانه روى ان رجلا وهب ابنته لعبيد الله بن الحر فاجاز على رضى الله عنه ذلك * ولماثبت الانعقاد بلفظ الهبة ثبت بلفظ البيع بالطريق الاولى لانه مثله فى الايجاب ويزيد عليه بالعوض والنكاح لايكون الا بعوض فكان البيع اقرب الى النكاح من الهبة * واما الكلام من حيث المعنى فما اشار اليه الشيخ فى الكتاب بقوله والجواب اى عما قال الشافعى انه لايجوز اقامة الفاظ التمليك مقام لفظى النكاح والتزويج لانعدام المجوز هو ان لفظ الهبة والبيع وسائر الفاظ التمليك * وضع اى كل واحد منهما لملك الرقبة * وملك الرقبة سبب لملك المتعة اى موجب له اذا كان المحل قابلا له لان ملك المتعة يثبت به تبعا له فكان الفاظ التمليك سببا لملك المتعة وقد ثبت من مذهب العرب استعارة اللفظ لغيره اذا كان سببا له كما استعارت لفظ السماء للكلاء فى قولهم * اذا سقط السماء بارض قوم * اى الكلاء بدليل قوله رعيناه وان كانوا غضابا لان السماء سبب المطر والمطر سبب الكلاء وكما استعاروا لفظ المسيس للجماع لان المس سبب انبعاث الشهوة وذلك مؤدى الى الجماع * واذا كان كذلك اى واذا كان الشان ماذكرنا من وجود الاتصال بين ملك المتعة والفاظ التمليك بواسطة ملك الرقبة قام هذا الاتصال مقام الاتصال الذاتى بين المحسوسين * فصحت الاستعارة لهذا الاتصال اى لاجل هذا الاتصال الموجود بين السببين والحكمين * المراد بالسببين الفاظ التمليك والفاظ النكاح ومن الحكمين ملك الرقبة وملك المتعة فالاتصال بين السببين ثابت من حيث ان كل واحد يوجب ملك المتعة احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة وكذا بين الحكمين لان ملك المتعة يثبت بملك الرقبة فيجوز ان يقوم هذه الالفاظ مقام الفاظ النكاح لان ماهو المقصود بالنكاح وهو ملك المتعة يثبت بالفاظ التمليك بواسطة ملك الرقبة* قال شمس الائمة رحمه الله ولاحاجة الى النية يعنى فى انعقاد النكاح بالفاظ التمليك لان المحل الذى اضيف اليه متعين لهذا المجاز وهو النكاح لنبوته عن قبول الحقيقة بخلاف ايقاع الطلاق بالفاظ العتق لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة (فان قيل) ملك المتعة فى النكاح غير ماثبت فى ملك اليمين لتغايرهما فى الاحكام المتعلقة بهما من ثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ونحوها فى احدهما دون الآخر والفاظ التمليك لايعرف سببا للنوع الاول من ملك المتعة بل عرف سببا للنوع الآخر فلا يجوز اثباته بها (قلنا) ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطئ وهو لايختلف فى النكاح وملك اليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما حالا لاذاتا فانه فى باب النكاح يثبت مقصودا به وفى ملك اليمين يثبت تبعا له وقد يختلف الحكم بتغاير الحالة مع اتحاد الذات كالثمرة المتصلة بالشجر يتعلق بها حق الشفيع ولايتعلق اذا كانت منفصلة فاختلف الحكم بتغاير الحال دون الذات ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة فى المحل فيثبت على حسب مايحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لاتبعا فيثبت فيه احكام النكاح ولايثبت احكام ملك اليمين قوله (والجواب عما قال) اى عما قال الشافعى ان النكاح عقد شرع لامور لاتحصى من مصالح الدين والدنيا

والجواب عما قال ان هذه الاحكام من حيث هى غير محصورة جعلت فروعا وثمرات للنكاح وبنى النكاح على حكم الملك له عليها الا انه امر معقول معلوم الاترى ان المهر يلزم بالعقد لها ولو كان ماذكرت اصلا وهو مشترك لما صح ايجاب العوض على احدهما ولهذا كان الطلاق بيد الزوج لانه هو المالك واذا كان كذلك قلنا الماشرع هذا الحكم بلفظ النكاح والتزويج ولا يختصان بالملك وضعا ولغة فلان يثبت بلفظ التمليك والبيع والهبة وهى للتمليك وضعا اولى

فلا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج هو انا لا نسلم ذلك بل هو مشروع لامر واحد وهو ملك المتعة وماوراءه من فروع النكاح وثمراته لا من الامور الاصلية فيه لانها غير محصورة لا يمكن ضبطها فلا يصلح وضع النكاح لامور غير معلومة ولانها ربما تحصل وربما لا تحصل وقد تحصل بعضها دون البعض فلا تصلح ان تكون هى المقصود الاصلى فيه وان يكون النكاح مبنيا لها اذ لابد للامر الاصلى ان يثبت عقيب علته لا محالة كسائر الاحكام عقيب اسبابها فيجعل مبنيا على حكم الملك للرجل على المرأة لان ثبوت الملك به امر معقول بدليل ان الرجل قوام على المرة كالمولى على الامة وبدليل ان البدل وهو المهر يلزم بالعقد لها عليه * ولو كان ماذكر الشافعى من المصالح اصلا فى النكاح لما كان ايجاب البدل على احدهما خاصة لان تلك المصالح مشتركة بينهما * وكذا هو معلوم ايضا بلا شبهة ويثبت فى حق الجميع قطعا فكان جعله اصلا فى النكاح اولى * واذا كان كذلك اى واذا كان الحكم الاصلى فى النكاح ماذكرنا وهو الملك قلنا الى آخره والتقريب ظاهر وقوله وضعا ولغة ترادف * او وضعا اى فى اصل الوضع * ولغة اى فى استعمال اهل اللغة قوله (وانما صلح الايجاب *جواب سؤال يرد على هذا التقرير وهو ان يقال لما كان المقصود الاصلى فيه اثبات الملك ينبغى ان لا ينعقد النكاح بلفظ النكاح والتزويج لانهما لا ينبئان عن اثبات الملك بوجه لغة * او كان استعمال الفاظ التمليك فيه اولى من استعمال لفظى النكاح والتزويج * فقال انما صلح الايجاب اى اثبات هذا الحكم بهذين اللفظين لانهما بمنزلة العلمين لهذا الحكم فى اثبات هذا الملك بهما والعلم يثبت الحكم بعينه لا بمعناه بمنزلة النص فى دلائل الشرع * وبيانه ان الاسم الموضوع للشئ يدل على ما وضع له سواء عقل معناه اولم يعقل لان الحقيقة تثبت بالسماع من غير ان يعقل معناها الا ترى ان الاعلام تدل على مسمياتها من غير ان يوجد فيها معناها فان القصير يسمى طويلا والاسود يسمى كافورا ويدلان على المسمى من غير وجود معنى الطول والبياض اصلا كما ان النصوص يوجب الاحكام بعينها سواء عقل معناها اولم يعقل * وكما ان هناك اذا احتيج الى القياس يعتبر المعانى فكذلك هنا اذا احتيج الى الاستعارة تعتبر المعانى ليصح استعارة هذا اللفظ لمعنى آخر * فلما ثبت الملك الذى هو مقصود فى الباب * بهما اى بلفظى النكاح والتزويج * وضعا من غير ان يكون لهما دلالة باعتبار اصل الاشتقاق على الملك * صحت التعدية به اى صحت تعدية ثبوت الملك وكان الباء زائدة * او صحت تعدية ثبوت الملك * به اى بكون الملك ثابتا بهما والباء للسببية * الى ما هو صريح فى التمليك وهو الالفاظ المتنازع فيها * وهذا بخلاف لفظ الاجارة والاعارة والاحلال واخواتها فان الاجارة والاعارة لتمليك ملك المنفعة بعوض وغير عوض وملك المنفعة لا يكون سببا لملك المتعة بحال * والاقراض بمعنى الاعارة ايضا على ما عرف فى موضعه مع ان الاقراض فى محل المتعة لا يصح لان محلها الآدمى والاستقراض فى الحيوان لا يجوز * واما لفظ الاحلال فلا يوجب ملك المتعة اصلا وكذا الاباحة والتمتع فان من احل لغيره طعاما او اباحه له او اذن له ان يتمتع به لا يملكه وانما يتلفه على ملك المبيح فكذا اذا استعملت فى النكاح

وانما صلح الايجاب بلفظ النكاح والتزويج وان لم يوضعا للتمليك لانهما اسمان جعلا علما لهذا الحكم والعلم يعمل وضعا لا بمعناه بمنزلة النص فى دلائل الشرع وانما يعتبر المعانى لصحة الاستعارة على نحو ما يستعمل للقياس فلما ثبت الملك بهما وضعا صحت التعدية به الى ما هو صريح فى التمليك

لا يثبت بها الملك * وكذا لفظ الوصية لا يوجب الملك بنفسه اصلا بل موجبه الخلافة مضافة الى ما بعد الموت ولو صرح بلفظ النكاح مضافا لا يصح ايضا ﴿ فان قيل ﴾ الهبة ايضا لا توجب الملك ما لم ينضم اليها القبض ﴿ قلنا ﴾ الهبة لا توجب اضافة الملك ولكن لضعف فى السبب لتعريه عن العوض يتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض وينعدم ذلك الضعف اذا استعمل فى النكاح لان العوض يجب به بنفسه ولهذا جاز استعماله فى حق الصغيرة والكبيرة فلهذا كان موجبا ملك النكاح بنفسه مع ان المملوك بالنكاح بنفس العقد يصير كالمقبوض ولهذا لو ماتت عقيب العقد تقرر البدل فكان هذا بمنزلة هبة عين فى يد الموهوب له فيوجب الملك بنفسه كذا فى المبسوط * وقال القاضى الامام رحمه الله ان تراخى الملك عن الهبة ليس من موجب الهبة فان القبض لو سبق الهبة ملك بنفسها ولكن نفيا عن المتبرع عهدة ما لم يتبرع به واذا كان كذلك صار عبارة عن نكاح مطلق ثم النكاح لا يقع تبرعا ليتأخر الملك نفيا للعهدة عنها على ان النكاح بشرط ان لا يملك صحيح والشرط باطل قوله (فان قيل فهلا صحت) هذا السؤال يرد على قوله فصحت الاستعارة لهذا الاتصال بين السببين والحكمين * وتوجيهه ان يقال لو صحت استعارة البيع للنكاح للاتصال بينهما من حيث السببية يلزم ان تصح استعارة النكاح للبيع والهبة ايضا لقيام الاتصال الذى ذكرتم لان الاتصال لابد له من طرفين ليقوم بهما ولا يتصل الشئ بغيره الا وان يكون ذلك الغير متصلا به ايضا لانه من الاضافيات كالاخوة لما افتقرت الى طرفين تثبت من الجانبين وقد وافقتمونا على فساد هذه الاستعارة فيدل على فساد الاولى * فاجاب وقال الاتصال من هذا الوجه على نوعين كامل وناقص * فالاول هو ان يكون الاتصال من الجانبين وذلك بان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر كاتصال كل واحد من العلة والمعلول بصاحبه لان الحكم لا يثبت الا بعلته فيكون من حيث الوجود مفتقرا اليها وكذا العلة لم تشرع ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا يكون مشروعة فى محل لا يتصور شرعية الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم فكانت مفتقرة الى الحكم من حيث الغرض * وهذا النوع من الاتصال يوجب اى يجوز الاستعارة من الطرفين لتحقق الاتصال من الجانبين بعدم استغناء كل واحد منهما عن صاحبه قوله (ولهذا قلنا) اى ولان جواز الاستعارة يعم الجانبين قلنا فيمن قال الى آخره * والمسئلة على اربعة اوجه * احدها الحلف على ملك عبد منكر بان قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد وباعه ثم ملك النصف الباقى عتق هذا النصف فى القياس وفى الاستحسان لا يعتق وجه القياس ان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيعتق هذا النصف كما فى فصل الشراء وكما فى العبد المعين * وجه الاستحسان ان ملك المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع فاختص به الا ترى ان الرجل اذا قال ان ملكت مأتى درهم فعبدى حر انه يقع على اجتماع الملك وهذا ايضا استحسان * والا ترى ان الرجل يقول والله ما ملكت مأتى درهم قط ولعله قد ملكها وزيادة متفرقة

فان قيل فهلا صحت استعارة النكاح للبيع والمناسبة التى ذكرتم قائمة لانها تقوم بالطرفين جميعا لا محالة لا يناسب الشئ غيره الا وذلك يناسبه كالاخوين قيل له الاتصال من هذا الوجه على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة والثانى اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له فالاول يوجب الاستعارة من الطرفين لان العلة لم تشرع الا لحكمها والحكم لا يثبت الا بعلته فاستوى الاتصال فعمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف الباقى لم يعتق حتى يجتمع الكل فى ملكه

لكن لما لم يجتمع فى ملكه يعد صادقا وذلك لان المطلق يتقيد بدلالة العادة كمطلق اسم الدراهم يتقيد بنقد البلد فههنا مطلق الملك يتقيد بالاجتماع بدلالة العادة ايضا * وكان ابو بكر الاسكاف اذا اراد تفهيم اصحابه هذه المسئلة دعا بحمال كان على باب مسجده فيقول يا فلان هل ملكت مأتى درهم فيقول والله ما ملكتها قط ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم متفرقا وانفق على نفسه فعرفنا ان المراد بمثل هذا المجتمع دون المتفرق * والثانى الحلف على شراء عبد منكر بان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الباقى لنفسه عتق هذا النصف بخلاف الملك * والفرق بينهما ان الاجتماع فى الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع فى كونه مشترى له بعد الزوال فمتحقق لان كونه مشترى له لا يتوقف على ملكه الا ترى لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه لغيره انه يحنث فى يمينه فاذا اشترى الباقى بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل فى عقده فوجب الحنث * الا ان يعنى ان يشترى عبدا كاملا فيدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين فى القضاء لانه نوى تخصيص العام *والثالث* والرابع ان يعقد اليمين على ملك عبد بعينه او شراء عبد بعينه والمسئلة بحالها يعتق النصف الباقى فى الفصلين بخلاف الفصل الاول * والفرق ان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر فى غير المعين ولا يعتبر فى المعين لانه يعرف بالاشارة اليه كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر فى غير المعين * ولان الانسان فى العادة انما يستخبر من نفسه ان يقول ما ملكت الف درهم مريدا بصفة الاجتماع لا بصفة الافتراق فى غير المعين ولا يستخبر ذلك فى المعين لا يقول ما ملكت هذا الالف اذا ملكه متفرقا * وذلك لان بدون الاشارة الى المعين قصده نفى الغناء عن نفسه ولم يحصل له الغناء اذا كان ملكه متفرقا وفى المعين قصده نفى ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشار اليه ثابتا وان كان فى ازمنة متفرقة كذا فى جامع المصنف وشمس الائمة رحمهما الله * والمراد من قوله عتق النصف فى فصل الشراء هو أن يكون الشراء صحيحا فان كان فاسدا لم يعتق وان اشتراه جملة لان شرط حنثه ثم قبل ان يقبضه ولا ملك له فيه قبل القبض الا ترى انه لو اعتقه لم ينفذ * فان كان فى يده حين اشتراه عتق اذا كان مضمونا بنفسه فى يده حتى ينوب قبضه عن قبض الشراء فيصير متملكا بنفس الشراء فيعتق لوجود الشراء كذا فى المبسوط * قال العبد الضعيف ينبغى ان يكون قوله يعتق النصف فى هذه المسائل قول ابى حنيفة رحمه الله فاما عندهما فينبغى ان يعتق كله ثم يجب السعاية فى النصف او الضمان للاختلاف المعروف فى تجزى الاعتاق قوله (وان قال عنيت بالملك الشراء * هذا هو التقريب يعنى ان عنى بالملك الشراء حتى لا يشترط الاجتماع فيه فيعتق النصف يصدق ديانة وقضاء لانه استعار الحكم وهو الملك * لسببه اى لعلته فيجوز وفيه تغليظ عليه فيصدقه القاضى ايضا * والسبب لفظ عام يطلق على العلة وعلى السبب المصطلح يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد منه العلة * وان نوى بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع فيه فلا يعتق النصف الباقى يصدق ديانة لانه استعار السبب اى العلة لحكمه

ولو قال ان اشتريت عبدا عتق النصف الباقى وان لم يجتمع وفى العبد المعين يستويان وان قال عنيت بالملك الشراء كان مصدقا فى الحكم والديانة وان قال عنيت بالشراء الملك كان مصدقا فى الديانة لانه استعار الحكم لسببه فى الفصل الاول واستعار السبب لحكمه فى الثانى واما الاتصال الثانى فيصلح طريقا للاستعارة من احد الطرفين

(فيجوز)

فيجوز ولا يصدقه القاضى لانه نوى ما فيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة * ثم المراد من قوله يدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين فى القضاء انه اذا استفتى يجيبه المفتى على وفق ما نوى ولكن القاضى يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى اذا كان فيه تخفيف * وكان هذا نظير ما لو استفتى رجل عن فقيه ان لفلان على الف درهم وقد قضيته هل برئت من دينه فالفقيه يفتيه بانك برئت منه واذا سمع القاضى ذلك منه يقتضى عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايفاء كذا فى بعض شروح الجامع * والثانى وهو الاتصال الناقص ان يكون الافتقار من احد الجانبين دون الآخر كاتصال الفرع اى الحكم بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له * لفظ السبب يطلق على العلة وغيرها يقال البيع سبب الملك والنكاح سبب الحل والزنا سبب الحد ويراد به العلة لان معنى الافضاء فى العلة اكثر منه فى غيرها فبقوله محض احترز عن العلة اذ السبب المحض لا يكون موجبا للمسبب بذاته بحال * ثم من شرط المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التى تخللت بينه وبين الحكم والمراد ههنا انتفاء اضافة الحكم اليه دون علته بدليل ان العلة وهى زوال ملك الرقبة فيما ذكر من النظير اضيفت الى السبب وهو انت حرة وان لم يضف الحكم وهو زوال ملك المتعة اليه فلذلك فسره بقوله ليس بعلة وضعت له يعنى المراد من السبب المحض ان لا يكون علة موضوعة للفرع لا ان لا يكون العلة المتخللة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط ههنا * وهذا النوع من الاتصال يصلح طريقا للاستعارة من احد الطرفين وهو ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم دون العكس لان الشرط فى صحة الاستعارة ان يكون المستعار له متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة لازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم وارادة اللازم والمسبب مفتقر الى السبب افتقار المعلول الى العلة لقيامه به فيصلح ذكر السبب وارادة ما هو من لوازمه تقديرا وهو المسبب فاما السبب فمستغن فى ذاته عن المسبب لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلى الذى وضع له به وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية فان شراء الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والعبد والبهيمة جائز لحصول موجبه الاصلى وهو الملك وان لم يحصل ملك المتعة واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالمسبب ولازما له لعدم افتقاره اليه فلا يتحقق الاستعارة اذ هى ذكر الملزوم وارادة اللازم فلهذا لا يجوز استعارة المسبب للسبب * الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فحينئذ يجوز استعارة المسبب له ايضا كقوله تعالى اخبارا *انى ارانى اعصر خمرا* اى عنبا استعير اسم المسبب للسبب لاختصاص الخمر بالعنب * وكقولهم امطرت السماء نباتا اى ماء سموه باسم مسببه وهو النبات لاختصاصه به * وكقول الراجز * اقبل فى المستن من ربابه * أسنمة الابال فى سحابه * سمى الماء باسم مسببه وهو اسنمة الابال لان الاسنمة لا يرتفع الا بالنبات ولا يوجد النبات الا بالماء * وذلك لانه اذا كان المسبب مختصا بالسبب صارا فى معنى العلة والمعلول فيصير السبب اذ ذاك متعلقا بالمسبب ايضا من حيث ان المسبب لما لم يحصل الا به والمسبب مطلوب صار كان السبب

موضوع له ومفتقر اليه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول فيحصل الاتصال من الجانبين* الاترى ان الخمر لما اختصت بالعنب صار العنب متصلا بها ومفتقرا اليها من حيث ان الخمر ماء العنب ولاقيام للعنب بدون مائه * وكذلك النبات اوارتفاع السنام لما لم يحصل الا بالمطر صار للمطر تعلق به من حيث الغرض والحكمة فيجوز الاستعارة من الجانبين فاما ثبوت ملك المتعة بالبيع والهبة فقد حصل تبعا واتفاقا فكان اتصاله بالاصل عدما فى حق الاصل فلا يصح استعارته له قوله (ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم * قيل قوله والسبب للحكم عطف تفسير وفائدته دفع وهم من يتوهم ان المراد من الاصل العلة ومن الفرع المعلول* وقيل الاصل والفرع اعم من السبب والمسبب فيتناول غير المشروعات والسبب والمسبب مختصان بالمشروعات ويؤيده ماذكره شمس الائمة لايصح استعارة الحكم للسبب كما لايصح استعارة الفرع للاصل قوله (وهذا كالجملة الناقصة * اى الاتصال بين السبب والمسبب الذى هو ثابت من احد الجانبين مثل اتصال الجملة الناقصة بالكاملة فى قوله زينب طالق وعمرة مثلا فقوله زينب طالق جملة تامة لوجود طرفيها وقوله وعمرة جملة ناقصة لافتقارها الى الخبر ولهذا لو انفردت لايفيد شيئا لكنها بواسطة واو العطف تعلقت بالاولى فتوقف حكم الاولى ليصح اشتراكهما فى الخبر وتصير الثانية مفيدة مثل الاولى فيقع الطلاق عليهما ولكن هذا التوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر ولكنه بالنسبة الى الاولى فى حكم العدم لكمالها فى نفسها * والدليل على التوقف فى حق الثانية وقوع الطلقات الثلاث فى قوله للمدخول بها انت طالق وطالق وطالق * وعلى عدم التوقف فى حق نفسها عدم وقوع الطلقة الثانية والثالثة فى قوله لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق لان الجملة الاولى لما لم تتوقف فى نفسها ثبت موجبها قبل التكلم بالجملة الثانية وقد بانت لا الى عدة فيلغو مابعدها * ونظير ماذكرنا من الاصول اضافة الحكم فى المحل المنصوص عليه الى المعنى بالنسبة الى الفرع ليصح التعدية اليه وعدم اضافته اليه بالنسبة الى نفس المنصوص عليه لعدم الافتقار اليه بوجود النص الذى هو اقوى منه * ومن الفروع صحة اقتداء المتنفل بمن يصلى صلوة مضمونة مع انها غير مضمونة على الامام مضمونة على المقتدى لكن عدم الضمان فى حق الامام بعارض ظن يخصه فلا يظهر فى حق المقتدى فيكون صلوته هذه مضمونة فى حق المقتدى غير مضمونة فى حق نفسه قوله (وعلى هذا الاصل* اى على ان استعارة السبب للمسبب جائزة قلنا ان الفاظ العتق يصلح ان يستعار للطلاق بان قال لامرأته حررتك او اعتقتك او انت حرة ناويا للطلاق وقع للطلاق لماذكر فى الكتاب * وانما يحتاج الى النية لان المحل المضاف اليه غير متعين لهذا المجاز بل هو محل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية ليتعين المجاز بخلاف استعارة الفاظ التمليك للنكاح حيث يصح بدون النية لان اضافتها الى الحرة لاتدل الا على النكاح فان الاب اذا قال لآخر بعت ابنتى منك او وهبتها لك لايمكن العمل لحقيقة البيع والهبة لعدم قبول المحل حكمهما فتعينت جهة

وهو ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم لان هذا الاتصال ثابت فى حق الفرع لافتقاره ولا يصح ان يستعار الفرع للاصل لان هذا الاتصال فى حق الاصل معدوم لاستغنائه وهذا كالجملة الناقصة اذا عطفت على الجملة الكاملة توقف اول الكلام على آخره لصحة آخره وافتقاره فاما الاول فتام فى نفسه لاستغنائه وعلى هذا الاصل قلنا ان الفاظ العتق تصلح ان يستعار للطلاق لانها وضعت لازالة ملك الرقبة وذلك يوجب زوال ملك المتعة تبعا لا قصدا على نحو ما قلنا فصحت الاستعارة

وقال الشافعى رحمه الله يصح ان يستعار الطلاق للعتق لانهما فى المعانى يتشابهان لان كل واحد منهما اسقاط بنى على السراية واللزوم والمناسبة فى المعانى من اسباب الاستعارة مثل المناسبة فى الاسباب وقلنا لايصح هذه الاستعارة لما قلنا فى المسئلة الاولى ان اتصال الفرع بالاصل فى حق الاصل فى حكم العدم ولا تصح الاستعارة للمناسبة فى المعانى من الوجه الذى قلنا لان طريق الاستعارة من قبل المعانى المشاكلة فى المعانى التى هى من قبيل الاختصاص الذى به يقوم الموجود فاما بكل معنى فلا وهذا الطريق من الخصم نظير طريقه فى اوصاف النص ان التعليل بكل وصف صحيح من غير اثر خاص وقلنا نحن هو باطل لان الابتلاء يسقط فكذلك الاستعارة يقع بمعنى له اثر الاختصاص الاترى ان العرب تسمى الشجاع اسدا للاشتراك فى المعنى الخاص وهو الشجاعة فاما بكل وصف فلا لان ذلك يبطل (كشف) الامتحان ويصير (١٠) الموجودات (ثانى) فى الاحكام كلها متناسبة

الاستعارة فلذلك لايحتاج الى النية قوله (وقال الشافعى * لايجوز استعارة الفاظ الطلاق للعتاق عندنا وقال الشافعى رحمه الله يجوز والخلاف فى الصريح والكناية سواء حتى لو قال لامته انت طالق او طلقتك او انت باين او انت حرام ونوى به الحرية لايعتق عندنا خلافا له * قال التشابه والتشاكل فى المعانى من طرق الاستعارة كالشجاع تسمى اسدا والبليد حمارا وقد ثبتت المشاكلة بين الطلاق والعتاق فى المعنى لغة وشرعا * امالغة فلان الطلاق معناه التخلية والارسال يقال اطلقت البعير اى ارسلته وخليته وكذا العتاق موضوع لهذا فانه يقال اعتقت العصفور وحررته اى ارسلته * واما شرعا فلان كل واحد منهما ازالة الملك بطريق الابطال مبنى على السراية فانه لو طلق نصفها يسرى الى الكل وكذا لو اعتق نصفه يسرى الى الكل ايضا اذا كان موسرا وكذا كل واحد منهما لازم لايرتد بالرد ولا يحتمل الفسخ ويحتمل التعليق بالشرط والايجاب فى المجهول واذا ثبت الاتصال بينهما معنى جاز استعارة الطلاق للعتاق كما جاز عكسه (وقلنا) لايصح هذه الاستعارة لان طريق صحتها منحصر على الاتصال ذاتا او معنى كما تقدم ذكره وقد عدم الاتصال بينهما ذاتا لانه فى الشرعيات من حيث السببية وانقطاع ملك النكاح قط لايكون سببا لانقطاع ملك الرقبة كملك المنفعة لايكون سببا لملك الرقبة وقد بينا ان اتصال المسبب بالسبب لايصلح طريقا للاستعارة وقد سلم الخصم ايضا انه لا اتصال بينهما من حيث السببية فلا يصح الاستعارة بهذا الطريق وكذا عدم الاتصال بينهما معنى لماذكر فى الكتاب فامتنعت الاستعارة بالكلية وصار بمنزلة قوله اسقنى ناويا للعتق قوله (من الوجه الذى قلنا) اى ذكرناه فى جانب الشافعى ان كل واحد منهما اسقاط بنى على السراية واللزوم *هى من قبيل الاختصاص الذى يقوم به الموجود اى من قبيل المعانى المختصة التى قيام الموجود بها بحيث لو زالت عنه لايبقى الموجود على حقيقته ولا يريد به المعنى الداخل فى الماهية وانما يريد معنى هو مختص به وملازم له واشتهر به مثل الشجاعة للاسد والبلادة للحمار فان قوامهما بهما يعنى لايتصور وجودهما بدونهما * فاما بكل معنى فلا اى فاما الاستعارة بكل معنى فلا يجوز لانها لو جازت بكل معنى جازت استعارة الارض للسماء والجدار للانسان باعتبار الجسمية والوجود والحدوث ولا يتفوه به عاقل * ولان الاستعارة مأخوذة من العرب وانهم استعاروا بالمعنى المخصوص المشهور وامتنعوا عن الاستعارة بالاوصاف العامة فعلم انها لايصح بكل معنى * الاترى ان البخر والحمى من لوازم الاسد كالشجاعة ولكن لما لم يشتهر بهذين الوصفين لايجوز ان يستعار الاسد للابخر والمحموم * وهذا الطريق اى الاستعارة بكل وصف مشهورا كان او غيره نظير طريقه فى اعتبار اوصاف النص حيث جوز التعليل بالوصف المؤثر وبغيره من الوصف المخيل والوصف المتعدى وغير المتعدى وجوز التعليل بقياس الشبه * هو باطل اى التعليل بكل وصف باطل لان الابتلاء يسقط لان الناس مبتلون بالاعتبار بالنص وهو قوله *تعالى فاعتبروا* فلو جاز التعليل بكل وصف لم يبق للابتلاء فائدة ولم يبق للعالم على الجاهل فضل ولقاس كل من له ادنى تمييز باى وصف شاء

وبطلانه لايخفى على ذى لب * وذلك يبطل الامتحان اى الاستعارة بكل وصف يبطل الامتحان فان المجاز طريق وضع يزداد الكلام به حسنا وطراوة وبهجة وفصاحة ويتميز الذكى من الغبى فى ابداع الاستعارات والتعريضات واستخراج غرايب التشبيهات فلو جازت الاستعارة بكل وصف لزال حسن الكلام وذهبت طراوته وصار المجاز من عيوب الكلام بعد ان كان من محاسنه ولاستوى البليغ الماهر فى فنون الكلام العالم بجهات الفصاحة ومن لم يشم رايحة منها وغفل عن لطائفها وهو خلاف العقل والاجماع قوله (ولامناسبة بينهما) اى بين الطلاق والعتاق * من هذا الوجه اى الوجه الذى هو طريق الاستعارة وهو المشاكلة فى المعنى الخاص المشهور الذى وضع كل واحد منهما له لان معنى الطلاق رفع القيد لغة وشرعا واليه اشار بقوله ماوضع له اسمه وما احتمله محله * اما لغة فلان معناه التخلية والارسال يقال اطلق المقيد والمسجون اذا خلى سبيله وارسله واطلق البعير اذا رفع عقاله وخلى سبيله * ومنه اطلقت الاسير اذا حللت اساره وخليت عنه والتركيب يدل على الحل والانحلال * اما شرعا فلان النكاح لايوجب الرق حقيقة ولايسلب المالكية فانها ثابتة لها بعد النكاح كما كانت قبله بدليل انها بقيت اهلا للشهادات والتصرفات ولو وطئت بشبهة كان العقر لها لاللزوج لكنها صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا حتى لم يحل لها الخروج والبروز بدون اذنه ولم يحل لها تزويج نفسها من احد فالطلاق يزيل الحبس ويرفع القيد الذى اثبته النكاح عنها فهذا القدر هو الذى احتمله المحل لاغير * ومارُوى انه عليه السلام *قال النكاح رق* محمول على ضرب ملك ثبت بالنكاح يظهر اثره فيما ذكرنا لاعلى حقيقته * فاما الاعتاق فاثبات القوة لغة وشرعا اما لغة فلانه يقال عتق الفرخ اذا قوى حتى طار عن وكره ومنه عتاق الطير لكواسبها مثل الصقر والبازى لزيادة قوة وغلبة فيها وهو جمع عتيق ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت * وهذا شايع بالشين المعجمة اى منتشر مشهور فى كلام العرب * واما شرعا فلان الرق الذى هو فى حكم الموت ثابت على الكمال وسلطان المالكية اى تسلطها ساقط اى معدوم حتى التحق المرقوق بالبهايم ولم يبق له شهادة ولا ولاية فكان الاعتاق احياء له واثباتا للقوة الشرعية فيه وليس بين ازالة القيد ليعمل القوة الثابتة عملها وبين اثبات القوة بعد ماعدمت مشابهة كما ليس بين احياء الميت وبين اطلاق الحى مشابهة ولهذا لم يصح احتجاج نمرود اللعين بقوله انا احيى واميت فى محاجته ابراهيم عليه السلام حيث جعل رفع القيد عن المحبوس معارضا للاحياء الحقيقى واذا ثبت ذلك امتنعت الاستعارة لانسداد طريقها بالكلية (فان قيل) لانسلم ان الاعتاق اثبات القوة باثبات المالكية والولاية بل هو ازالة المانع كالطلاق فان المالكية انما يثبت بكونه آدميا فانه خلق حرا مالكا فى الاصل وحلول الرق فيه يمنع القوة كالنكاح فكان الاعتاق ازالة المانع والدليل عليه انه يصح تعليقه بالشروط والاثباتات لاتعلق بالشروط (قلنا) بل الاعتاق اثبات القوة لان الرق بسبب المالكية واهلية الشهادة والولاية اصلا

ولامناسبة بينهما من هذا الوجه لان معنى الطلاق ما وضع له اسمه وما احتمله محله وهو رفع القيد لان الاطلاق عبارة عنه والنكاح لايوجب حقيقة الرق ولا يسلب المالكية وانما يوجب قيدا فلا يحتمل الا اطلاق القيد واما الاعتاق فاثبات القوة الشرعية لان ذلك معناه لغة يقال عتق الطير اذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وهذا شايع فى كلام العرب وكذلك الرق ثابت على الكمال وسلطان المالكية ساقط فصح الاعتاق اثباتا وليس بين ازالة القيد لتعمل القوة الشرعية عملها وبين اثباتها بعد العدم مشابهة كما ليس بين احياء الميت وبين اطلاق الحى مشابهة

(وتثبت)

وتثبت بالعتق ابتداء ولهذا صار منسوبا الى العتق بالولاء لانه احياه معنى * وقوله علة المالكية والولايات كونه آدميا غير مسلم بل العلة كونه حرا وقد زالت الحرية بالكلية بحلول الرق فبالاعتاق تثبت مالكية اخرى جديدة * واما قوله يصح تعليقه بالشرط فلايكون اثباتا فنقول انما لايجوز تعليق الاثبات الذى فيه معنى التمليك بالشرط اما الاثبات الذى ليس فيه معنى التمليك فهو قابل للتعليق بالشرط كقوله ان شفى الله مريضى فعلى كذا (فان قيل) ماذكرتم انما يستقيم على قولهما فان عندهما الاعتاق اثبات القوة الشرعية التى يعبر عنها بالعتق ولكنه لايستقيم على اصل ابى حنيفة رحمه الله لان الاعتاق عنده ازالة الملك على ماعرف فى مسئلة تجزى الاعتاق واذا كان الاعتاق اسقاطا عنده كان مشابها للطلاق معنى فيجوز ان يستعار الطلاق له (قلنا) الاعتاق عنده اثبات القوة ايضا لكن بواسطة ازالة الملك فكان فيه معنى الاثبات والاسقاط جميعا اما الطلاق فاسقاط محض فلا يثبت التشابه بينهما فى المعنى الخاص فيمتنع الاستعارة قوله (فما هذا الا كمن استعار الحمار للذكى والاسد للجبان) يحتمل وجهين احدهما ان الحمار انما يستعار للبليد والاسد للشجاع للمناسبة بين المحلين فى البلادة والشجاعة فاستعارة الحمار للذكى الذى هو ضد البليد والاسد للجبان الذى هو ضد الشجاع تكون الاستعارة فيما لامناسبة فيه اصلا وهو قلب المعقول وخلاف الموضوع * والثانى ان للحمار نوع ذكاء وذلك انه اذا مشى فى طريق او اعتلف شعيرا فى مكان يعرف ذلك الطريق والموضع بعد مدة حتى لو ضل صاحبه الطريق وارخى حبله يخرجه الى الطريق ولو اخفى شيئا فى المفازة وقد علف حماره شعيرا فى ذلك الموضع ثم نسى ذلك الموضع يهديه حماره الى ذلك الموضع اذا ارخى رسنه وللجبان نوع شجاعة وهو انه وان كان فارا من القتال ولكنه اذا اقبل على القتال عند الاضطرار يقاتل قتالا شديدا لايقاتل غيره مثله فاستعارة الحمار والاسد للذكى والجبان باعتبار هذين المعتبرين فاسدة لكونهما غير مشهورين فكذا استعارة الفاظ الطلاق للعتاق بالمعانى التى ذكرها الخصم لكونها غير مشهورة* قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله فى الاسرار فاعتبر الشافعى رحمه الله فى مسئلة العتاق تشاكل المعانى بين الفاظ الطلاق والعتاق من حيث الظاهر وتباين المعانى بين الفاظ التمليك والتزويج فان التزويج للوصل على سبيل المساواة بين الزوجين والتمليك لاثبات الملك كله لاحدهما على الآخر بلاحظ للمملوك فى المالكية بوجه وانه وجه ظاهر صحيح على مااعتبره الا انا جوزنا الاستعارة فى باب النكاح لاتصال بينهما سببا متى كان حكم النكاح وقوع ملك على المرأة قبل فعل التمتع وان افترقت المعانى وهو طريق كتشاكل المعانى ولم نجوز فى باب العتاق لانعدام السببية وافتراق المعانى فما ذهبنا اليه احق وادق وذلك اظهر واوضح قوله (فان قيل) هذا السؤال وارد على جواب السؤال الاول وتوجيهه ان يقال قد ذكرتم ان استعارة السبب للمسبب تجوز وكما ان ملك الرقبة سبب الملك المتعة فهو سبب لملك المنفعة ولا يصح عندكم استعارة البيع للاجارة حتى لو قال بعت عبدى شهرا بدرهم او بعتك

فما هذا الا كمن استعار الحمار للذكى والاسد للجبان فان قيل الس لايصح ان يستعار البيع للاجارة كما لا يستعار الاجارة للبيع وملك المنفعة تابع لملك الرقبة قيل له قد قال بعض مشايخنا ان البيع لا ينعقد بلفظ الاجارة والاجارة ينعقد به وذلك يتصور فى الحر تقول بعت نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا وهذا جائز فاما اذا قال بعت منك منافع هذه الدار شهرا بكذا لم يجز كذا ذكره فى اول كتاب الصلح وهذا ليس لفساد الاستعارة لكن لفساد فى المحل

لان المنفعة لايصلح محلا للاضافة لان ذلك معدوم ليس فى مقدور البشر حتى لو اضاف اليها الاجارة لم يجز فكذلك
مايستعار لها ولكن العين اقيمت مقامها فى حق الاضافة فى الاصل فكذلك فيما يستعار لها وصار هذا كالبيع يستعار للنكاح فى غير محله وهى المحرم من النساء فيثبت ان فساده اضافة الى غير محله من احكام هذا القسم ايضا ان المجاز خلف عن الحقيقة فى حق التكلم لا فى حق الحكم عند ابى حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هو خلف عن الحكم بيانه فيمن قال لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابنى لم يعتق عندهما لان هذا الكلام لم ينعقد لما وضع له اصلا فصار لغوا لا حكم له فلا يجب العمل بمجازه لانه خلف عنه فى اثبات الحكم ومن شرط الخلف ان ينعقد السبب للاصل على الاحتمال وامتنع وجوده بعارض كمن حلف ليمسن السماء ان اليمين انعقدت للبر لاحتمال وجوده فانعقدت للكفارة خلفا
عنه فاما الغموس فلم ينعقد للحكم الاصلى فلا ينعقد لخلفه وهذا نظير مسئلة الغموس وقال ابو حنيفة (الاستعارة) رحمه الله

نفسى مريدا للاجارة لايصح فيلزم ان لاتصح استعارة البيع للنكاح ايضا * فمنع الشيخ ماذكره هذا السائل اولا وقال لانسلم عدم الانعقاد به بل الاجارة تنعقد بلفظ البيع على مااختاره بعض المشايخ * ثم سلم جواب هؤلاء المشايخ فى صورة واحدة وان كان جوابهم مطلقا شاملا لجميع الصور فقال * وذلك اى انعقاد الاجارة بلفظ البيع انما يتصور فى الحر اذا قال بعت نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا يعنى اذا اضاف البيع الى نفسه دون منافعه وبين المدة والعمل والاجرة فان ترك واحدا منها يفسد العقد كما فى صريح الاجارة * واجاب عن غيره هذه الصورة فقال لاتنعقد الاجارة بلفظ البيع فى غير الصورة المذكورة لا لخلل فى الاستعارة ولكن لمعنى آخر يمنع من الانعقاد * وبيانه انه لايخلو من ان اضيف البيع الى المنفعة او الى العين * فان اضيف الى المنفعة بان قال بعت منافع هذه الدار او منافع هذا العبد منك بعشرة شهرا فالصحيح انه لايجوز لما ذكر فى كتاب الصلح ولو ادعى شقصا فى دار فى يد رجل فصالحه منه على سكنى بيت من هذه الدار معلوم عشر سنين فهو جائز لان ما وقع عليه الصلح منفعة معلومة ببيان المدة * ولو آجره من الذى صالحه جاز فى قول ابى يوسف ولم يجز فى قول محمد * ولو آجره من غيره جاز * ولو باع هذا السكنى بيعا من رجل لم يجز بيع السكنى وان ذكر فى التقويم انه ينعقد اجارة ولكن عدم الجواز للاضافة الى غير محله على مابين فى الكتاب لا لخلل فى الاستعارة * وان اضيف الى العين فلا يخلو من ان يذكر المدة اولا * فان لم يذكر بان قال بعت عبدى منك بعشرة فلا شبهة فى انه ينعقد بيعا لاضافته الى محل قابل للبيع وامكان العمل بالحقيقة وعدم امكان حمله على المجاز وهو الاجارة لفقد الشرط وهو بيان المدة * وان ذكر المدة بان قال بعت منك عبدى شهرا بعشرة فلا رواية فيه ويجوز ان ينعقد اجارة اذا سمى جنس العمل مع ذلك بان قال بعت منك عبدى شهرا بعشرة لعمل كذا لان اهل المدينة يسمون الاجارة بيعا فعلى ذلك التعارف يجوز واذا جاز فى تعارف اهل اللسان ببلد جاز فى غيره اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا فى الاسرار * ويجوز ان لاينعقد اجارة كما اشار اليه الشيخ فى قوله ويتصور ذلك فى الحر * وينعقد بيعا صحيحا لامكان العمل بالحقيقة بصرف ذكر المدة الى تأجيل الثمن لان ذكر المدة فى مثل هذا المقام انما يكون لتأجيل الثمن كما فى قوله بعتك الى شهر لا لتوقيت المبيع لانه لايقبل التوقيت * ويجوز ان ينعقد بيعا فاسدا لان الحمل على الحقيقة وان كانت قاصرة اولى من الحمل على المجاز والبيع الفاسد بيع حقيقة ويثبت به الملك عند القبض فكان الحمل عليه اولى من الحمل على المجاز وهو الاجارة قوله (لان المنفعة لايصلح محلا للاضافة) اى لاضافة العقد اليها * لان ذلك اى المذكور * وهى المنفعة معدومة * ليس فى مقدور البشر اى ليس فى قدرته ايجادها اوليست هى داخلة فيما هو مقدور البشر * حتى لو اضاف اليها الاجارة بان قال آجرتك منافع هذه الدار لم يجز فكذلك مايستعار لها اى للاجارة وهو البيع اذا اضيف اليها لايجوز * فى الاصل اى فى حقيقة الاجارة * فكذلك مايستعار لها اى فكالاصل المستعار فى احتياجه الى المحل فيقام العين فيه مقام المنفعة ليصح

الاستعارة كما فى الحر * وصار هذا اى عدم الجواز بناء على عدم المحل نظير البيع المستعار للنكاح فى غير محله اى فى محل النكاح وهى المحرم من النساء فانها لما لم تكن محل حقيقة النكاح لم تكن محلا لما يستعار للنكاح ايضا وهو البيع فكذلك المنافع لما لم يصلح لاضافة الاجارة اليها لم يصلح لاضافة مايستعار للاجارة ايضا وهو البيع لان الحقيقة اقوى من المستعار فعرفنا ان الفساد لعدم المحلية لا لفساد الاستعارة قوله (المجاز خلف عن الحقيقة فى التكلم) الى اخره * اعلم انه لاخلاف فى ان المجاز خلف عن الحقيقة بدليل انه لايثبت الا عند فوات معنى الحقيقة وتعذر العمل به ولهذا يحتاج المجاز الى القرينة والحقيقة لاتحتاج اليها * وانه لابد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافيات فلا يتحقق بدون الاصل كالابن مع الاب * وان المصير الى المجاز لايجوز الا عند تعذر الحقيقة كما ان المصير الى الخلف لايجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لايجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز * والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعانى ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل وكذا والمجاز لفظ استعمل فى كذا * وانما الخلاف فى ان الخلفية فى التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة * او فى الحكم بان تعذر حكم الحقيقة بعارض فصير الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا عن الحقيقة فى اثبات حكمها احترازا عن الغاء الكلام فقال ابو حنيفة رحمه الله المجاز خلف عن الحقيقة فى التكلم وقالا هو خلف عنها فى الحكم * ويتضح لك ماذكرنا فى قوله للشجاع هذا اسد فعندهما هو خلف فى اثبات الشجاعة عن قوله هذا اسد فى محل الحقيقة لاثبات الهيكل المخصوص * ومافرع سمعك ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عندهما فالمراد منه ماذكرنا لان الخلفية بين المجاز والحقيقة اللذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين شجاعة الشجاع والهيكل المعلوم * وعند ابى حنيفة رحمه الله التكلم بقوله هذا اسد للشجاع خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر فى ثبوت الخلفية الى الحكم ثم يثبت الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شئ كما يثبت حكم الحقيقة بناء على صحة التكلم * وقوله لعبده الذى يولد مثله لمثله وهو معروف النسب من الغير هذا ابنى فعندهما هو خلف فى اثبات العتق عن قوله هذا ابنى لابنه الحقيقى فى اثبات البنوة والعتق * وعند ابى حنيفة رحمه الله نفس التكلم بقوله هذا ابنى خلف عن التكلم بقوله هذا ابنى فى محل الحقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم كما يثبت البنوة والعتق فى محل الحقيقة بناء على صحة الكلام * لهما ان الحكم هو المقصود لا نفس العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى من اعتبارهما فيما هو وسيلة وهى العبارة * ولابى حنيفة رحمه الله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فجعل المجاز خلفا عن الحقيقة فى التكلم الذى هو استخراج اللفظ اولى مما ذكرا لان الحقيقة والمجاز لايجريان فى المعانى * وتحقيقه ان الاستعارة نقل وانه لايتصور فى المعنى لان المعنى هو تمام ماهية المستعار عنه وانه لايقبل

ان المجاز خلف عن الحقيقة فى التكلم لا فى الحكم بل هو فى الحكم اصل

النقل الى المستعارله بحيث يصير عينه عينه * وكذا صفته لاتقبل الانتقال لان صفة الشئ هى القائمة به فكيف تقبل النقل عنه وانما يتصور الانتقال فى اللفظ * الاترى ان الشجاعة التى فى الاسد لاتنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فعرفنا ان الخلفية فى التكلم لاغير ويظهر اثر هذا الاختلاف فى قوله لعبده الذى لايولد مثله لمثله هذا ابنى فعلى قولهما وهو قول ابى حنيفة الاول يلغو هذا الكلام ولايتعلق به حكم وهو قول الشافعى ايضا * وفى قول ابى حنيفة الاخر يعتق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق على من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم * وجه قول ابى حنيفة الاول ان هذا الكلام لم ينعقد لايجاب حكم الحقيقة اصلا وهو البنوة فيلغو كما لو قال اعتقتك قبل ان اخلق اوقبل ان تخلق * او قال هذا اخى * او قال لغلام صغيرله هذا جدى * او قال لعبده هذه بنتى * اوقال لامته هذا غلامى * وانما قلنا انه لم ينعقد اصلا لان معنى قوله هذا ابنى انه مخلوق من مائى وابن خمسين سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من مآء ابن عشرين سنة واذا كان كذلك لايمكن جعله عبارة عن الاقرار بالحرية من حين ملكه لما ذكرنا ان المجاز خلف عن الحقيقة فى اثبات الحكم ولابد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل فى مخرجه صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال ولكن يتعذر العمل به بعارض فيخلفه المجاز فى اثبات الحكم وقد بينا ان هذا الكلام فى نفسه غير منعقد لايجاب حكم اصلا فلايمكن ان يجعل المجاز خلفا عنه فيلغو كما فى النظائر المذكورة * وهذا بخلاف قوله لمعروف النسب هذا ابنى حيث يعتق وان لم يثبت النسب لان كلامه فى مخرجه صحيح موجب لحكمه وهو البنوة لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالزنا او بالوطئ بشبهة لكنه لما اشتهر نسبه من الغير لوجود ظاهر الدليل تعذر اثباته منه رعاية لحق الغير فيصح ان يخلفه المجاز * ونظير هاتين المسئلتين الحلف على مس السماء واليمين الغموس فان الاول موجب للكفارة لانعقاد السبب موجبا للاصل وهو البرهان بناء على ان السماء عين ممسوسة فيصلح لايجاب الخلف وهو الكفارة عند تحقق العارض وهو العجز الحالى فاما الغموس فلم تنعقد لايجاب الاصل وهو البر فلاتصلح موجبة للخلف وهو الكفارة ومانحن فيه نظير الغموس * على انا نقول فى معروف النسب لايعتق بطريق المجاز بل بطريق الحقيقة لان الولد كما ذكرنا يحتمل ان يكون موجودا من مائه وان الفراش له فى الباطن فيصدق فيما يرجع الى حق نفسه ويجعل كان النسب ثابت فيثبت احكامه باعتبار الحقيقة لاباعتبار المجاز * ولهذا صارت ام الغلام ام ولدله لو كانت فى ملكه كما لو اقر بذلك لمجهول النسب وثبتت حقيقة البنوة وههنا لاتصير ام ولدله للاستحالة * ولايلزم على هذا الجواب اذا قال لامرأته وهى اصغر سنا منه هذه بنتى وهى معروفة النسب من الغير لاتثبت الحرمة ولو اعتبر النسب ثابتا فى حقه لحرمت عليه * لانا نقول ان المقر انما يصدق فيما يرجع الى نفسه لافيما يرجع الى غيره وكلامه هذا اقرار على الغير لان حكم النسب فى النكاح ليس ازالة الملك بعد ثبوته وانما موجبه انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك حقها لاحقه فلايصدق

على ابطال حق الغير فاما قوله هذا ابنى فاقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق عليه فيكون اقرارا على نفسه فيصدق * وجه قوله الآخر انه ان تعذر العمل بحقيقة كلامه فقد امكن بمجازه فيعمل به كما فى معروف النسب * وذلك لان طريق المجاز وهو الاتصال من حيث السببية موجود لان البنوة من اسباب العتق فانه اذا قال لمن هو يولد لمثله وهو مجهول النسب هذا ابنى تثبت البنوة وتثبت الحرية من وقت الدخول فى ملكه بواسطة البنوة فكان هذا اللفظ سببا للبنوة والبنوة سببا للحرية من وقت الدخول فى الملك واستعارة السبب للمسبب طريق معهود فيجعل اللفظ مجازا لمسببه احترازا عن الالغاء وصار كانه قال عتق على من حين ملكته * ولايقال العتق ليس من احكام البنوة بل هو حكم الملك لان الحكم فى علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا وهو الملك ههنا دون القرابة لانه حادث والقرابة من وقت العلوق فثبت ان البنوة ليست بسبب للعتق فلاتصح استعارتها له * لانا نقول الملك اذا كان ثابتا ولانسب ثم ادعاه كان النسب آخرهما وجودا فتصح استعارته له * الاترى ان العبد اذا كان بين وارثين وهو مجهول النسب فادعاه احدهما عتق ويضمن نصيب شريكه ان كان موسرا ولايضمن ان كان معسرا فلولا انه صار معتقا بهذه الدعوى لما تعلق به ضمان يختلف بالايسار والاعسار لانه لاصنع له فى التملك كذا فى الطريقة البرغرية * واما قولهم لابد للخلف من تصور الاصل فمسلم ولكن الخلفية فى التكلم دون الحكم فيشترط صحة التكلم وهى بان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى فى نفسه بكونه مبتدأ وخبرا موضوعا للايجاب اى اثبات معنى بصيغته وقد وجد ذلك فيما نحن فيه لان قوله هذا ابنى موضوع لاثبات البنوة وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين فيعمل بمجازه * ولامعنى لما قالوا من اشتراط احتمال البنوة فى هذا المحل لان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على ان قوله للشجاع هذا اسد استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لايتصور ان يكون الهيكل المعلوم بوجه ولكن قوله هذا اسد مبتدأ وخبر موضوع لافادة معنى وهو الاخبار عن الهيكل المعلوم ثم استعير لاثبات لازمه وهو الشجاعة الموجودة فى الشجاع الذى لايتصور فيه الاسدية اصلا فكذا قوله هذا ابنى مبتدأ وخبر موضوع للاخبار عن البنوة فى محل وهو الابن الحقيقى واستعير لاثبات لازمه وهو الحرية فى الاكبر سنا منه فيصح هذه الاستعارة ايضا اذ ليس بينهما فرق قوله (الاترى ان العبارة تتغير به دون الحكم) يعنى ان التغير الذى هو من لوازم المجاز للعبارة دون الحكم لان اللفظ الموضوع لمعنى اذا استعمل فى موضوعه فهو حقيقة واذا نقل عنه واستعمل فى غير موضوعه يتغير ذلك اللفظ ويصير مجازا فاما الحكم فلايقبل الانتقال والتغير كما ذكرنا فعرفنا ان الخلفية فى التكلم لافى الحكم * وزعم بعض الشارحين ان معناه ان محل المجاز له لفظ موضوع اذا استعمل فيه يكون حقيقة كلفظ الشجاع فى موضوعه فاذا استعمل فيه لفظ المجاز وهو الاسد تغيرت تلك العبارة فاما الحكم وهو اثبات

الاترى ان العبارة تتغير به دون الحكم فكان تصرفا فى التكلم فتشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته

وله مجاز متعين صار مستعارا لحكمه بغير نية كالنكاح بلفظ الهبة وقالا لفظ الهبة ينعقد لحكمه الاصلى فى الحرة لان احتمال بيع الحرة وهبتها مثل احتمال مس السماء واما هذا فمستحيل بمرة وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا تصرف فى التكلم فلا يتوقف على احتمال الحكم كالاستثناء فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين انه تقع واحدة ذكره فى المنتقى وايجاب مازاد على الثلاث من طريق الحكم باطل لكن من طريق التكلم صحيح والاستثناء تصرف فى التكلم بالمنع فصح فكذلك هذا لما كان تصرفا فى التكلم صحت الاستعارة به لحكم حقيقته وان لم ينعقد لايجاب تلك الحقيقة ومن حكم الحقيقة عتقه من حين ملكه فجعل اقرارا به

الشجاعة له فلا يتغير بالشجاع والاسد * وعن هذا توهموا ان قول الرجل هذا اسد للشجاع خلف عن قوله هذا شجاع * وان قوله هذا ابنى فى مسئلتنا خلف عن قوله هذا حر من حين ملكته * وان عندهما ثبوت الشجاع بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم به وثبوت الحرية بقوله هذا ابنى لمعروف النسب الذى هو اصغر سنا منه خلف عن البنوة وكل ذلك وهم لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقته التى نقلت عن محلها الى محل المجاز فاما عن الحقيقة الثابتة لمحل المجاز فلا * ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا ابنى خلفا عن هذا حر كما زعموا لا يتأتى الخلاف فى قوله هذا ابنى لاكبر سنا منه لان حكم الاصل وهو الحرية التى ثبتت بقوله هذا حر ليس بممتنع فى هذا المحل بل هو متصور كما فى الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما ايضا لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم الاصل والامر بخلافه * ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن الهيكل المعلوم لما ذكرنا ان الخلفية اذ ذاك تكون بين المعانى لا بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد من الخلفية فى الحكم او فى التكلم ما ذكرنا فى اول المسئلة * ولا يقال كيف يكون هذا اسد خلفا عن هذا اسد وليس بينهما تغاير ولا بد من ان يكون الخلف مغايرا للاصل اذ الشئ لا يكون خلفا عن نفسه * لانا نقول هذا الكلام فى محل الحقيقة غيره فى محل المجاز بسبب اختلاف فى المحلين الا ترى ان آثارهما مختلفة فان قولك هذا اسد فى محل الحقيقة يدل على مالم يدل هو فى محل المجاز وكذا قوله هذا ابنى فى محل الحقيقة يدل على البنوة التى لم توجد فى محل المجاز فصحت الخليفة قوله (وله مجاز متعين) احتراز عن قوله هذا اخى على مانبينه صار مستعارا لحكمه اى للازم حكمه وهو الحرية اذ هى لازمة البنوة عند ثبوت الملك قوله (كالنكاح بلفظ الهبة) يعنى اذا قال وهبت ابنتى منك او قالت وهبت نفسى منك على وجه النكاح يصير هذا اللفظ مستعارا للنكاح وان لم ينعقد لايجاب حكم الحقيقة وهو ملك الرقبة فى هذا المحل لان الحرة لا تقبل ذلك اصلا فكذا فيما نحن فيه * وقالا لفظ الهبة كذا يعنى انهما لا يسلمان عدم انعقاده لحكمه الاصلى فى هذا المحل ويقولان ان احتمال بيع الحرة وهبتها ثابت عقلا وشرعا وان كان بعيدا كاحتمال مس السماء * الا ترى ان تملك الحر كان مشروعا فى شريعة يعقوب عليه السلام حتى قال بنوه جزاؤه من وجد فى رحله فهو جزاؤه فعرفنا انه ليس بمستحيل ولكنه امتنع لعارض وهو عدم جواز النسخ * فاما هذا اى البنوة فى الاكبر سنا منه فمستحيل بمرة اى بالكلية عقلا وشرعا * على انا لم نثبت النكاح بلفظ الهبة بطريق المجاز وانما نثبته بطريق الحقيقة لان الهبة بحقيقتها توجب الملك فى العين وملك النكاح عندنا فى حكم ملك العين لان عين المرأة تصير مملوكة للزوج فى حق الوطئ الا انه ثابت من وجه دون وجه وملك اليمين ثابت من كل وجه فكان ذلك احق فانه امكن اثباته والا اثبتنا ملك النكاح بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز * ولان منافع البضع فى حكم العين على ما عرف وملك النكاح عبارة عن ملك منافع البضع * والجواب ان بعد ما تحققت الاستحالة

فى شريعتنا الا تصور لانعقاده سببا للحكم الاصلى كما لو ثبتت عقلا الا ترى ان نكاح المحارم لما انتسخ ولم يبق مشروعا لم ينعقد سببا للحل اصلا لم يصر حتى شبهة فى سقوط الحد عندهما مع بقاء المحلية فى حق الاجنبى فهنا اولى لارتفاع المحلية بالكلية * وهذا بخلاف الحلف على مس السمآء لان احتمال مسه بطريق الكرامة ثابت فى الحال فينعقد سببا * وما قالا الهبة تعمل بحقيقتها ليس بمستقيم لان الثابت به احكام النكاح من ملك الطلاق وصحة الايلاء وعدم صحة النقل الى الغير وسائر ما يترتب على النكاح ولو كانت عاملة بحقيقتها الملك النقل الى الغير باسباب الملك ولكان العقر له فيما اذا وطئت بشبهة ولملك تزويجها من غيره كالامة فثبت انها عاملة بطريق المجاز وان تصور ثبوت حكم الاصل فى هذا المحل ليس بشرط لصحة المجاز * ولما رجع الشيخ الى كلام ابى حنيفة اعاد ذكره فقال وقال ابو حنيفة يعنى مجيبا لكلامهما * هذا تصرف فى التكلم اى استعمال المجاز تصرف فى اللفظ فكان الخلفية فى التكلم فلا يتوقف على تصور الحكم كالاستثناء لما كان تصرفا فى التكلم لم يتوقف صحته على تصور الحكم فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين صح الايجاب والاستثناء حتى لا يقع الا واحدة * نص عليه فى المنتقى وهو اسم كتاب للحاكم الشهيد ابى الفضل ومعلوم ان ايجاب ماوراء الثلاث واستثناءه من طريق الحكم باطل اذ لا مزيد للطلاق على الثلاث فكان هذا من حيث الحكم استثناء الكل من الكل فينبغى ان لا يصح ويقع ثلاث تطليقات الا انه لما صح من حيث التكلم والاستثناء تصرف فى التكلم بالمنع من ثبوت المستثنى صح الايجاب والاستثناء * وكذلك لو قال نسائى طوالق الا زينب وفاطمة وهند او خديجة او قال عبدى احرار الا سالما وبزيعا وفرقدا وليس له من العبيد غيرهم صح هذا الاستثناء وان كان فى الحكم استثناء الكل من الكل لما ذكرنا * فكذا هذا اى المجاز لما كان تصرفا فى التكلم صحت الاستعارة * به اى بقوله هذا ابنى او بهذا الطريق * لحكم حقيقته اى للازم موضوعه * وان لم ينعقد لايجاب تلك الحقيقة اى لاثبات موضوعه الاصلى فى هذا المحل * ومن حكم الحقيقة اى ومن لوازم موضوعه الاصلى العتق من حين ملكه فجعل هذا الكلام اقرارا به اى بالعتق من حين ملكه فعتق العبد فى القضاء قوله (فعتق فى القضاء) يعنى لما صار قوله هذا ابنى اقرارا بالحرية من حين ملكه لا انشاء للعتق فى الحال يحكم القاضى بعتقه وان كان كاذبا فى اقراره لانه حجة على نفسه كما لو اقر به صريحا كاذبا * وكلام الشيخ يشير الى انه لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى كما فى الاقرار كاذبا وقد صرح الشيخ الامام البرغرى فى طريقته بما اشار الشيخ اليه فقال * فان قيل لا وجه لتصحيح هذا الكلام لانه اما ان يجعل مجاز الانشاء الحرية او للاقرار بالحرية لا وجه الى الاول لانه فى موضع الحقيقة اخبار لا انشاء وقد ذكرتم ان معناه عتق على من حين ملكته وهذا اقرار وليس بانشاء والدليل عليه ان هذا الكلام يبطل بالاكراه والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط وحكم الانشاء على خلافه * ولا وجه الى الثانى لانه كذب محض بيقين لانا نعلم انه لا يعتق بالبنوة لان ذلك مستحيل ولم يوجد اعتاق من جهة

فعتق فى القضاء

السيد والاقرار اذا اتصل به دليل الكذب يبطل كالاكراه والهزل فاذا كان كذبا بيقين اولى ان يبطل * قلنا هذا مجاز للاقرار بالحرية من حين الدخول فى ملكه ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط * وقوله انه كذب بيقين وهو مستحيل قلنا الاستحالة فى البنوة لا فى الحرية فيصير كأنه قال عتق على من حين ملكته ولو نص على هذا لم يكن محالا * وقوله لم يوجد الاعتاق فلم يصح هذا الاقرار قلنا لو صرح بهذا الكلام فانه يعتق عبده فى القضاء ثم ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق يعتق العبد فى القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى وان لم يسبق منه اعتاق لا يعتق فيما بينه بين الله تعالى كذا هنا قوله (بخلاف النداء) جواب عن سؤال وهو ان يقال اذ قال لعبده يا ابنى لا يعتق الا فى رواية شاذة عن ابى حنيفة رحمه الله وعلى ما ذكرت يلزم ان يجعل بمعنى قوله يا حر بطريق الاستعارة كما جعله ابو حنيفة فى تلك الرواية كذلك فقال لا يلزم هذا لان النداء فى اللغة موضوع لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا لتحقيق معنى الاسم فى المنادى الا ترى انك تنادى رجلا فتقول يا حسن ويكون قبيحا ولما لم يكن موضوعا لتحقيق المعنى فى المنادى لم نشتغل بتصحيحه باثبات موجبه اللغوى الحقيقى او المجازى فاما الخبر فقد وضع لتحقيق المخبر به فيجب تصحيحه باثبات معناه الحقيقى او المجازى ان امكن قوله (بخلاف قوله يا حر) جواب عن سؤال آخر يرد على هذا الجواب وهو ان يقال اذا قال لعبده يا حر او يا عتيق يعتق كما لو قال هو حر فاستوى النداء والخبر وعلى ما ذكرت ينبغى ان لا يعتق فى النداء فقال انما استوى النداء والخبر فيه لانه موضوع للتحرير وعلم لاسقاط الرق به فكان عينه قائمة مقام معناه الا ترى انه لو اراد ان يسبح فجرى على لسانه عبدى حر يعتق فكان المعنى مطلوبا منه بكل حال فلهذا يعتق فى الحالين * وذكر فى المبسوط لو جعل اسم عبده حرا وكان ذلك معروفا عند الناس ثم ناداه به فقال يا حر لم يعتق واذا لم يكن هذا الاسم معروفا له يعتق به فى القضاء لانه ناداه بوصف يملك ايجابه بخلاف قوله يا ابنى فانه نداء بوصف لا يملك ايجابه فينظر الى مقصوده فيه وهو الاكرام دون التحقيق فصار الضابط ان النداء لاستحضار المنادى بوصفه القائم به ان كان ثابتا كقوله يا طويل يا اسود وهو طويل او اسود وان لم يكن قائما به فان كان وصفا يصح ثبوته من جهة المنادى يثبت اقتضاء كقوله يا حر يا عتيق * وان لم يكن كان استحضارا للمنادى بصورة الاسم كقوله يا طويل وهو قصير وقوله يا ابنى لاكبر سنا منه او لاصغر منه وهو معروف النسب * وبما ذكرنا خرج الجواب عن قوله اعتقتك قبل ان تخلق او قبل ان اخلق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم به فلا يمكن تصحيحه بجعله عبارة عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فيلغو ضرورة * واما قوله هذا اخى فقد روى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يعتق لان للاخوة فى ملكه موجبا وهو العتق فيجعل كناية عن موجبه * وفى ظاهر الرواية لا يعتق لان الاخوة اسم مشترك قد يراد بها الاخوة فى الدين قال الله تعالى * انما المؤمنون اخوة *

بخلاف النداء لانه لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا بمعناه فاذا لم يكن المعنى مطلوبا لم يجب الاستعارة لتصحيح معناه بخلاف قوله يا حر فانه يستوى نداؤه وخبره لانه موضوع للتحرير فصار عينه قائما مقام معناه فصار المعنى مطلوبا بكل حال

وقد يراد بها الاتحاد فى القبيلة قال الله تعالى * والى عاد اخاهم هودا * وقد يراد بها الاخوة فى النسب والمشترك لا يكون حجة بدون البيان حتى لو قال هذا اخى لابى او لامى يعتق على هذا الطريق * ولان الاخوة لا يكون الا بواسطة الاب او الام لانها عبارة عن مجاورة فى صلب او رحم وهذه الواسطة غير مذكورة نصا ولا تثبت بما ذكر ايضا فلم يصر العتق بدون الواسطة حكم نصه فلا يستقيم كناية عنه كشراء الاب لا يكون اعتاقا الا بواسطة الملك فمتى لم يوجب الشراء ملكا للمشترى لم يكن اعتاقا * وكذا الجواب عن قوله هذا جدى لان الجد انما يعتق عليه بواسطة الاب فما لم يثبت الواسطة نصا او مقتضى ثبوت النسب لم يوجب عتقا فى ملكه فلا يصير حكما له فلا يصير كناية عنه فاما الولاد فنفسه علة العتق مع الملك وقد نطق بالولاد والملك ثابت فيصلح كناية عنه * وقد ذكر الامام البرغرى ان لا رواية فى قوله هذا جدى فنقول بانه يعتق * واما قوله لعبده هذه بنتى فلا يوجب العتق وان اقر بما هو سبب الحرية لان قوله هذه بنتى حكمه ثبوت الحرية بجهة البنتية وهذا الذات ليس بمحل لتلك الحرية اصلا فاضافتها اليه بمنزلة اضافة العتق الى الحمار فتلغو * ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى تعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنس المسمى تعلق الحكم بالمسمى فانه اذا اشترى فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو ياقوت اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى فى بنى آدم جنسان مختلفان على ما عرف وقد اشار الى العبد وسمى انثى فكانت العبرة للمسمى وهو معدوم ولا يمكن تصحيح الكلام ايجابا ولا اقرارا فى المعدوم ولا يمكن ان يجعل البنت مجازا للابن بوجه الا ترى انه لا يعتق وان احتمل ان يكون ولده بان كان اصغر سنا * ولا يلزم عليه اذا قال فقأت عينك وعيناه صحيحتان فانه لا يلزمه شئ ولا يجعل كناية عن الارش الذى هو حكم الفقاء لان الفقاء لا يوجب عليه ارشا فى حال قيام العين فانه ضرب حتى ذهب نور العين ووجب الارش ثم برأت وعاد نورها او كان قلع سنا فثبت لم يلزم الجانى شئ فثبت ان الجناية وان تحققت لم يوجب ارشا حال عدم اثرها فى المجنى عليه واذا كان كذلك لم يستقم كناية عنه فعلى هذا الطريق يدفع النقوض والله اعلم قوله (ومن حكم هذا الباب) اى باب الحقيقة والمجاز او من حكم هذا النوع ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعنى اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ لحقيقته الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رأيت اليوم حمارا او استقبلنى اسد فى الطريق لا يحمل على البليد والشجاع الا بقرينة زائدة فان لم يظهر فاللفظ للبهيمة والسبع ولا يكون مجملا * ومن الناس من زعم انه يصير مجملا يجب الوقف فيه لانه اذا استعمل فيهما وامكن ان يراد به المجاز كما امكن ارادة الحقيقة لم يكن حمله على احدهما اولى من حمله على الآخر لتساويهما فى الاستعمال ولا مزية للحقيقة فى هذا الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك الا ترى ان المجاز الذى قد غلب عليه العرف والاستعمال اولى باطلاق اللفظ من الحقيقة فعلم ان كونه حقيقة لا يؤثر فى كونه اولى لحمل اللفظ عليه واذا حمل عند الاطلاق على الغالب حقيقة كان او مجازا وجب ان لا يكون

ومن حكم هذا الباب ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز لان المستعار لا يزاحم الاصل

حال التساوى لاحدهما مزية على الاخر * والصحيح ماذهب اليه العامة لان الواضع انما وضع اللفظ للمعنى ليكتفى به فى الدلالة عليه فصار كأنه قال اذا سمعتم انى تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا انى عنيت به هذا المعنى فمن تكلم بلغته وجب ان يريد به ذلك المعنى فوجب حمله عند الاطلاق عليه * ولانا نجد بالضرورة ان مبادرة الذهن الى فهم الحقيقة اقوى من مبادرته الى فهم المجاز وذلك يدل على صحة ماقلنا * وقولهم هما فى الاستعمال سواء فاسد لان مجرد الاستعمال للحقيقة والمجاز لايفهم الا بقرينة تنضم اليه فانى يتساويان واذا لم يتساويا كان المعنى الاصلى اولى باللفظ من المعنى العارضى عند عدم دليل يصرفه اليه قوله (وذلك) اى نظير هذا الاصل قولنا فى الاقراء المذكورة فى النص انها الحيض لا الاطهار * وانما ذكر لفظ الاقراء دون القروء المذكور فى النص اشارة الى ان المراد من القروء الذى هو جمع كثرة جمع القلة قوله (لان القرء للحيضة حقيقة وللطهر مجاز) اعلم انه لاخلاف ان القرء استعمل فى الحيض والطهر لغة وشرعا وقال عليه السلام لفاطمة بنت حبيش * دعى الصلاة ايام اقرائك * يعنى ايام حيضك * وقال ان من السنة ان تستقبل الطهر استقبالا فتطلقها فى كل قرء تطليقة يعنى الطهر وقال الشاعر * يارب مولى حاسد مباغض * على ذى ضغن وضب فارض * له قروء كقروء الحايض * وقال الاعشى * افى كل عام انت جاشم غزوة * تشد لاقصاها عزيم عزائكا * مورثة مالا وفى الحى رفعة * لما ضاع فيها من قروء نسائكا * واراد به الطهر لان الطهر هو الذى يضيع فى زمان غيبة الزوج واما الحيض فضايع فى الاحوال كلها ولكن الاشتباه والخلاف فى ان الاستعمالين بطريق الحقيقة او احدهما بطريق الحقيقة والاخر بطريق المجاز * فبالنظر الى نفس الاستعمال يجب ان يكون كلاهما بطريق الحقيقة لان الاصل فى مطلق الاستعمال هو الحقيقة والاستعمال فى المجاز لايكون بدون قرينة فيلزم من هذا ان يكون الاسم مشتركا وهو الذى ذهب اليه عامة العلماء واختاره الشيخ فى اول الكتاب حيث ذكره فى نظائر المشترك * وبالنظر الى اصل الاشتقاق يجب ان يكون فى الحيض بطريق الحقيقة وفى الطهر بطريق المجاز وهو الذى اختاره بعض مشايخنا واشار اليه الشيخ ههنا بقوله من قبل انه مأخوذ من كذا يعنى هذا الوجه يقتضى كونه حقيقة فى الحيض مجازا فى الطهر وان كان الاشتراك هو المختار فيه عندى فبهذا عرف ان المذكور هنا لايناقض المذكور فى اول الكتاب * ثم ذكر للاشتقاق وجهين * احدهما ان اصل هذا التركيب يدل على الجمع يقال قرأت الشئ قرانا اى جمعته وضممت بعضه الى بعض ويقال ماقرأت هذه الناقة سلاقط وماقرأت جنينا اى لم تضم رحمها على ولد كذا فى الصحاح ومنه قول الشاعر * هجان اللون لم تقرأ جنينا * وحقيقة الاجتماع فى الدم لان الحيض اسم لدم مجتمع فى نفسه فان نفس الدم لايكون حيضا حتى تدوم فاما الطهر فليس بشئ مجتمع ولكنه حال اجتماع دم الحيض فى الرحم فانه يجتمع فى زمان الطهر ثم يدر فكان الاسم للدم المجتمع فى نفسه حقيقة ولزمان اجتماع الدم مجازا باعتبار المجاورة فعند الاطلاق كان حمله على الحيض اولى * والضمير فى به راجع الى القرء * وهذا انما يستقيم اذا ثبت ان القرء

وذلك مثل قولنا فى الاقراء انها الحيض لان القرء للحيض حقيقة وللطهر مجاز من قبل انه مأخوذ من الجمع وهو معنى حقيقة هذه العبارة لغة وذلك صفة الدم المجتمع فاما الطهر فانما وصف به بالمجاورة مجازا ولان معنى القرء الانتقال يقال قرأ النجم اذا انتقل والانتقال بالحيض لا بالطهر فصارت الحقيقة اولى

(بمعنى)

بمعنى المفعول فاما اذا كان بمعنى الفاعل فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر احق بهذا الاسم وكان اطلاقه على الحيض بطريق المجاز للمجاورة * والثانى ان هذا التركيب يدل على الانتقال ايضا يقال قرأ النجم اذا انتقل وهذا المعنى وان كان موجودا فى الطهر والحيض لان المرأة تنتقل عن الطهر الى الحيض وعن الحيض الى الطهر غير ان الطهر اصل والحيض عارض فحقيقة الانتقال تكون بالحيض لا بالطهر اذ لولا الحيض لما وجد الانتقال فيكون الاسم للحيض حقيقة وللطهر مجازا للمجاورة ايضا لان الطهر مجاور للحيض فكانت الحقيقة اولى * وذكر الامام البرغرى ان الطهر لايأخذ اسم القرء الا بمجاورة الدم فان كل طهر لاينطلق عليه اسم القرء وانما ينطلق على الطهر المتخلل بين الحيضتين فالطهر احد اسم القرء لاجل الدم والدم يستحقه لنفسه فكان جعله اسما للدم اولى * قال ولان الحيض اول المنتقل اليه واول المنتقل عنه لان الطهر الاصلى لايسمى قرأ وانما القرء هو الحيض والطهر الذى بعده فيثبت الانتقال اولا الى الحيض ثم منه الى الطهر فاستحق الاسم قبل الطهر فكان اولى بالاصالة قوله (وكذلك العقد) الى آخره لا كفارة فى اليمين الغموس عندنا وقال الشافعى يجب فيها الكفارة لقوله تعالى) ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته * والغموس معقودة لان المراد من العقد المذكور عقد القلب وهو قصده ولهذا سميت العزيمة عقيدة الاترى ان مايقابله وهو اللغو ماجرى على اللسان من غير قصد * وعندنا العقد هو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم نحو ربط لفظ اليمين بالخبر المضاف اليه لايجاب الصدق منه وتحقيقه وربط البيع بالشراء لايجاب الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصله عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض وضده الحل ثم استعير للالفاظ التى عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزيمة القلب فصار عقد اللفظ اقرب الى الحقيقة بدرجة فكان الحمل عليه احق كذا فى التقويم وغيره * فكان معنى قوله لما ينعقد حقيقة انه اقرب الى الحقيقة او المراد منه الحقيقة الشرعية قوله (وكذلك النكاح * لفظ النكاح قد استعمل فى الوطئ كقوله عليه السلام * ناكح اليد ملعون * وكقول الشاعر (شعر) اذا سقى الله ارضا صوب غادية * فلا سقى الله ارض الكوفة المطرا * التاركين على طهر نساءهم * والناكحين بشطئ دجلة البقرا * وقول الاخر (شعر) يحب المديح ابو خالد * ويهرب من صلة المادح * كبكر تحب لذيذ النكاح وتهرب من صولة الناكح * وقد استعمل فى العقد ايضا كقوله تعالى * فانكحوا ماطاب لكم * وقوله عليه السلام * تناكحوا توالدوا تكثروا ويقال كنا فى نكاح فلان الا ان استعماله فى الوطئ بطريق الحقيقة لانه اسم معنوى مأخوذ من الضم والجمع يقال انكح الصبر اى التزمه وضمه اليك ويقال فى المثل انكحنا الفرى فسنرى اى جمعنا بين العير والحمار فسنرى مايحدث كذا قيل * وقال ابو الطيب (شعر) انكحت ضم صفاها خف يعملة * تغشمرت بى اليك السهل والجبلا * اى الزمت وضممت ومعنى الضم والجمع انما يتحقق حقيقة فى

وكذلك العقد لما ينعقد حقيقة وللعزم مجاز وكذلك النكاح للجمع فى لغة العرب على ماعرف والاجتماع فى الوطئ ويسمى العقد به مجازا لانه سببه حتى يسمى الوطؤ جماعا فكانت الحقيقة اولى وامثلة هذا اكثر من ان يحصى

الوطئ بما يحصل من الاتحاد بين الذاتين ولذلك سمى جماعا وفى العقد بطريق المجاز لانه سبب يتوصل به الى ذلك الضم او لان فيه ضما حكميا فكانت الحقيقة اولى عند الاطلاق * وبهذا تبين ان حمل قوله تعالى * ولا تنكحوا مانكح اباؤكم * على الوطئ كما حمله بعض مشايخنا ليثبت باطلاقه حرمة المصاهرة بالزنا اولى من حمله على العقد كما قاله الشافعى لما ذكرنا كذا قيل ولكن عامة مشايخنا وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور فى الاية هو العقد * قال صاحب الكشاف فى تفسير سورة الاحزاب لم يرد لفظ النكاح فى كتاب الله تعالى الا فى معنى العقد لانه فى معنى الوطئ من باب التصريح به ومن اداب القرآن الكناية عنه بلفظ المماسة والملامسة والقربان والتغشى والاتيان وقوله * حتى سمى الوطئ متعلق بقوله والاجتماع فى الوطئ ﴿ فان قيل ﴾ فيما ذكرتم من المثالين استعارة اسم المسبب للسبب وقد اثبتم ذلك ﴿ قلنا ﴾ المسبب مخصوص بالسبب فى هذين المثالين فكانا فى معنى العلة والمعلول فيجوز استعارته للسبب كاستعارة اسم المعلول للعلة وذلك لان المسبب فى المثال الاول وهو انعقاد اللفظين لايصير عقدا حقيقة الا بعزيمة القلب وقصده اذ اللسان معبر عما فى الضمير ولهذا لاينعقد بلفظ من ليس له قصد صحيح كالصبى الذى لايعقل والمجنون * وكذا الوطئ المقصود مخصوص بالعقد ليس له طريق سواه على مايقتضيه الشرع والعقل ووطئ الاماء ليس بمقصود وهو من باب الاستخدام على ماعرف كذا فى بعض الشروح ولا يخلو عن تمحل وتكلف قوله (ولهذا) اى ولان المجاز لايزاحم الحقيقة ولا يعارضها وقال ابو حنيفة الى آخره امة ولدت ثلاث اولاد فى بطون مختلفة بان كان بين كل ولدين ستة اشهر فصاعدا وليس له نسب معروف فقال المولى فى صحته احد هؤلاء ولدى ثم مات قبل البيان لم يثبت نسب واحد منهم لان المدعى نسبه مجهول ونسب المجهول لايمكن اثباته من احد لانه انما يثبت فى المجهول مايحتمل التعليق بالشرط ليكون متعلقا بخطر البيان والنسب لايحتمل التعليق بالشرط * وتعتق الجارية لانه اقر لها بامية الولد * ويعتق من كل واحد ثلثه فى قول ابى حنيفة رحمه الله لان دعوة النسب اذا لم تعمل فى اثبات النسب كان اقرارا بالحرية على اصله كما فى مسئلة الاكبر سنا منه فصار كأنه قال احدهم حر فيعتق ثلث كل واحد منهم من جميع المال * وقال محمد رحمه الله يعتق من الاكبر ثلثه ومن الاوسط نصفه والاصغر كله لان الاصل عنده ان هذه الكلمة متى لم يمكن اعتبارها على حكم الولاد يلغو اصلا ومتى امكن من وجه نزل العتق على حكم الولاد كانه ثابت على ما اشار اليه الشيخ بعد هذا فى معروف النسب اذا ادعاه المولى انه ابنه يعتق ولا يقضى بالنسب له لان الولاد ههنا ممكن فى الجملة فكذا فيما نحن فيه لايقضى بالنسب للجهالة ولكن الولاد ممكن على ما ادعى فينزل العتق على اعتباره * واذا نزل على اعتباره عتق من الاكبر ثلثه لانه ان عناه عتق ولا يعتق ان عنى الاخرين * ويعتق نصف الاوسط لانه يعتق ان عناه وكذا ان عنى الاكبر لانه ولد ام الولد فيعتق بموت المولى كما تعتق امه ولا تعتق ان عنى الاصغر واحوال الاصابة حالة واحدة فى الروايات الظاهرة بخلاف احوال الحرمان فلهذا يعتق نصفه * واما الاصغر فهو حر فى جميع الاحوال * الان

ولهذا قال ابوحنيفة رحمه الله فى الدعوى فى رجل له امة ولدت ثلاثة اولاد فى بطون مختلفة فقال المولى احد هؤلاء ولدى ثم مات قبل البيان انه يعتق من كل واحد ثلثه

ولا يعتبر مايصيب كل واحد من قبل امه حتى يعتق الثالث كله و نصف الثانى كما قال ابو يوسف رحمه الله لان اصابته

اباحنيفة رحمه الله لم يعتبر هذه الاحوال لانها مبنية على ثبوت النسب ولم يثبت النسب ولان جهة الحرية مختلفة وحكمها مختلف فانه اذا كان مقصودا بالدعوة كان حر الاصل واذا كان المقصود غيره كانت حريته بطريق التبعية للام بعد موت المولى وبين كونه مقصودا وتبعا منافاة وكذلك بين حرية الاصل وحرية العتق منافاة فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعا فلهذا قال يعتق من كل واحد ثلثه كذا فى المبسوط والاسرار قوله (ولا يعتبر مايصيب كل واحد) يعنى الاوسط والاصغر من قبل امه * لان اصابته اى اصابة العتق اياه من قبل امه بمنزلة المجاز من الحقيقة لانه ثابت بواسطة ومتوقف عليها توقف المجاز على الحقيقة ومايصيبه من قبل نفسه لايتوقف على شئ فكان بمنزلة الحقيقة * وقد روى عن ابى يوسف رحمه الله فى هذه المسئلة مثل قول محمد الا فى حرف واحد وهو انه قال يعتق من الاكبر نصفه لان حاله ترددت بين شيئين فقط اما ان يكون ثابت النسب من المولى فيكون حرا كله او لايكون ثابت النسب منه فلا يعتق شئ منه فلهذا عتق نصفه وسعى فى نصف قيمته قوله (متعذرة او مهجورة) المتعذرة مالا يتوصل اليه الا بمشقة كاكل النخلة والمهجورة ماتيسر اليه الوصول ولكن الناس تركوه كوضع القدم * وقيل فى الفرق بينهما ان المتعذر لايتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز قوله (لاياكل من هذه النخلة) اذا حلف لاياكل من هذه الشجرة فيمينه تقع على عينها ان كانت مما يؤكل كالريباس وقصب السكر الرطب * وان لم تكن فعلى ثمرتها ان كانت لها ثمرة كالنخلة والكرمة وان لم يكن لها ثمرة فعلى ثمنها كالخلاف ونحوه * وهذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيئا فيمينه على مانوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كذا نقل عن العلامة شمس الائمة الكردرى رحمه الله قوله (لايشرب من هذا البئر) اذا حلف لايشرب من هذا البئر وهى ملئ فيمينه تقع على الكرع عند ابى حنيفة رحمه الله لا على الاغتراف وعندهما تقع على الاغتراف كذا فى بعض شروح الجامع * وان لم يكن ملئ فيمينه على الاغتراف لا على الكرع بالاتفاق لتعذر الحقيقة * فان تكلف فكرع منها قيل يحنث لان الحقيقة اذا صارت موجودة لم تبق متعذرة فكان اعتبارها اولى من اعتبار المجاز ولانها اذا صارت موجودة وانتفى التعذر كانت داخلة فى عموم المجاز هو شرب الماء المجاور للبئر كما فى مسئلة الفرات عندهما * وقيل لايحنث لان المجاز لما صار مرادا لتعذر الحقيقة سقط اعتبارها لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله لايشرب من الفرات عندهما لان عموم المجاز وهو ارادة الماء المجاور للفرات تناول الحقيقة وهى الكرع فاما مسئلة البئر فمجازها هو ارادة الاغتراف لايتناول الحقيقة فلا يحنث بالكرع * وانما جعل كلامه فى مسئلة الفرات عبارة عن الماء المجاور له لان الحقيقة وهى الكرع مستعملة فيه عرفا وشرعا كالاغتراف فجعل عبارة عن الماء المجاور للفرات ليتناول الحقيقة والمجاز فاما مسئلة البئر فالحقيقة فيها متعذرة غير مستعملة والعرف فيها الاغتراف لاغير فجعل كلامه عبارة عنه فلم يدخل فيه الكرع

من قبل امه فى مقابلة اصابته من قبل نفسه بمنزلة المجاز من الحقيقة وامثلة هذا اكثر من ان تحصى واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز بالاجماع لعدم المزاحمة اما المتعذر فمثل الرجل يحلف لاياكل من هذه النخلة او الكرمة انه يقع على مايتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا حلف لاياكل من هذه الشاة او من هذا اللبن او من هذا الرطب فانه يقع على عينه لان الحقيقة قائمة وكذلك اذا حلف لاياكل من هذا الدقيق وقع على مايتخذ منه لان الحقيقة متعذرة وكذلك لو حلف لايشرب من هذا البئر لم يقع على الكرع وهو حقيقته لما قلنا واختلفوا فيما اذا اكل عين الدقيق او تكلف فكرع من البئر فقيل لما كان متعذرا لم يكن مرادا

قوله (حلف ان لاينكح) اذا قال لامته اولمنكوحته ان نكحتك فكذا وقعت يمينه على الوطئ لما مر ان النكاح للوطئ حقيقة وللعقد مجاز * فان اعتق الامة ثم تزوجها او ابان المنكوحة ثم تزوجها لايحنث * وان كانت المرأة اجنبية والمسئلة بحالها وقعت يمينه على العقد لان الحقيقة مهجورة شرعا وعقلا * فان زنى بهذه الاجنبية لم يحنث لان اليمين لم يتناوله لتعذره شرعا فكذا فى هذه المسئلة لان المهجور عادة كالمهجور شرعا قوله (التوكيل بالخصومة) الى اخره اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا فاقر على موكله فى القياس لايجوز اقراره وهو قول ابى يوسف الاول وزفر والشافعى لانه وكله بالخصومة وهى المنازعة والمشاجرة والاقرار مسالمة وموافقة فكان ضدما امر به والتوكيل بالشئ لايتضمن ضده * وفى الاستحسان يجوز اقراره وهو قول علمائنا الثلاثة رحمهم الله لانا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا بالجواب مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاقا لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذى ينشأ منه الخصومة بعض الجواب فيدخل فى عمومه الانكار والاقرار * وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذى يتيقن به انه مملوك للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعى محقا لايملك الانكار شرعا وتوكيله بما لايملك لايجوز شرعا والديانة تمنعه من قصد ذلك فكان مهجورا شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة فلهذا حملناه على هذا النوع من المجاز كالعبد المشترك بين اثنين يبيع احدهما نصفه مطلقا ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة لتصحيح عقده بهذا الطريق * غيران عند ابى يوسف فى قوله الاخر يصح اقراره فى مجلس القاضى وغير مجلس القاضى لان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا فيملك ما كان الموكل مالكاله والموكل يملك الاقرار فى مجلس القضاء وغير مجلس القضاء فكذا الوكيل * وعندهما يملك الاقرار فى مجلس القاضى دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل فى مجلس القضاء لانه لما ترتب على خصومة الاخر اياه يسمى باسمه كما قال الله جل جلاله * وجزاء سيئة سيئة مثلها * والمجازاة لايكون سيئة * ولان مجلس القضاء مجلس الخصومة فما يجرى فيه يسمى خصومة مجازا وهذا لايوجد فى غير مجلس القضاء * والى قولهما اشار الشيخ بقوله صرف الى جواب الخصم مجازا لان جواب الخصم لايتحقق الا فى مجلس الخصومة على ماذكرنا قوله (لم يتقيد بزمان صباه) اذا حلف لايكلم هذا الصبى لايتقيد بزمان صباه حتى لو كلمه بعدما كبر يحنث * والاصل فيه ان اليمين متى عقدت على شئ بوصف فان صلح داعيا الى اليمين يتقيد به سوآء كان منكرا او معرفا احترازا عن الالغاء كما اذا حلف لايأكل رطبا او هذا الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعدما صار تمرا لم يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يضره اكل الرطب * وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف اذ ذاك يصير مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطلت اليمين فيجب اعتباره ضرورة كمن حلف لايأكل لحم جمل فاكله لحم كبش

فلايحنث وقيل بل الحقيقة لاتسقط بحال فيحنث والاول اشبه لان اصحابنا قالوا فيمن حلف لاينكح فلانة وهى اجنبية انه يقع على العقد فان زنى بها لم يحنث فاسقطوا حقيقته واما المهجورة فمثل من حلف لايضع قدمه فى دار فلان ان الحقيقة مهجورة والمجاز هو المتعارف وهو الدخول فحنث كيف دخل ومثاله ان التوكيل بالخصومة صرف الى جواب الخصم مجازا فيتناول الانكار والاقرار باطلاقه لان الحقيقة مهجورة شرعا والمهجور شرعا مثل المهجور عادة الاترى ان من حلف لايتكلم هذا الصبى لم يتقيد بصباه لان هجران الصبى مهجور شرعا

(لايحنث)

لايحنث * وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة لايتقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لايأكل لحم هذا الحمل فاكله بعدما صار كبشا يحنث لان الوصف للتقييد او التعريف ولايصلح للتقييد هنا لانه لايصلح داعيا الى اليمين لان من امتنع عن اكل لحم الحمل لضرر يلحقه يكون اشد امتناعا من اكل لحم الكبش * ولا للتعريف ايضا لحصول التعريف بمعرف اقوى منه وهو الاشارة اذ هى فوق الوصف فى التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كأنه قال لا آكل لحم هذا الحيوان * واذا عرفت هذا كان ينبغى ان يتقيد اليمين فى قوله لااكلم هذا الصبى بوصف الصبا لانه يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء آدابهم كوصف الرطوبة ولهذا يصلح داعيا الى اليمين فى قوله لااكلم صبيا الا ان هجران الصبى بترك الكلام معه حرام مهجور شرعا لقوله عليه السلام * من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا * وفى ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة المهجور عادة فيترك الحقيقة ويصار الى المجاز ويجعل كأنه قال لااكلم هذا الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فاذا كلمه بعد زوال الصفة يحنث لبقاء الذات * بخلاف قوله لااكلم صبيا حيث يتقيد بالصبا وان كان حراما مهجورا شرعا لانه صار مقصودا بالحلف لكونه هو المعرف للمحلوف عليه كما بينا فيجب تقييد اليمين به وان كان حراما كمن حلف ليشربن اليوم خمرا او ليسرقن الليلة ينعقد اليمين وان كان حراما لصيرورة الشرب والسرقة مقصودين باليمين فيحنث ان لم يشرب او لم يسرق كذا هنا قوله (وعلى هذه الجملة) اى الجملة التى ذكرنا انه يعمل فيها بالحقيقة عند الامكان لا بالمجاز يخرج قول اصحابنا فى المسئلة المذكورة ان اثبات العتق فيها بطريق الحقيقة لا بطريق ان اللفظ صار مجازا للتحرير * وذلك لان العمل بجهة الحقيقة ممكن * فان النسب قد يثبت من زيد بان كان الفراش له فى الباطن بان كانت منكوحته او امته حقيقة ولا يمكنه الاثبات لعارض * ويشتهر من عمرو لوجود ظاهر الدليل فلا يصدق المقر فى ابطال حق الغير ولكن يصدق فيما يرجع الى حقه ويجعل كان النسب ثابت منه فيثبت احكام النسب فى حقه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز * والدليل عليه ان الجارية تصير ام ولده ولو صار مجازا لما صارت ام ولده كما لو قال له انت حر بل انما يعتق لاحتمال انه مخلوق من مائه * وقد ذكر محمد ما يدل عليه وهو ماذكرنا ان الرجل اذا كانت له جارية فولدت ثلاثة اولاد فى بطون مختلفة فقال احد هؤلاء ولدى ثم مات من غير بيان يعتق من الاول الثلث ومن الثانى النصف وكل الاخر ولو كان العتق فى قوله هذا ابنى بطريق المجاز لما عتق من كل واحد منهم الا الثلث كما لو انشأ العتق فى احدهم ومات من غير بيان ولما كان العتق منهم على الاختلاف علم ان ثبوت العتق باحتمال النسب * وانما قيد بقوله فى صحته ليستقيم الجواب المذكور فانه ان كان هذا الكلام فى مرض الموت ولا مال له غير هؤلاء ولم يجز الورثة وقيمتهم على السواء يجعل كل رقبة ستة اسهم لحاجتنا الى حساب له نصف وثلث واقله ستة ثم يجمع سهام العتق وهى سهمان وثلاثة وستة فتبلغ احد عشر سهما وقد ضاق ثلث المال وهو ستة عنه فيجعل كل رقبة احد عشر سهما فيعتق من الاكبر سهمان ويسعى

وعلى هذه الجملة يخرج قولهم فى رجل قال لعبده ومثله يولد لمثله وهو معروف النسب من غيره هذا ابنى انه يعتق عملا بحقيقته دون مجازه لان ذلك ممكن فالنسب قد يثبت من زيد ويشتهر من عمرو فيكون المقر مصدقا فى حق نفسه واليه اشار محمد رحمه الله فى الدعوى والعتاق ان الام تصير ام ولده

فى تسعة ومن الاوسط ثلاثة اسهم ويسعى فى ثمانية * ومن الاصغر ستة اسهم ويسعى فى خمسة ليستقيم الثلث والثلثان قوله (وقال فى الجامع كذا) رجل له عبد ولعبده ابن وللابن ابنان فى بطنين مختلفين فقال المولى فى صحته احد هؤلاء ولدى وكل واحد منهم يولد مثله لمثله ثم مات قبل البيان فان من الاول يعتق منه ربعه ويسعى فى الباقى ومن الثانى ثلثه ومن كل واحد من الاخرين ثلاثة ارباعه * ولو كانا من بطن واحد يعتق كل واحد منهما بكماله لان احد التوأمين لا ينفصل عن الاخر فى النسب * اما النسب فلا يثبت لانه لو ثبت فى المجهول لبقى معلقا بالبيان وتعليق النسب بالشرط باطل لانه اخبار عن امر كائن والتعليق فى امر معدوم يحتمل الوجود * اما العتق فقد قيل ان الذى ذكره قولهما فاما عند ابى حنيفة رحمه الله فينبغى ان يجعل كلمة النسب عبارة عن التحرير لما تعذر اثبات النسب فيعتق من كل واحد ربعه ولا يعتبر جهة النسب كما فى مسئلة كتاب الدعوى يعتق من كل واحد ثلثه ولا يعتبر جهة النسب * والصواب ان هذه المسئلة بلا خلاف لان جهة النسب اذا احتملت الصحة لم يجعل لغوا عندهم وان تعذر العمل بها لما بينا ان من قال لعبده وهو معروف النسب هذا ابنى انه يعتق وتصير امه ام ولد له لاحتمال النسب منه فكذلك ههنا * وليس هذا كمسئلة كتاب الدعوى لان هناك يثبت العتق لهم على احتمال النسب على السواء وانما التفاوت فيما يثبت بطريق السراية من الام وذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يجمع بينهما فاما العتق ههنا فلا يثبت بطريق السراية لان الاب لو كان حرا لا يلزم منه حرية الولد وانما يثبت بجهة النسب لا غير لان الاول لو كان ابنه لكان اولاده حفدة له وهم فى ملكه فيعتقون عليه لان من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فلذلك وجب الجمع ويعتبر الاحوال * واذا ثبت هذا قلنا ان الاول يعتق فى حال ولا يعتق فى ثلاثة احوال فيعتق ربعه واما الثانى فيعتق فى حالين بان يراد نفسه او ابوه ولا يعتق فى حالين بان يراد ابنه الاكبر او الاصغر واحوال الاصابة حالة واحدة فوجب ان يعتق ثلثه واحد الاخرين حر بيقين بان يراد نفسه او ابوه او جده * واما الاخر فان اريد به نفسه او ابوه او جده فكذلك وان اريد به اخوه لم يعتق واحوال الاصابة حالة واحدة فيعتق فى حال ولا يعتق فى حال فيعتق نصفه فصار لهما رقبة ونصف فيوزع عليهما لانه يحتمل ان يكون كل واحد هو الحر كله ويحتمل ان يكون هو الحر نصفه فيكون لكل واحد ثلاثة ارباعه * وما قلنا ان احوال الاصابة حالة واحدة رواية الجامع وفى الزيادات اعتبر احوال الاصابة كما اعتبر احوال الحرمان * ووجه ذلك ان الرق لا يثبت اصله الا بسبب واحد وهو القهر اما العتق فله اسباب متعددة مثل التنجيز والتعليق والكتابة والاستيلاد والتدبير فاذا اعتبر احوال ما اتحد سببه فلان يعتبر احوال ما تعدد سببه اولى ووجه المذكور فى الجامع وهو الاصح ان ازدحام الاسباب فى الاصابة لا يتحقق لان الشئ اذا اصيب بسبب استحال حصوله بسبب اخر فاما الحرمان فيقبل الازدحام الا ترى ان من اصاب شيئا بالشراء لم يصبه بالهبة والارث ومن حرم شيئا بعدم الشراء فقد حرمه سائر الاسباب فلذلك وجب الجمع بين احوال الحرمان دون الاصابة * وقوله فى الكتاب فى صحته احتراز

وقال فى الجامع فى عبد له ابن ولابنه ابنان فقال المولى فى صحته احد هؤلاء ولدى ثم مات وكلهم يصلح ابنا له انه يعتق من الاول ربعه ومن الثانى ثلثه ومن كل واحد من الاخرين ثلاثة ارباعه وعلى قياس ذلك الجواب لو كان لابن العبد ابن واحد وكلهم يولد لمثله انه يعتق من الاول ثلثه ومن الثانى نصفه ومن الثالث كله لاحتمال النسب ولو كان تحرير العتق من كل واحد ثلثه

عما اذا قال ذلك فى مرضه ولم يكن له مال غيرهم ولم يجز الورثة حيث عتقوا من الثلث بحساب حقهم وذلك بان يجعل كل رقبة اثنى عشر لحاجتنا الى حساب له ثلث وربع وادناه اثنا عشر حق الاول فى ربعه وهو ثلاثة اسهم وحق الثانى فى ثلثه وذلك اربعة وحق كل واحد من الاخرين فى ثلاثة ارباعه وهى تسعة فصارت سهام الوصية خمسة وعشرين وثلث المال ستة عشر فقد ضاق الثلث عن سهام الوصايا فنجعل الثلث خمسة وعشرين والمال خمسة وسبعين فنحتاج الى معرفة الرقبة من الثلث ليظهر لنا مقدار ما يعتق عنها ومقدار ما يسعى فيه فنقول ان ثلث المال رقبة وثلث والرقبة منه ثلثة ارباعه وليس لخمسة وعشرين ربع صحيح فنضربه فى اربعة فيصير مائة والمال ثلثمائة والرقبة ثلاثة ارباع المائة وهى خمسة وسبعون كان حق الاول فى ثلثة فضربناها فى اربعة فبلغ اثنى عشر وصار حق الثانى ستة عشر وصار حق كل واحد من الاخرين ستة وثلاثين فذلك مائة وتسعون فى الباقى فحصل الثلث والثلثان كذا فى شرح الجامع للمصنف رحمه الله قوله (واما فى الاكبر سنا منه) يعنى مهما امكن فى العمل بحقيقة النسب يعمل بها فى قوله هذا ابنى ويجعل العتق ثابتا بالنسب لا ان يجعل مجازا فى الحرية فيثبت امومية الولد به فاما اذا لم يمكن كما فى الاكبر سنا منه فابو حنيفة رحمه الله يجعله مجازا فى الحرية * وذلك بطريقين احدهما ان يجعل مجازا فى الاقرار بالحرية كما بينا فيحصل مقرا بان ام الغلام ام ولد له لان حق الحرية للام حكم النسب كما ان حقيقة الحرية للولد حكمه فكما جعل قوله هذا ابنى مجازا للاقرار بحقيقة الحرية يجعل مجازا للاقرار بحق الحرية للام وصار كانه قال عتق هذا على من حين ملكته وامه ام ولدى * والثانى ان قوله هذا ابنى بمنزلة تحرير مبتدأ كانه قال هو حر لانه ذكر كلاما هو سبب للحرية فى ملكه فيصير به معتقا ابتداء الا ترى انه لو ورث رجلان عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه ان كان موسرا كانه اعتقه ولو لم يكن تحريرا مبتدأ لما غرم لان الشريكين اذا ورثا قريب احدهما لا يضمن وارث القريب لعدم الصنع منه وعلى هذا الطريق لا يصير ام الغلام ام ولد له لانه ليس لتحرير الغلام ابتداء تأثير فى ايجاب امومية الولد لامه ولا يمكن ان يجعل مجازا فى انشاء امومية الولد لانه لا يمكن اثباتها بطريق الانشاء قولا بان يقول جعلتك ام ولد او انشأت فيك امومية الولد وانما هى من حكم الفعل الذى هو الاستيلاد وقوله لان ثبوت النسب متصل بقوله تحريرا مبتدأ يعنى ثبوت النسب مضاف الى خبره لانه لم يكن ثابتا قبل خبره فيقتصر على وقت الخبر لان المخبر به فى حق علم السامع قائم * اى ثابت بخبره * فاذا كان كذلك اى اذا كان ثبوت النسب مضافا الى خبره * جعل هذا الخبر مجازا عن التحرير اى فى التحرير او عبارة عنه او كناية عنه * والطريق الاول اصح لانه ذكر فى كتاب الاكراه اذا اكره ان يقول هذا ابنى لا يعتق عليه والاكراه يمنع صحة الاقرار بالعتق لا صحة التحرير ابتداء * ووجوب الضمان فى مسئلة الدعوى بطريق الاقرار ايضا لانه موجب للضمان كالانشاء الا ترى انه لو قال عتق على من حين ملكته كان ضامنا لشريكه ايضا فعلم ان الضمان غير مختص بالانشاء كذا قال شمس الائمة رحمه الله قوله (وقد يتعذر) اى وقد يمتنع العمل بالحقيقة والمجاز فى بعض

واما فى الاكبر سنا منه فلابى حنيفة رحمه الله طريقان احدهما انه اقرار بالحرية فيجب ان يصير مقرا بحق الام ايضا لانه يحتمل الاقرار والثانى انه تحرير مبتدأ من قبل ان الاقرار بالنسب لو ثبت ثبت تحريرا مبتدأ حتى قلنا فى كتاب الدعوى فى رجلين ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه كانه اعتقه لان ثبوت النسب مضاف الى خبره لان المخبر به قائم بخبره فاذا كان كذلك جعل مجازا عن التحرير وحق الام لا يحتمل الوجود بابتداء تصرف المولى لانه ليس فى وسع البشر اثبات امومية الولد قولا لانها من حكم الفعل فلم يثبت بدونه وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا لان الكلام وضع لمعناه فيبطل اذا استحال حكمه ومعناه

الالفاظ فيلغو ضرورة وذلك اذا كان اثبات موجب اللفظ فى المحل الذى استعمل فيه اللفظ ممتنعا لان الكلام وضع لافادة المعنى فاذا تعذر اثبات معناه الموضوع له يجعل مجازا وكناية عن حكمه اعنى لازم معناه الثابت به تصحيحا له فاذا تعذر اثبات ذلك ايضا يلغو ضرورة * مثال ذلك ان يقول الرجل لامرأته ومثلها لا يصلح بنتا له او تصلح وهى معروفة النسب هذه بنتى لا تقع الفرقة به ابدا يعنى سواء اصر على هذا القول او اكذب نفسه بان قال غلطت او او همت الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضى بينهما لا لان الحرمة ثابتة بهذا اللفظ بل لانه اذا اصر عليه صار ظالما بمنع حقها عن الجماع لانه يمتنع عن وطئها عند الاصرار وصارت هى كالمعلقة فيجب دفعه فى التفريق كما فى الجب والعنة * ووافقنا الشافعى رحمه الله فى التى لا تصلح بنتا له وقال فى التى تصلح بنتا له انها تحرم لان ملك النكاح اضعف من ملك اليمين والولاد ينفى لهذا الملك منه لملك اليمين ثم ملك اليمين ينتفى بهذه اللفظ فى ملكه فهذا اولى * وهذا لان موجبه الحرمة واليه اثبات الحرمة فيؤخذ بموجب قوله فيما امكن * ولنا ان العمل بحقيقة كلامه فى الفصلين اعنى فى التى تصلح بنتا له والتى لا تصلح بنتا له متعذر اما فى الفصل الثانى فظاهر واما فى الفصل الاول فلان الحقيقة اما ان جعلت ثابتة على الاطلاق بان جعل النسب ثابتا منه بالنسبة الى جميع الناس او جعلت ثابتة فى حق المقر لا غير ليظهر اثره فى التحريم كما قلنا فى قوله لعبده الذى يولد لمثله وهو معروف النسب هذا ابنى ليظهر اثره فى العتق * لا وجه الى الاول لانه اى لان النسب مستحق من جانب من اشتهر نسبا منه فلا يؤثر اقراره فى ابطال حق الغير * ولا الى الثانى لان هذا الكلام لو صح معناه اى لو ثبت موجبه وهو البنتية كان التحريم الثابت به منافيا لملك النكاح وليس الى العبد اثبات ذلك انما اليه اثبات حرمة هى من مواجب النكاح دون تبديل حال المحل وهو المراد من قوله فلم يصلح حقا من حقوق الملك اى التحريم المنافى لا يصلح حقا من حقوق الملك لان الشئ لا يثبت ما ينافيه فلا يكون داخلا تحت ولايته بثبوت ملك النكاح له * ولان حل المحلية ثبت شرعا كرامة لها ولهذا ازداد بحريتها وينتقص برقها فيكون الاقرار بالبنتية فى حق الحل اقرارا عليها فيكون باطلا * وكذا العمل بمجازه وهو ان يجعل كناية عن التحريم فى الاكبر سنا منه على اصل ابى حنيفة رحمه الله وفى الاصغر سنا منه على قول الكل وهو المراد من قوله فى الفصلين متعذر ايضا * لهذا العذر الذى ابليناه وهو ان التحريم الثابت بهذا الكلام اى التحريم الذى هو من لوازم البنتية مناف لملك النكاح فلم يصلح حقا من حقوقه فلا يجوز ان يستعار هذا الكلام لذلك التحريم لان الزوج لا يملك اثباته والتحريم الذى يملك الزوج اثباته وهو التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح ليس من موجبات هذا الكلام ولوازمه فلا يصح استعارته له ايضا فلذلك بطل قوله (بخلاف العتق) يعنى بخلاف قوله هذا ابنى لان العمل بحقيقته فى الاصغر سنا منه ممكن على ما مر وكذا بمجازه فيه وفى الاكبر سنا منه لان البنوة بعد الثبوت موجبها لعتق يقطع الملك كانشاء العتق ولهذا تأدت به الكفارة وثبت به الولاء لا عتق ينافى الملك ولهذا لو اشترى ابنه او بنته صح الشراء وفى وسعه اثبات عتق يقطع الملك وهو

وذلك ان يقول الرجل لامرأته هذه بنتى وهى معروفة النسب وتولد لمثله او اكبر سنا منه فان الحرمة لا تقع به ابدا عندنا خلافا للشافعى رحمه الله لان الحقيقة فى الاكبر سنا منه متعذر وفى الاصغر سنا تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق ممن اشتهر منه نسبها وفى حق المقر معتذر ايضا فى حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم فى الفصلين متعذر لهذا العذر الذى ابليناه فلا يمكن ان يجعل النسب ثابتا فى حق المقر بناء على اقراره لان الرجوع عنه صحيح والقاضى كذبه ههنا فقام ذلك مقام رجوعه بخلاف العتاق لان الرجوع عنه لا يصح

موجب البنوة فيجعل كناية عنه * وقرر القاضى الامام ابو زيد رحمه الله ما ذكرناه بهذه العبارة فان قيل يصير قوله هذه بنتى كناية عن قوله هى على حرام قلنا اعن حرمة يملك الزوج اثباتها بملك النكاح او عن حرمة لا يملكها فلا بد ان يقول عن تحريم يملك الزوج اثباته بحق الملك لينفذ منه ويلزمه بقوله فان تحريما غير مملوك له بحق الملك غير لازم ولا نافذ كما لو اخبر بحرمة فى ملك الغير او اخبر به رجل اخر فقال انها بنت هذا الزوج والتحريم المملوك للزوج بحق الملك تحريم بعد الملك من حيث قطع الملك لا من حيث اثبات حرمة مؤبدة فالحرمات المؤبدة علقت باسباب حكمية يثبت قبل ملك المالك غير مملوك للرجل بملك النكاح واللفظ الذى تكلم به لا يحتمل هذا الفراق الذى قلناه ولا يكون سببا له بحال بل هو سبب لحرمة مؤبدة منافية للنكاح من حيث يثبت لا من حيث تملك فانا لو توهمناه صادقا لم يكن بينهما نكاح من الاصل ولا تحل له بحال واذا لم يحتمله لم يصح كناية عنه فلغا صريحه وكنايته جميعا وقوله ابليناه اى بيناه متعد الى مفعولين يقال ابليت فلانا عذرا اذا بينته له بيانا وحقيقته جعلته باليا بعذرى وما لمابكنهه من بلاه اذا اخبره وجربه واحد المفعولين ههنا محذوف والتقدير ابليناك اياه واعلم ان الحكم فى مجهولة النسب ايضا ما عرفته فى معروفته نص عليه فى الاسرار فقيل اذا قال الرجل لامرأة هذه بنتى ويجوز ان يكون كذلك ولها نسب معروف او ليس لها نسب معروف وقال غلطت او اخطأت حل له ان يتزوجها وان قال ذلك بعد العقد لم يحرم الا انه اذا لم يكن لها نسب معروف ودام على قوله فرق بينهما وكذا ذكر الشيخ ابو الفضل الكرمانى فى اشارات الاسرار فقال اذا قال لامرأته هذه بنتى وهى مجهولة النسب وتصلح بنتا له ثم قال غلطت لم يفرق بينهما عندنا وهكذا ذكر فى المبسوط وذلك لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب فى العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او بالرد الا ان الشيخ وضع المسئلة فى معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر وقد اشار الشيخ الى ما ذكرناه ايضا بقوله ولا يمكن ان يجعل النسب ثابتا الى اخره على ما ذكر فى بعض النسخ * وهو فى الحقيقة دليل اخر على تعذر العمل بالحقيقة فى حق المقر * لان الرجوع عنه صحيح يعنى قبل تصديق المقر له وان كان مجهول النسب والقاضى كذبه ههنا اى فى معروفة النسب فقام تكذيب القاضى اياه مقام تكذيبه نفسه واوضح هذا المعنى فى عتاق المبسوط بهذه العبارة اذا قال لامرأته هذه بنتى وهى معروفة النسب من الغير فانه لا يقع الفرقة بينهما لانه صار مكذبا شرعا فى حق النسب ولو اكذب نفسه بان قال غلطت لا يقع الفرقة وان لم يكن لها نسب معروف فكذلك اذا صار مكذبا فى النسب شرعا وفى العتاق لو اكذب المولى نفسه فى حق من لا نسب له كان العتق ثابتا فكذلك اذا صار مكذبا شرعا قوله (ومن حكم هذا الباب) اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين وكانت الحقيقة اكثر استعمالا او كانا فى الاستعمال على السواء فالعبرة للحقيقة بالاتفاق لان الاصل فى الكلام هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارض هذا الاصل فوجب العمل به * وان كان

ومن حكم هذا الباب ان الكلام اذا كانت له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة اولى عند ابى حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله العمل بعموم المجاز اولى وهذا يرجع الى ما ذكرنا من الاصل ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة فى الحكم وفى الحكم للمجاز رجحان لانه ينطلق على الحقيقة والمجاز معا فصار مشتملا على حكم الحقيقة فصار اولى ومن اصل ابى حنيفة انه خلف فى التكلم دون الحكم فاعتبر الرجحان فى التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة اولى مثاله من حلف لا يأكل من هذه الحنطة

المجاز اغلب استعمالا فعند ابى حنيفة رحمه الله العبرة للحقيقة وعندهما العبر للمجاز وهذا اى هذا الاختلاف بناء على اختلافهم فى خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم لان الحكم هو المقصود دون العبارة كان العمل بعموم المجاز اولى لان حكمه راجع على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه * وعند ابى حنيفة رحمه الله لما كانت الخلفية فى التكلم به لا فى الحكم لانه تصرف من المتكلم فى عبارته من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم يثبت الحكم بالمجاز مقصودا لانه خلف عن الحكم على ما عرفته لا يثبت المزاحمة بين الاصل والخلف فيجعل اللفظ عاملا فى حقيقته عند الامكان وانما يصار الى اعماله بطريق المجاز فيما تعذر اعماله فى حقيقته * هذا بيان كلام الشيخ وسياقه يدل على ان عندهما انما يترجح المجاز المتعارف اذا كان عمومه متناولا للحقيقة ولا دلالة فيه على حكمه اذا لم يكن متناولا للحقيقة * وذكر فى شروح الجامع البرهانى ما يدل على ترجحه بكل حال فقيل ان كان المجاز اغلب استعمالا فعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح بمقابلة الراجح ساقط فكانت هذه الحقيقة كالمهجورة وعنده العبرة للحقيقة لان العمل بالاصل ممكن فلا يصار الى المجاز الا بدليل مرجح وغلبة الاستعمال لا تصلح مرجحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فكان الاستعمال فى حد التعارض فبقيت العبرة للحقيقة بخلاف المهجورة لانه لا تعارض هناك فى الاستعمال فبقيت العبرة للمجاز * ثم اختلفوا فى تفسير التعارف قال مشايخ بلخ رحمهم الله المراد به التعارف بالتعامل وقال مشايخ العراق المراد التعارف بالتفاهم وقال مشايخ ماوراء النهران ما قال مشايخ العراق قول ابى حنيفة وما قاله مشايخ بلخ قولهما بدليل ما اذا حلف لا يأكل لحما فاكل لحم ادمى او خنزير حنث عنده لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لحمهما لا يؤكل عادة قوله (يقع على عينها) لان عينها مأكولة عادة فانها تقلى فيؤكل ويتخذ منها الكشكك والهريسة وقد يؤكل ايضا نيا حبا حبا فان من اشترى حنطة يمضغها كما هى ليختبر انها رخوة ام علكة ولما كانت عينها مأكولة ينصرف اليمين الى الحقيقة دون المجاز كما فى العنب والرطب * وعندهما لما كان المتعارف من اكل الحنطة اكل ما فى بطنها كما مر بيانه يقع يمينه على مضمونها اى على الاجزآء التى تضمنتها هذه الحنطة للتعارف وكون الحقيقة داخلة فى عموم المجاز واشار شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله فى شرح الايمان الاصل الى ان قول ابى حنيفة مثل قولهما فى ان الحقيقة تترك بالتعارف ولكنه خالفهما فى هذه المسئلة لانه قال التعارف فى حنطة غير معينة لا فى حنطة بعينها الا ترى انك فى قولك فلان يأكل الحنطة لا تريد حنطة معينة ولا استغراق جنس الحنطة واللام فيها لا يفيد تعريفها كما فى قوله * ولقد امر على اللئيم يسبنى * واذا لم يوجد التعارف فى المعينة لا يترك العمل بالحقيقة لان الحقيقة انما يترك بنية غيرها او بالعرف ولم يوجد واحد منهما * قال وعلى قياس قول ابى حنيفة يجب ان يكون الجواب كما قالا اذا عقد اليمين على حنطة بغير عينها بان حلف لا يأكل حنطة وفى التهذيب لمحيى السنة رحمه الله ولو حلف على الحنطة فله احوال ثلاث احديها ان يشير الى حنطة فيقول لا آكل هذه من غير ان يذكر لفظ الحنطة فيحنث باكلها سواء اكلها كذلك او طحنها فاكل الطحين او خبزها

يقع على عينها دون ما يتخذ منها عند ابى حنيفة رحمه الله لما قلنا وعندهما يقع على مضمونها على العموم مجازا وكذلك اذا حلف لا يشرب من الفرات

فاكل الخبز والثانية ان يقول لا آكل حنطة فيحنث باكل الحنطة سواء اكلها نيا او مطبوخا او مبلولا او مقليا ولا يحنث باكل الدقيق والسويق والعجين والخبز والثالثة ان يقول لا آكل هذه الحنطة واشار الى صبرة فاكل من دقيقها او عجينها او خبزها لا يحنث لتبدل الاسم وقال ابن شريح يحنث لوجود الاشارة كما لو حلف لا يأكل هذا الحمل فذبحه واكله حنث والاول هو المذهب بخلاف الحمل لانه لا يمكن اكله حيا فكان يمينه على لحمه والحنطة يمكن اكلها حبا فكان يمينه على حبها قوله (يقع على الكرع خاصة) لان ذلك حقيقة كلامه وهى مستعملة عادة وشرعا فان النبى عليه السلام مر بقوم فقال * هل عندكم مآء بات فى شن والا كرعنا فى الوادى * وذلك عادة اهل البوادى والقرى ايضا واذا كانت مستعملة كان اللفظ محمولا عليها دون المجاز وعندهما يقع على شرب ماء يجاور الفرات لانه هو المراد من مثل هذا الكلام فى العرف يقال بنو فلان يشربون من الوادى او من الفرات ويراد به ماء منسوب اليه فيحمل الكلام عليه لكونه متناولا للحقيقة بعمومه والاخذ بالاوانى لا يقطع هذه النسبة لانها لا تعمل عمل الانهار فى امساك الماء فيحنث بالاغتراف والكرع جميعا لعموم المجاز فان شرب من نهر يأخذ من الفرات لم يحنث لان هذا مثل الفرات فى امساك الماء فيقطع المجاورة عنه فخرج عن عموم المجاز والكرع تناول الماء بالفم من موضعه يقال كرع الرجل فى الماء وفى الاناء اذا مد عنقه نحوه ليشربه ومنه كره عكرمة الكرع فى النهر لانه فعل البهيمة يدخل فيه اكارعه كذا فى المغرب وفى الصحاح كرع فى الماء يكرع كروعا اذا تناوله بفيه من موضعه من غير ان يشرب بكفيه ولا باناء وفيه لغة اخرى كرع بالكسر يكرع كرعا وفى الاساس كرع فى الماء ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب والاصل فى الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع فى الماء اذا شرب فيه خاض او لم يخض والله اعلم

(باب جملة ما يترك به الحقيقة)

لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع فى بيان القرائن التى يصرف بها الكلام الى المجاز فقال جملة ما يترك به الحقيقة خمسة انواع يعنى به الشرعيات * والانحصار على الخمسة المذكورة عرف بالاستقراء قوله (بدلالة الاستعمال والعادة) * قيل هما مترادفان * وقيل المراد من الاستعمال نقل اللفظ عن موضوعه الاصلى الى معناه المجازى شرعا وغلبة استعماله فيه كالصلوة والزكوة حتى صار بمنزلة الحقيقة ويسمى اذ ذاك حقيقة شرعية * ومن العادة نقله الى معناه المجازى عرفا واستفاضته فيه كوضع القدم فى قوله لا اضع قدمى فى دار فلان ويسمى حقيقة عرفية ويجوز ان يكون الاستعمال راجعا الى القول يعنى انهم يطلقون هذا اللفظ فى معناه المجازى فى الشرع والعرف دون موضوعه الاصلى كالصلوة والدابة مثلا فانهما لا تستعملان فى الشرع والعرف الا فى الاركان المعهودة والفرس * والعادة راجعة الى الفعل كما سنبينه وعلى هذا الوجه يدل سياق كلام الشيخ قوله (فانها اسم للدعاء) الصلوة الدعاء لغة قال عليه السلام * واذا كان صائما فليصل اى فليدع * وقال * الاعشى تقول بنتى

يقع على الكرع خاصة عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما يقع على شرب ماء مجاور الفراة وذلك لا ينقطع بالاوانى لانها دون النهر فى الامساك

(باب جملة ما يترك به الحقيقة)

وهو خمسة انواع قد تترك بدلالة الاستعمال والعادة وقد تترك بدلالة اللفظ فى نفسه وقد تترك بدلالة سياق النظم وقد تترك بدلالة ترجع الى المتكلم وقد تترك بدلالة فى محل الكلام اما الاول فمثل الصلوة فانها اسم للدعاء قال الله تعالى وصل عليهم اى ادع ثم سمى بها عبادة معلومة مجازا لما انها شرعت للذكر

وقد قربت مرتحلا * يارب جنب ابى الاوصاب والوجعا * عليك مثل الذى صليت فاغتمضى عينا * فان لجنب المرء مضطجعا * اى دعوت يريد قولها يارب جنب ابى الاوصاب * وقال ايضا وصهباء طاف بهوديا * وابرزها وعليها ختم * واقبلها الريح فى دنها * وصلى على دنها وارتسم * اى استقبل بالخمر الريح ودعا * وارتسم من الروسم وهو الخاتم يعنى ختمها ثم نقلت الى الاركان المعلومة لماذكر قوله (قال تعالى واقم الصلوة لذكرى) اما من قبيل اضافة المصدر الى المفعول اى لتذكرنى فيها لاشتمالها على الاذكار الواردة فى كل ركن * او من قبيل اضافته الى الفاعل اى اقمها لان اذكرك بالمدح والثناء كما قيل فى تفسير قوله تعالى (ولذكر الله اكبر) اى ذكر الله العبد اكبر من ذكر العبد اياه * او اقمها لانى ذكرتها فى كل كتاب ولم اخل منها شريعة وايراده ههنا للمعنى الاول قوله (وكل ذكر دعاء) فان من ذكر الله تعالى يقال دعاه * وتحقيقه ان اشتغال العبد الفقير المحتاج بذكر مولاه الغنى الكريم وثنائه تعرض منه لطلب حاجته منه فيكون كل ذكر دعاء او الدعاء ذكر المدعو لطلب امر منه * وقيل لسفيان بن عيينة ماحديث يروى عن رسول صلى الله عليه وسلم * افضل دعاء اعطيته انا والنبيون قبلى اشهد ان لا اله الا الله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير قال ماتنكر من ذا ثم حدث بقوله عليه السلام * من تشاغل بالثناء على الله تعالى اعطاه الله فوق رغبة السائلين * ثم قال هذا امية بن ابى الصلت يقول لابن جدعان * شعر * اذكر حاجتى ام قد كفانى * حياؤك ان شيمتك الحياء * وعلمك بالحقوق وانت قرم * لك الحسب المهذب والسناء * اذا اثنى عليك المرء يوما * كفاه من تعرضه الثناء * فهذا مخلوق يقول فى مخلوق فما ظنك برب العالمين كذا فى ربيع الابرار وغيره قوله (وكالحج فانه قصد فى اللغة) الحج القصد ومنه المحجة للطريق والحجة لانها تقصد وتعتمد او بها يقصد الحق المطلوب قال المخبل السعدى * شعر * واشهد من عوف حلولا كثيرة * يحجون سب الزبرقان المزعفرا * اى يقصدونه ويختلفون اليه * والسب العمامة والزبرقان لقب حصين بن بدر الفزارى وهو فى الاصل القمر ثم تعورف استعماله فى القصد الى مكة للنسك المعروف * وكذلك نظائرها من العمرة * العمرة اسم من الاعتمار كالعبرة من الاعتبار واصلها الزيارة يقال اعتمر اى زار * وفى المغرب اصلها القصد الى مكان عامر ثم غلبت على هذه العبادة المعلومة وهى الاحرام والطواف والسعى والحلق او التقصير والزكوة هذا التركيب يدل على الطهارة قال تعالى * وتزكيهم بها * قيل وتطهرهم ويقال فلان زكى نفسه اى مدحها وطهرها عن رذائل الاخلاق وعلى الزيادة والنماء وهو الظاهر يقال زكا الزرع يزكو زكاءً اى نما ثم سمى بها القدر الذى يخرج من المال الى الفقراء لان اخراجه سبب لنماء المال واليمن والبركة فيه والطهارة مؤدية عن الاثام وغلب استعمالها فيه بحيث صارت الحقيقة مهجورة * حتى صارت الحقيقة مهجورة فانه لو حلف ان يصلى او يحج او يعتمر او يزكى لم يلزم عليه الا العبادات المعهودة ولا يخرج عن العهدة بمباشرة حقايقها اللغوية * وانما صار هذا اى استعمال

قال الله تعالى واقم الصلوة لذكرى وكل ذكر دعاء وكالحج فانه قصد فى اللغة فصار اسما لعبادة معلومة مجازا لما فيه من قوة العزيمة والقصد بقطع المسافة وكذلك نظائرها من العمرة والزكوة حتى صارت الحقيقة مهجورة وانما صار هذا دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة ومثاله ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن نذر صلوة او حجا

اللفظ فى معناه المجازى واستفاضته فيه دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب به مايسبق اليه الاوهام فاذا تعارف الناس استعماله لشئ عينا كان بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه وماسواه لعدم العرف كالمجاز لا يتناوله الكلام الا بقرينة * وهذا كاسم الدراهم يتناول نقد البلد عند الاطلاق لوجود العرف الظاهر فى التعامل به ولا يتناول غيره الا بقرينة لترك التعامل به وان لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله قوله (او المشى الى بيت الله) اذا قال على المشى الى بيت الله لزمه حجة او عمرة والخيار اليه استحسانا وفى القياس لا يلزمه شئ لان الالزام بالنذر انما يصح اذا كان من جنسه واجب عليه شرعا وليس من جنس المشى الى بيت الله واجب عليه شرعا فلا يصح التزامه بالنذر كالمشى الى الحرم والى المسجد الحرام عند ابى حنيفة رحمه الله * يوضحه ان الالتزام باللفظ ولم يلزمه ماتلفظ به وهو المشى بالاتفاق فلان لا يلزمه مالم يتلفظ به من حج او عمرة كان اولى وصار كما لو قال على الذهاب او السفر الى بيت الله * ولكنا تركنا القياس بالعرف الظاهر بين الناس انهم يذكرون هذا اللفظ ويريدون به التزام النسك وتعارفوا ذلك واللفظ اذا صار عبارة عن غيره مجازا واشتهر فيه يسقط اعتبار حقيقته ويجعل كأنه تلفظ بما صار عبارة عنه والعرف مختص بلفظ المشى المضاف الى الكعبة او الى بيت الله او الى مكة فبقى ماوراءها على القياس * وعندهما المشئ المضاف الى الحرم او الى المسجد الحرام كالمضاف الى الكعبة على ماعرف فى موضعه * ولو قال لله على ان اضرب ثوبى حطيم الكعبة فعليه ان يهديه استحسانا وفى القياس لاشئ عليه لان ماصرح به فى كلامه لا يلزمه لانه ليس بقربة فلان لا يلزمه غيره اولى * وجه الاستحسان انه انما يراد بهذا اللفظ الاهداء به فصار اللفظ عبارة عما يراد به عرفا فكأنه التزم ان يهديه لماذكرنا ان اللفظ متى صار عبارة عن غيره سقط اعتبار حقيقته فى نفسه * كذا فى المبسوط * والمعنى المجوز للتجوز هو ان الضرب على حطيم الكعبة امارة اخراجه عن ملكه على وجه القربة ودليل عليه فكان من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب * ومثاله كثير مثل ما لو قال على ان اذبح الهدى يجب ذبح الهدى بالحرم وكما لو قال على ان انحر ولدى او اذبح ولدى او اضحى ولدى يلزمه ذبح شاة عند ابى حنيفة ومحمد استحسانا قوله (وقالوا فيمن حلف) انما فرق بين النظاير الاولى وبين هذه المسائل بقوله وقالوا لان فيما تقدم لم تكن الحقيقة منظورا اليها اصلا وفى هذه المسائل بعض افراد الحقيقة مقصود ولهذا قال هو شبيه بالمجاز * يقع على المتعارف * اذا حلف لا يأكل رأسا فهو على رؤس البقر والغنم استحسانا لانا نعلم انه لم يرد به رأس كل شئ فان رأس الجراد والعصفور لا يدخلان تحته وهو رأس حقيقة فاذا علمنا انه لم يرد به الحقيقة وجب اعتبار العرف وهو ان الرأس مايكبس فى التنانير ويباع مشويا * وكان ابو حنيفة رحمه الله يقول اولا يدخل فيه رأس الابل والبقر والغنم لما رأى من عادة اهل الكوفة انهم يفعلون ذلك فى هذه الرؤس الثلاثة ثم تركوا هذه العادة فى الابل فرجع وقال يحنث

او المشى الى بيت الله او ان يضرب ثوبه حطيم الكعبة ان ذلك ينصرف الى المجاز المتعارف ومثاله كثير وقالوا فيمن حلف لا يأكل رأسا انه يقع على المتعارف استحسانا على حسب ما اختلفوا ويسقط غيره وهو حقيقة وكذلك لو حلف لا يأكل بيضا

فى رأس البقر و الغنم خاصة ثم ان ابايوسف و محمدا رحمهما الله شاهدا عادة اهل بغداد و سائر البلدان انهم لا يفعلون ذلك الا فى رؤس الغنم فقالا لا يحنث الا فى رأس الغنم فعلم ان الاختلاف اختلاف عرف و زمان لا اختلاف حكم و برهان و العرف الظاهر اصل فى مسائل الايمان قوله (انه يختص ببيض الاوز و الدجاجة) هذا اللفظ يشير الى انه لا يحنث بأكل ماسواهما من البيض لان التعـارف مختص بهما و هكذا ذكر شمس الائمة فى اصول الفقه فقال يتناول يمينه بيض الدجاج و الاوز خاصة لاستعمال ذلك عند الاكل عرفا و لا يتناول بيض الحمام و العصفور و ماشبه ذلك * و ذكر فى المبسوط اذا حلف لا يأكل بيضا فهو على بيض الطير من الدجاجة و الاوز و غيرهمـا و لا يدخل بيض السمك فيه الا ان ينويه لانا نعلم انه لا يراد بهذا بيض كل شئ فان بيض الدود لا يدخل فيه فيحمل على ما ينطلق عليه اسم البيض و يؤكل عادة و هو كل بيض له قشر كبيض الدجاجة و نحوها * فهذا يدل على انه يحنث بماسواهما كبيض النعام و الحمام و سائر الطيور و الدجاج معروف و فتح الدال فيه افصح من كسرها الواحدة دجاجة للذكر و الانثى لان الهاء دخلته على انه واحد من جنس مثل حمامة و بطة كذا فى الصحـاح قوله (و لا يأكل طبيخا) و ان حلف لا يأكل طبيخا فهو على اللحم خاصة مالم ينو غيره استحسانا و فى القياس يحنث فى اللحم و غيره مما هو مطبوخ و لكن الأخذ بالقياس ههنا يفحش فان المسهل من الدواء مطبوخ و نحن نعلم انه لم يرد به ذلك فحملناه على اخص الخصوص و هو اللحم لانه هو الذى يطبخ فى العادات الظاهرة و تتخذ منه الباحات * قالوا و انما يحنث اذا اكل اللحم المطبوخ بالماء فاما القلية اليابسة فلا يسمى مطبوخا * فان طبخ بالماء اياها فأكل من مرقه يحنث لانه يسمى طبيخا فى العادة و لما فيه من اجزاء اللحم * و كذا اذا حلف لا يأكل الشواء و لا نية له فهو على اللحم خاصة ايضا استحسانا دون البيض و الباذنجان و السلق و الجزر لما ذكرنا ان العمل بالعموم غير ممكن فيصرف الى اخص الخصوص و هو ماوقع عليه العرف قوله (و كل عام سقط بعضه كان شبيهـا بالمجاز) انما ذكر هذا جوابا عن سؤال يرد عليـه و هو ان يقال انت فى بيان ترك الحقيقة الى المجاز و فيما ذكرت من المسـائل اللفظ يتناول ما بقى تحته بطريق الحقيقة لكنه لا يتناول من وراء ذلك فكان من قبيل الحقيقة القـاصرة و قد اخترت فى باب موجب الامر ان الحقيقة القاصرة لا يسمى مجازا فانى يستقيم ايراد هذه المسائل فى هذا الباب فقال العام اذا سقط بعضه صار شبيها بالمجاز لانه انتقل عن موضوعه الاصلى من وجه و هو الكل الى غيره و هو البعض * على ماسبق اى فى باب العام الذى لحقه الخصوص بطريق الاشارة فان الشيخ اباالحسن الكرخى لم يعمل به لانه لم يبق عاما حقيقة و نحن حكمنا بانه تغير و صار ظنيا فتحقق به شبه المجـاز فلذلك ناسب ايرادها ههنا قوله (و هذا ثابت بدلالة العادة لا غير) اى تخصص هذه العمومات ثابت بالعرف العادى لا بالعرف الاستعمالى فان لفظ الرأس كما يستعمل فى رأس الغنم يستعمل فى رأس العصفور و الحمام و سائر الحيوانات على السواء الا ان العادة فى الاكل مختصة برأس الغنم * و كذا اطلاق لفظ البيض على بيض العصفور و الحمام شايع

انه يختص بيض الاوز و الدجاجة استحسانا و لو حلف لا يأكل طبيخا اى شواء انه يقع على اللحم خاصة استحسانا و كل عام سقط بعضه كان شبيها بالمجاز على ماسبق و هذا ثابت بدلالة العادة لاغير

كما شاع فى بيض الدجاج و الاوز لكن العادة الظاهرة فى الاكل اختصت باكل بيض الدجاج و الاوز دون غيرهما * و هكذا فى مسئلة الطبيخ و الشواء فتركت الحقيقة و هى العموم بالعادة * بخلاف ما تقدم فان الحقيقة تركت فيه بغلبة استعمال اللفظ فى تلك المعانى كما بينا لا بالعادة لان الناس كما اعتادوا فعل الصلوة اعتادوا الدعاء ايضا * فتبين بهذا ان قوله بدلالة الاستعمال و العادة ليس بترادف كما زعم البعض و ان الواو فيه بمعنى او قوله (و اما الثابت بدلالة اللفظ فى نفسه) ترك الحقيقة الثابت بدلالة اللفظ فى نفسه هو ان يكون اللفظ متناولا لافراد بعمومه على سبيل الحقيقة و لكنه يكون معنويا فيتخصص بالبعض بالنظر الى مأخذ اشتقاقه كما اذا حلف لا يأكل لحما كان القياس ان يدخل فى عمومه لحم السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة و لهذا لا يصح نفيه عنه و قد سماه الله تعالى لحما فى قوله عز اسمه * لتأكلوا منه لحما طريا * و لكنه تخصص بدلالة الاشتقاق كما تخصص ما تقدم بدلالة العرف و ذلك لان اللحم اسم معنوى و اصل تركيبه يدل على الشدة و القوة يقال التحم القتال اى اشتد و الملحمة الواقعة العظيمة ثم سمى اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذى هو اقوى الاخلاط فى الحيوان و ليس للسمك دم فكان فى لحمه قصور من حيث المعنى فكان صرف مطلق الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور و ان كان الاسم له حقيقة كاسم الوجود بالجوهر اولى منه بالعرض و ان كان الاسم له حقيقة لقصور العرض فى معنى الوجود لعدم ثباته و لتوقفه على وجود الجوهر * يوضحه انه لا يذكر الا بقرينة للقصور الذى ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم كصلوة الجنازة لما لم تذكر الا بقرينة لقصور فيها لا يتناولها مطلق اسم الصلوة (فان قيل) اليس انه لو اكل لحم خنزير او لحم انسان فانه يحنث فى يمينه مع انه لا يذكر الا بقرينة (قلنا) قد ذكر بعض مشايخنا فيه الخلاف * و بعضهم ذكروا انه لا يحنث باكل لحم الخنزير او الادمى لانعدام العرف فى اكلهما فصار كالرأس و البيض و هو اختيار الامام التمرتاشى * و لئن سلمنا انه يحنث على ما هو المذكور فى المبسوط و غيره فالجواب ان ذكر القرينة ههنا ليس لقصور معنى اللحمية فيه لانه متولد من الدم كلحم الشاة و كذا معنى الغذاء المطلوب من اللحم يتم فى لحم الخنزير و الادمى فعرفنا ان القرينة للتعريف كلحم الشاة و الطير و لبيان الحرمة لا لقصور فى معنى اللحمية و ليس للحرمة تأثير فى المنع من اتمام شرط الحنث كما لو حلف لا يشرب شرابا فشرب الخمر يحنث قوله (لا يتناول المكاتب) اذا قال كل مملوك لى حر لا يدخل فيه المكاتبون لانه اثبت العتق لكل مملوك يضاف اليه بالملك مطلقا بقوله لى و هذا غير موجود فى المكاتبين لانه يملكهم رقبة لا يدا بل المكاتب كالحر يدا حتى كان احق بمكاسبه و لا يملك المولى استكسابه و لا وطئ المكاتبة و الثابت من وجه دون وجه لا يكون ثابتا مطلقا * و كذلك صرح بالاضافة الى نفسه و المكاتب مضاف اليه من وجه دون وجه فلا دلالة فى لفظه و هى اطلاق الملك و الاضافة لا يتناوله الكلام بدون النية و لكن يتناوله مطلق اسم الرقبة المذكورة فى قوله تعالى * او تحرير رقبة * لانه يتناول الذات المرقوق و الرق لا ينتقص بالكتابة لقوله عليه السلام * المكاتب عبد ما بقى عليه درهم * و لانها يحتمل الفسخ و اشتراط الملك بقدر ما يصح به التحرير و ذلك موجود فى المكاتب

و اما الثابت بدلالة اللفظ فى نفسه فمثل قوله حلف لا يأكل لحما انه لا يقع على السمك و هو لحم فى الحقيقة لكنه ناقص لان اللحم يتكامل بالدم فما لا دم له قاصر من وجه فيخرج عن مطلقه بدلالة اللفظ و كذلك قول الرجل كل مملوك لى حر لا يتنـاول المكاتب و كل امرأة لى طالق

فيتأدى به الكفارة * وهذا بخلاف المدبر وام الولد حيث يدخل كل واحد منهما فى عموم قوله كل مملوك لى حر ولا يتأدى بهما الكفارة لان الملك فيهما كامل اذا المولى يملكهما يداورقبة ويملك استغلالهما واستكسابهما ووطئ المدبرة وام الولد فكان كل واحد منهما مملوكا من كل وجه فيدخل فى عموم قوله كل مملوك لى لكن الرق فيهما ناقص لان ماثبت من جهة العتق لا يحتمل الفسخ بوجه فلا يتأدى بهما الكفارة قوله (لا يتناول المبتوتة المتعدة) يعنى من غير نية لماقلنا من معنى القصور فانها امرأته من وجه لبقاء ملك اليد والدواعى فلا يدخل ولو طلقها صح الطلاق ايضا دون وجه لزوال اصل ملك النكاح حتى حرم الوطئ والدواعى فلا يدخل تحت مطلق الاسم من غير نية * وفائدة القيدين انها لو كانت مطلقة رجعية تدخل من غير نية لبقاء النكاح والحل ولو كانت منقضية العدة لا تدخل وان نوى لبطلان النكاح بالكلية * فصار العام اى قوله لحما الواقع فى موضع النفى وقوله كل مملوك وكل امرأة * مخصوصا اى مخصوصا منه فصار شبها بالمجاز قوله (ومن هذا القسم ماينعكس) اى ومن الترك الثابت بدلالة اللفظ ماهو على عكس ماذكرنا من المسائل فان الحقيقة تركت فيماذكرنا باعتبار النقصان والقصور لان اصل الاشتقاق يدل على الكمال وههنا تركت الحقيقة باعتبار الكمال لان اصل الاشتقاق يدل على النقصان والتبعية * اذا حلف لا يأكل فاكهة ولا نية له لم يحنث بأكل الرطب والعنب والرمان عند ابى حنيفة وعندهما يحنث بأكلها وهو قول الشافعى وان نواها عند الحلف يحنث بالاجماع كذا فى التحفة * قالوا ان الفاكهة مايؤكل على سبيل التفكه وهو التنعم وهذه الاشياء اكمل مايكون من ذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل وكذا الفاكهة مايقدم بين يدى الضيفان للتفكه به لا للشبع والرمان والرطب والعنب من انفس ذلك كالتين * وابو حنيفة رحمه الله يقول هذه الاشياء غير الفاكهة قال تعالى * فيهما فاكهة ونخل ورمان * وقال جل ذكره * فانبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وابا * فتارة عطف الفاكهة على هذه الاشياء وتارة عطف هذه الاشياء عليها والشئ لا يعطف على نفسه مع انه مذكور فى موضع المنة ولا يليق بالحكمة ذكر الشئ الواحد فى موضع المنة بلفظين ولان الفاكهة اسم مشتق من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى * انقلبوا فاكهين * اى ناعمين والتنعم زائد على مابه القوام والبقاء والرطب والعنب يتعلق بهما القوام وقد يجتزأ بهما فى بعض المواضع والرمان فى معنى الدواء قد يقع به القوام ايضا او هو قوت من جملة التوابل اذا يبس * واذا كان كذلك اى كان الامر كماذكرنا * كان فيها اى فى هذه الاشياء الثلاثة وصف زائد وهو الغذائية وقوام البدن بها فلهذه الزيادة لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة كما ان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك والجراد للنقصان * ولا يلزم دخول الطرار تحت اسم السارق وان كان فى فعله وصف زائد وهو القاطع من اليقظان لانا اثبتنا الحكم فيه بدلالة النص من غير مناقضة تلزم فان ملك الزيادة مكملة لمعنى السرقة كالضرب والشتم كل واحد مكمل لمعنى الايذاء فاما الاسم ههنا فواقع على ماهو تبع والزيادة ههنا مغيرة لمعناه وهو التبعية اذ الاصالة تنافى التبعية فلذلك لا يصح دخول هذه الاشياء تحت مطلق الاسم * ويؤيده ماذكر الشيخ فى شرح التقويم ان كمال المعنى فيه اى فى التمر اخرجه

لا يتناول المبتوتة المعتدة لماقلنا فصار مخصوصا وللمخصوص شبه بالمجاز ومن هذا القسم ماينعكس وذلك مثل رجل حلف لا يأكل فاكهة لم يحنث عند ابى حنيفة رحمه الله بأكل الرطب والرمان والعنب وقالا يحنث لان الاسم مطلق فيتناول الكامل منه وقال ابو حنيفة الفاكهة اسم للتوابع لانه من تفكه مأخوذ وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا فكهين اى ناعمين وذلك امر زائد على مايقع به القوام وهو الغذاء فصار تابعاً والرطب والعنب قد يصلحان للغذاء وقد يقع بهما القوام والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية واذا كان كذلك كان فيهما وصف زائد

من ان يكون فاكهة وجعله غذاء فلا يتناوله مطلق الاسم لان المطعومات بعضها اصول وهى الاغذية وبعضها فروع كالفواكه والتمر والعنب والرمان التحقت بالاغذية لزيادة معان فيها او كثرة رغائب الناس اليها لاجرم خرجت عن مطلق اسم الفرع كالوالدين والمولودين خرجوا عن اسم الاقارب فى الوصية وفى الطرار الامر بخلافه قوله (والاسم ناقص) اى اسم الفاكهة دال على ماهو ناقص فى نفسه * مقيد اى بكونه تابعا * فى المعنى اى بالنظر الى معناه فى اصل اللغة * وذكر فى التحفة ومشايخنا قالوا هذا اختلاف عرف وزمان فابو حنيفة رحمه الله افتى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه وتغير العرف فى زمانهما وفى عرفنا ينبغى ان يحنث فى يمينه ايضا بالاتفاق قوله (وكذلك) اى وكالطريق المذكور لابى حنيفة رحمه الله فى مسئلة الفاكهة طريقة فى مسئلة الادام وهى ما اذا حلف ولا يأكل اداما ولا نية له انه يقع على مايصطبغ به مثل الخل والزيت واللبن دون الجبن والبيض واللحم والسمك فى قول ابى حنيفة وهو الظاهر من مذهب ابى يوسف رحمهما الله لان الادام اسم لما يطيب الخبز ويصلحه فكان اسما لما يتبع الخبز ومدار التركيب يدل على الموافقة والملايمة يقال ادم الله بينكما او آدم اى اصلح والف * وفى الحديث * لو نظرت اليها فانه احرى ان يؤدم بينكما * يعنى ان يكون بينكما المحبة والاتفاق وكمال التبعية والموافقة فيما يختلط بالخبز ولا يحتاج فيه الى الحمل قصدا ولا الى المضغ والابتلاع كذلك وكالخل وكذا كل مايصطبغ بهذه الصفة فاما اللحم والجبن والبيض وامثالها فتحمل مع الخبز ويقع عليها المضغ والابتلاع قصدا فيكون اصلا من هذا الوجه فكانت قاصرة فى معنى التبعية فلا تدخل تحت مطلق اسم الادام من غير نية وعند محمد رحمه الله يحنث فى هذه الاشياء ايضا وهو رواية عن ابى يوسف فى الامالى لماذكرنا ان الادام مشتق من المؤادمة وهى الموافقة فمايؤكل مع الخبز غالبا فهو موافق له فيكون اداما وقال عليه السلام * سيد ادام اهل الجنة اللحم * واخذ لقمة بيمينه وتمرة بشماله فقال * هذه ادام هذه * فعرفنا ان مايوافق الخبز فى الغالب ادام الا انا خصصنا منه مايؤكل غالبا وحده كالبطيخ والتمر والعنب لان الادام تبع فمايؤكل وحده غالبا لا يكون تبعا فاما الجبن والبيض واللحم فلا يؤكل وحده غالبا فكان اداما كذا فى المبسوط * ثم ماذكر الشيخ ههنا عبارة كتاب الايمان وفى الجامع الصغير بهذه العبارة * حلف لا يأتدم بادام قال الادام كل شئ يصطبغ به قال الفقيه ابو جعفر فى كشف الغوامض فعلى ماذكر فى الجامع لو اكل الادام وحده لا يحنث لان الايتدام به ان يأكل الخبز به وعلى عبارة كتاب الايمان يحنث لانه قد اكله وان كان قد اكله وحده فان اسم الادام يلزمه اكله وحده او مع الخبز قوله (وعن ابى يوسف رحمه الله روايتان فى هذه المسئلة) اى فى مسئلة الادام دون الفاكهة والفرق له على احديهما شيوع اطلاق اسم الفاكهة على العنب والرطب والرمان حقيقة وعرفا ووجود معنى التنعم فيها او عدم شيوع اطلاق اسم الادام على البيض واللحم والجبن الا ترى ان الادام يسمى صبغا لان الخبز يغمس فيه ويلون به وهذا المعنى لم يوجد فى هذه الاشيا فلم يكمل فيه معنى التبعية قوله (تركت حقيقة الامر) اى حقيقة قوله

والاسم ناقص مقيد فى المعنى فلم يتناول الكامل وكذلك طريقه فيمن حلف لا يأكل اداما انه يقع على ما يتبع الخبز لان الادام اسم للتابع فلم يجز ان يتناول ماهو اصل من وجه وهو اللحم والجبن والبيض وعند محمد يحنث فى ذلك كما فى المسئلة الاولى وعن ابى يوسف رحمه الله روايتان فى هذه المسئلة واما الثابت بسياق النظم فمثل قول الله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين ناراً تركت حقيقة الامر والتخيير بقوله عز وجل انا اعتدنا للظالمين ناراً وحمل على الانكار والتوبيخ مجازا

فليؤمن متروكة ههنا بقرينة فمن شاء وحقيقة قوله فليكفر متروكة بدلالة العقل وبقرينة قوله * انا اعتدنا للظالمين * اى للذين عبدوا غير الله نارا وكذا تركت حقيقة التخيير بهذه القرينة لان موجبه رفع المأثم وهذه القرينة لاتناسبه * وحمل اى الامر فى قوله * فليكفر * على الانكار اى على ان المقصود منه الانكار والرد على من صدر منه الكفر * والتوبيخ اى التهديد والوعيد كما فى قوله تعالى * اعملوا ماشئتم انه بما تعملون بصير * مجازا اى بطريق المجاز لانه مستعمل فى غير موضوعه لمناسبة * وبيان ذلك ان موضوعه الاصلى هو الطلب وفائدته اما ان يكون راجعة الى الامر كقولك خط لى هذا الثوب او احمل لى هذا الطعام او الى المأمور كقولك البس هذا الثوب او كل هذا الطعام ثم الامر الذى يرجع نفعه الى المأمور اولى بالامتثال والقبول من غيره فمتى قابله المأمور بالرد والعصيان فذلك يوهم للآمر انه انما رد وعصى لظنه ان نفعه يعود الى الآمر فيطلب منه ضد المطلوب الاول ويأمره بالاستدامة على العصيان والاستمرار على الرد لمعنيين احدهما تنزيه نفسه عن عود عائدة المأمور به اليه اذ لو كانت راجعة اليه لما دفعها بطلب ضدها لانه خلاف الطبع والعقل والثانى انه لما خالف امره ابغضه الآمر فطلب منه مايستحق به العقوبة العظمى لما لم يمتثل مايستجلب المثوبة الحسنى فصار معناه انى اطلب منك العصيان لتستحق به الخسران ولهذا لايرد الامر بمعنى التهديد الا وقد سبقه امر واجب الامتثال به وقد تلقاه المأمور بالعصيان فهذا هو المجوز لاستعمال هذه الصيغة فى الانكار والتوبيخ وكلام الله تعالى نزل على اساليب استعمالات الناس فلذلك ورد فيه الامر بمعنى التوبيخ * وذكر فى بعض الشروح ان هذا من قبيل ذكر الضد وارادة الاخر لمعاقبة بينهما اذ المراد من مثل هذا الامر والنهى وهذا وجه حسن قوله (قول الله تعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك) اى استزل او حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر * انه لما استحال منه الامر بالمعصية لان الامر لطلب الوجود من قبل المأمور وذلك يستحيل ههنا لانه جل جلاله كريم حكيم لايليق بكرمه وحكمته ان يطلب من عدوه ابليس ان يستفز عباده * حمل على امكان الفعل اى تمكينه منه واقداره اى جعله قادرا عليه مجازا بطريق ان الامر الموجب يقتضى تمكن العبد من الفعل وقدرته عليه اعنى قدرة سلامة الآلات وصحة الاسباب لان تكليف ماليس فى الوسع غير جائز فاستعير الامر للاقدار والتمكين الذى هو من لوازم الامر كاستعارة الاسد للشجاع فصار المعنى انى امكنتك واقدرتك على تهييجهم ودعائهم الى الشر * وقوله لان الامر للايجاب او للايجاد كما فى بعض النسخ فكان بين المعنيين اى الايجاب والاقدار اتصال يشير الى ماذكرنا يعنى لما كان الامر للايجاب ولا ايجاب بدون القدرة كان بين الايجاب والاقدار اتصال لكون القدرة من لوازم صحة الايجاب فيجوز استعارته للاقدار قوله (ومثاله) اى نظير ماتركت الحقيقة بدلالة حال المتكلم من الفروع قوله والله لااتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء فقال تعالى تغد معى فان حقيقة هذا الكلام للعموم لدلالته لغة على مصدر منكر واقع فى موضع النفى اذ التقدير لااتغدى تغديا فيقتضى ان يحنث بكل تغد يوجد بعد كما لو قاله ابتداء الا ان هذه الحقيقة تركت بدلالة حال

ومثاله ماقال محمد رحمه الله فى السير الكبير فى الحربى اذا استأمن مسلما فقال له انت آمن كان امانا فان قال انت آمن ستعلم مايلقى لم يكن امانا ولو قال انزل ان كنت رجلا لم يكن امانا ولو قال لرجل طلق امرأتى ان كنت رجلا او ان قدرت او اصنع فى مالى ماشئت ان كنت رجلا لم يكن توكيلا وقال رجل لرجل لى عليك الف درهم فقال الرجل لك على الف درهم ما ابعدك لم يكن اقراراً وصار الكلام للتوبيخ بدلالة سياق نظمه واما الثابت بدلالة من قبل المتكلم فمثل قول الله تعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك انه لما استحال منه الامر بالمعصية والكفر حمل على امكان الفعل واقداره عليه مجازا لان الامر للايجاب فكان من المعنيين اتصال ومثاله من دعى الى غداء فحلف لايتغدى انه يتعلق به لما فى غرض المتكلم من بناء الجواب عليه وكذلك امرأة قامت لتخرج فقال لها زوجها ان خرجت فانت (المتكلم) طالق انه يقع

المتكلم لان من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعى وانه قد دعاه الى تغدى الغداء الذى بين يديه لا الى غيره فيقيد به واذا تقيد كلام الداعى به يقيد الجواب به ايضا لانه بناء عليه وصار كأنه قال والله لا اتغدى الغداء الذى دعوتنى اليه وقس على ماذكرنا مسئلة الخروج * ومن امثلته مالو قالت له زوجته انك تغتسل فى هذه الدار الليلة من الجنابة فقال ان اغتسلت فعبدى حر وسيأتى بيانه * وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفة رحمه الله ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لاافعل كذا او موقتة كقوله لاافعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة قسما ثالثا وهو مايكون مؤبدا لفظا وموقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا وبناء الكلام على ما هو معلوم من مقصود المتكلم اصل فى الشروع والعرف لما بينا فى قوله تعالى * واستفزز من استطعت * انه محمول على الاقدار والتمكين لاستحالة الامر بالمعصية من الله تعالى ولاتفاقهم على ان قول الداعى اللهم اغفر لى التماس لا امر لمعنى فى المتكلم وهو ان العبد ليس له ولاية الالزام فكان المقصود منه الالتماس ضرورة قوله (على الفور) اى على الحال وهو فى الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التى لاريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اى من ساعته وفى الصحاح ذهبت فى حاجة ثم اتيت فلانا من فورى اى قبل ان اسكن والتحقيق الاول كذا فى المغرب قوله (قوله تعالى لايستوى الاعمى والبصير) حقيقة للعموم لان المصدر الثابت بدلالة الفعل عليه لغة نكرة فى موضع النفى فتعم الا ان العمل بعمومها معتذر لوجود المساواة بينهما فى كثير من الصفات مثل الانسانية والعقل والذكورة وغيرها فوجب الاقتصار على البعض لنبوة المحل عن قبول العموم * ثم اختلف فيه فذهب اصحابنا الى ان ذلك البعض مادل عليه فحوى الكلام وهو نفى المساواة فى البصر فى هذا النظير ونفى المساواة فى الفوز فى قوله * تعالى لايستوى اصحاب النار واصحاب الجنة * وذهب اصحاب الشافعى الى نفى المساواة بينهما على العموم فيما امكن القول به متمسكين بان العمل بالعموم واجب مهما امكن فاذا تعذر العمل به فى بعض الافراد لم يلزم منه سقوط العمل به فيما بقى كالعام الذى خص منه الاترى الى قوله تعالى * خالق كل شئ * لما لم يكن العمل بعمومه بدلالة العقل فان ذات الله تعالى وصفاته لم يدخل تحته بقى فيما وراء ذلك على العموم * ولنا ان هذا الكلام لما لم يقبل العموم لعدم صدوره فى محل العموم لم ينعقد للعموم اصلا لان الشئ ينتفى بانتفاء محله وصار كأنه قيل انهما لايستويان فى بعض الصفات فكان فى معنى المجمل فيجب الاقتصار على مادل عليه صيغة النص وعلى ما يتيقن به انه مراد بخلاف العام الذى خص منه لانه قد انعقد للعموم ثم خص بعض الافراد بعارض لحقه بطريق المعارضة فيقتصر على قدر المعارض فيبقى ماوراءه على العموم * وفائدة الاختلاف تظهر فى ان المسلم لايقتل بالذمى عنده * وان ديته لايكون كدية المسلم * وان استيلاء الكافر على مال المسلم لايكون سبب الملك كاستيلاء المسلم على ماله لقوله تعالى * لايستوى اصحاب النار واصحاب الجنه * والقول

على الفور لما قلنا ومثاله كثير واما الثابت بدلالة محل الكلام فمثل قوله تعالى ومايستوى الاعمى والبصير سقط عمومه وذلك حقيقة لان محل الكلام وهو المخبر عنه لا يحتمله لان وجوه الاستواء قائمة فوجب الاقتصار على مادلت عليه صيغة الكلام

وهو التغاير فى البصر وكذلك كاف التشبيه لايوجب العموم لماقلنا من قيام المغايرة من وجوه كثيرة

بانتفاء المساواة فى حق هذه الاحكام ممكن فوجب القول به * وعندنا نفى المساواة مختص بالفور بقوله جل ذكره * اصحاب الجنة هم الفائزون * فلا يظهر فى حق هذه الاحكام الاترى ان نفى المساواة فى قوله تعالى * لايستوى الاعمى والبصير * لم يظهر فى حق هذه الاحكام حتى يقتصر البصير بالاعمى ويستويان فى الدية والاستيلاء لاختصاصه بالبصر فكذا هذا قوله (وهو التغاير فى البصر) المراد والله اعلم عمى القلب وبصره لان ذكر القضية المعلومة فى ذهن كل احد غير مستحسن * ويؤيده ماذكر فى التفسير ومايستوى الاعمى اى المشرك الذى لايبصر الرشد * والبصير اى المؤمن الذى يبصره قوله (وكذلك كاف التشبيه) يعنى كما ان نفى المساواة والمماثلة لايوجب العموم عند نبوة المحل عنه فكذلك اثبات المماثلة بذكر حرف التشبيه او بلفظ المثل او بغيرهما لايوجب العموم عند نبوة المحل ايضا فيحمل على ماهو المتيقن مثاله ماروى عن عايشة رضى الله عنها انها قالت *سارق امواتنا كسارق احيائنا * لايمكن القول فيه بالعموم لانتفاء المماثلة والمساواة بينهما من وجوه كثيرة فيحمل على ماهو المتيقن وهو الاثم فى الاخرة دون حكم الدنيا وهو القطع * الا اذا قبل المحل العموم فيجب القول به حينئذ لارتفاع المانع * لان المحل يحتمله اذ المماثلة ثابتة من كل وجه حسا وطبعا وكذا يثبت حكما لان الغرض من التشبيه اثبات المماثلة فى الحكم فيكون عاما * ورأيت فى حاشية انا انما عملنا بالعموم فى حديث على رضى الله عنه لان فيه حقن الدم ولم نعمل بالعموم فى حديث عائشة رضى الله عنها لان فيه اثبات الحد والحد يحتال لدرئه لا لاثباته قوله (ومن هذا الباب) اى ومما تركت الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام قوله عليه السلام *انما الاعمال بالنيات* وقوله عليه السلام *رفع عن امتى الخطاء والنسيان* ومااستكرهوا عليه فان ظاهر هذا الكلام يقتضى ان لايوجد العمل الابالنية نظرا الى كلمة الحصر وان لايوجد الخطاء والنسيان والاكراه اصلا نظرا الى استناد الارتفاع الى ماهو محلى باللام المستغرق للجنس وقد نرى ان العمل يوجد بلا نية وكذا يوجد الخطاء والنسيان والاكراه فعرفنا بنبوة محل الكلام وهو العمل والخطاء واختاره عن قبول الحقيقة انها ساقطة وليست بمرادة وان العمل فى حديث النية والخطاء والنسيان والاكراه فى حديث الرفع مجاز وكناية عن الحكم بطريق اطلاق اسم الشئ على موجبه او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما فى قوله تعالى* واسأل القرية * فصار كأنه قيل حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء * ثم ماصار هذا الكلام عبارة عنه وهو الحكم له معنيان مختلفان * احدهما مايتعلق بالاخرة وهو الثواب فى الاعمال التى يحتاج الى النية على ماتضمنه الحديث الاول والاثم فى الافعال المحرمة على مادل عليه الحديث الثانى فانه وارد فى المحرمات * والثانى مايتعلق بالدنيا وهو الحكم المشروع فى ذلك المحل مثل الجواز فى الاعمال المنوية والفساد فى الافعال المحرمة * وغير ذلك من الندب والكراهة والاساءة * والدليل على اختلاف المعنيين ان الثواب على العمل الذى هو عبادة والاثم فى العمل الذى هو محرم

حتى اذا قيل زيد مثلك لم يثبت عمومه الا ان يقبل المحل العموم مثل قول على رضى الله عنه فى اهل الذمة انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا فان هذا عام عندنا لان المحل يحتمله ومن هذا الباب قول النبى عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع الخطاء والنسيان سقطت حقيقته لان المحل لا يحتمله من قبل ان غير الخطاء غير مرفوع بل هو متصور فسقط حقيقته وصار ذكر الخطاء والعمل مجازا عن حكمه وموجبه* وموجبه نوعان مختلفان احدهما الثواب فى الاعمال التى تفتقر الى النية والمأثم فى الحرمات والثانى الحكم المشروع فيه من الجواز والفساد وغير ذلك وهذان معنيان مختلفان

ينبنى على العزيمة والقصد والجواز والفساد الذى هو حكم ينبنى على الاداء بالاركان والشرائط الى آخر ماذكر فى الكتاب *واذا ثبت اختلاف المعنيين صار هذا اللفظ بمنزلة المشترك كاسم المولى والقرء فلا يجوز احتجاج الخصم به علينا فى اشتراط النية فى الوضوء وفى عدم فساد الصوم بالخطاء والاكراه حتى يقيم دليلا على ان المراد منه ليس الا مايتعلق بالدنيا من الصحة والفساد ولا يمكنه ذلك لان مايتعلق بالاخرة وهو الثواب والمأثم مراد بالاجماع لان استحقاق الثواب متعلق بالعزم والاثم فى الخطاء والنسيان والاكراه مرفوع بالاتفاق * او يقيم دليلا على جواز العموم فى المشترك ولا يمكنه ذلك ايضا لما مر فى اول الكتاب (فان قيل) لو كان المراد حكم الاخرة لاغير لم يكن لقوله من امتى فائدة لان عدم المؤاخذة فى الاخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز فى الحكمة تعذيبهم (قلنا) ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهى جائزة فى الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا *ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا * فلو لم يكن الخطاء والنسيان جائزى المؤاخذة كان معنى الدعاء لاتجز علينا بالمؤاخذة فيهما اذ المؤاخذة فيما لاتجوز المؤاخذة فيه جور وفساده ظاهر قوله (صار الاسم) اى اسم العمل والخطاء واختيه * بعد صيرورته مجازا حيث اريد به غيره وهو الحكم * مشتركا اى فى معنى المشترك لان ماهو مراد منه وهو الحكم مشترك قوله (وحكم المأثم) اى حكم هو مأثم على هذا يعنى كما ان الثواب ينفصل عن الجواز فى مسئلة المتوضئ بالماء النجس من غير علم فكذلك الاثم ينفصل عن الفساد كمن صلى مرائيا مراعيا للشرط والاركان يستوجب الاثم من غير فساد وكالكلام فى الصلوة ناسيا او مخطئا تحقق الفساد من غير اثم * هذا تقرير كلام الشيخ وفيه نوع اشتباه فان الاشتراك الذى لايجرى العموم فيه هو الاشتراك اللفظى بان يكون اللفظ موضوعا بازاء كل واحد من المعانى الداخلة تحته قصدا كاسم القرء والعين على مامر فى اول الكتاب دون الاشتراك المعنوى فان العموم يجرى فيه بلا خلاف وذلك بان يكون اللفظ موضوعا بازاء معنى يعم ذلك المعنى اشياء مختلفة كاسم الحيوان يتناول الانسان والفرس وسائر انواعه بالمعنى العام وهو التحرك بالارادة وكاسم الشئ يتناول المتضادات بمعنى الوجود وكاسم اللون يتناول السواد والبياض وغيرهما باعتبار معنى اللونية والحكم من هذا القبيل لان حكم الشئ هو الاثر الثابت به فيتناول الجواز والفساد والثواب والمأثم بهذا المعنى العام لابكونه موضوعا بازاء كل واحد من المعانى المنتظمة تحته فكان من قبيل الشئ والحيوان لا من قبيل العين والقرء الاترى انه يتناول الثواب او المأثم لاباعتبار كونه ثوابا او اثما بل باعتبار كونه اثرا ثابتا بالفعل كالشئ يتناول الماء والنار باعتبار الوجود لاباعتبار كونه مرطبا او محرقا * وماذكر فى بعض الشروح انه من قبيل العين لليبنوع والشمس لا من قبيل الشئ لان الحكم يتناول الجواز والفساد والثواب والمأثم قصدا لان هذه احكام شرعية كالعين يتناول الينبوع والشمس قصدا فكان مشتركا لفظيا تحكم اذ لانقل فيه ولا دليل عليه * واعلم ان القاضى الامام ابازيد رحمه الله لم يفرق بين المقتضى والمحذوف كما هو مذهب عامة اهل الاصول

الاترى ان الجواز والصحة يتعلق بركنه وشرطه والثواب او المأثم يتعلق بصحة عزيمته فان من توضأ بماء نجس ولم يعلم حتى صلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصرا لم يجز فى الحكم لفقد شرطه واستحق الثواب لصحة عزيمته واذا صار مختلفين صار الاسم بعد صيرورته مجازا مشتركا فسقط العمل به حتى يقوم الدليل على احد الوجهين فيصير مأولا وكذلك حكم المأثم على هذا فصار هذا كاسم المولى والقرء وسائر الاسماء المشتركة

وجعل هذين الحديثين من نظائر المقتضى فقال فى حديث الرفع عين هذه الاشياء غير مرفوعة اذ لو اريد عينها لصار كذبا وهذا لايجوز على صاحب الشرع فاقتضى ضرورة زيادة وهى الحكم ليصير مفيدا وصار المرفوع حكمهما وثبت رفع الحكم عاما عند الشافعى فى الدنيا والاخرة حتى بطل طلاق المكره والمخطئ ولم يفسد الصوم بالاكل مخطئا لان المقتضى له عموم عنده وعندنا يرتفع حكم الاخرة لاغير لان بذلك القدر يصير مفيدا فيزول الضرورة فلا يتعدى الى حكم آخر لان المقتضى لاعموم له * وقال فى حديث النية لما ثبت حكم الآخرة مرادا وبه يصير الكلام مفيدا لم يتعد الى ماوراءه وصار كأنه قال انما ثواب الاعمال بالنيات هذا معنى كلامه رحمه الله * ولما خالفه الشيخ المصنف وشمس الائمة رحمهما الله فى المحذوف وفرقا بين المحذوف والمقتضى وجوزا عموم المحذوف دون المقتضى والحديثان من قبيل المحذوف دون المقتضى على اصلهما اضطرا الى تخريج الحديثين على وجه لا يرد نقضا على مااختارا من جواز عموم المحذوف فبنيا انتفاء العموم فيهما على الاشتراك دون الاقتضاء وفيه من التمحل ماترى * وقد كنت فيه برهة من الزمان فلم يتضح لى وجه يعتمد عليه وراجعت الفحول فلم يشيروا على بجواب شاف وهو اعلم بالحقيقة قوله (ومن الناس من ظن) * اختلفوا فى التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان مثل قوله تعالى * حرمت عليكم امهاتكم * حرمت عليكم الميتة * احلت بهيمة لكم الانعام * وقوله عليه السلام * حرمت الخمر لعينها * احلت لنا ميتتان * على ثلاثة اقوال فذهب الشيخ المصنف وشمس الائمة وصاحب الميزان ومن تابعهم الى ان ذلك بطريق الحقيقة كالتحريم والتحليل المضافين الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه فيثبت التحريم عاما * وذهب بعض اصحابنا العراقيين منهم الشيخ ابو الحسن الكرخى ومن تابعه الى ان المراد تحريم الفعل او تحليله لاغير واليه ذهب عامة المعتزلة * وذهب قوم من نوابت القدرية كابى عبد الله البصرى واصحاب ابى هاشم الى انه مجمل وان الاحتجاج فى تحريم وطئ الامهات وتحريم اكل الميتة والدم واباحة اكل لحوم الانعام بهذه الآيات غير صحيح تمسكت هذه الطائفة بان القول بثبوت التحريم والتحليل على العموم بحيث يوصف العين والفعل جميعا بهما متعذر وبهذه النسبة اورد الشيخ هذه المسئلة فى هذا الباب وذلك لان الحل والحرمة لايكونان وصفين للاعيان لانهما من التكليف الذى هو متوقف على القدرة ولهذا يتعلق بهما الثواب والعقاب والاعيان ليست بمقدورة لنا فلا تصلح متعلقة للتحريم والتحليل وانما تتعلقان بالافعال المقدورة لنا وهى الافعال الاختيارية واذا كان كذلك لابد من اضمار فعل يكون هو متعلق التحريم والتحليل حذرا من اهمال الخطاب ولا يمكن اضمار جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضمار خلاف الاصل والضرورة تندفع بما دون الجميع فوجب الاقتصار على البعض ثم ذلك البعض غير متعين لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملا * وتمسك الفريق الثانى بان العرف يدل قطعا على ان المراد من ذلك تحريم الفعل المقصود منه فان من

ومن الناس من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان مثل المحارم والخمر مجازا لما هو من صفات الفعل فيصير وصف العين به مجازا وهذا غلط عظيم لان التحريم اذا اضيف الى العين

اطلع على اعرف اهل اللغة ومارس الفاظ العرب لايتبادر الى فهمه عند قول القائل لغيره حرمت عليك الطعام والشراب وحرمت عليك النساء سوى تحريم الاكل والشرب فى الطعام والشراب وتحريم الوطئ والاستمتاع فى النساء ولا يتخالجه شك فى ان هذا التحريم ليس بتحريم لنفس العين وانه تحريم الفعل المقصود فلا يكون مجملا وصار كأنه قيل حرم عليكم نكاح امهاتكم او الاستمتاع بهن وحرم عليكم اكل الميتة واحل لكم اكل الطيبات وحرم عليكم شرب الخمر لعينه * قال عبد القاهر البغدادى فى اصول الفقه ان الامة باسرها اجمعت قبل هذه الطائفة من القدرية على ان الله سبحانه وتعالى قد دل على تحريم وطئ الامهات والبنات وتحريم الميتة والدم وتحليل اكل النعم بهذه الآيات اجماعا لاريب فيه ويكفرون المتأول لها ويقولون انما حكمنا بكفره لتأويله نصا لايحتمل الا على معنى واحد ولا يحتجون عليه الا بظواهر هذه الآيات والمخالف فى ان هذا دليل ثابت غير محتمل مكذب الامة ولا فرق بين مخالفة الامة فى ان المراد بهذه الايات ماذكرنا وبين خلافها فى تحريم الامهات والبنات والميتة والدم فمن اجاز احدهما لزمه تجويز الاخر * قال ومما يدل عليه ان اللفظ اذا احتمل معنيين وبطل بدليل العقل احدهما وجب المصير الى الآخر ولم يجز التوقف فيه وقد ورد لفظ التحريم والتحليل متعلقا بالاعيان التى لا يصح كونها من افعالنا ولا يصح النهى عنها لوجودها تعين القسم الآخر وهو رجوع التحريم والتحليل الى تصرفنا فيها ولم يكن للتوقف فيهما معنى مع صحة احد القسمين ببطلان الآخر ولكنا نقول يصح وصف العين بالحرمة حقيقة كما يصح وصف الفعل بها ومعنى اتصافها بها خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى وصف الفعل بالحرمة خروجه من الاعتبار شرعا فاذا امكن العمل بحقيقته لامعنى للاضمار لانه ضرورى يصار اليه عند تعذر العمل بظاهر اللفظ ولان الحرمة عبارة عن المنع قال تعالى * وحرمنا عليه المراضع * اى منعنا وقال جل جلاله * قالوا ان الله حرمهما على الكافرين * اى منعهم شراب الجنة وطعامها * ومنه حرم مكة لمنع الناس عن الاصطياد فيه وغيره * وحريم البئر لمنع الغير عن التصرف فى حواليها فيوصف الفعل بالحرمة على معنى ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فيصير العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه وتوصف العين بالحرمة على معنى ان العين منعت عن العبد تصرفا فيها فيصير العين ممنوعة والعبد ممنوعا عنها فعرفنا ان وصف العين بالحرمة صحيح وان المنع نوعان منع الرجل عن الشئ كقولك لغلامك لاتأكل هذا الخبز وهو موضوع بين يديه ومنع الشئ عن الرجل بان رفع الخبز من يديه اواكل فاذا اضيف التحريم الى الفعل كان من قبيل النوع الاول واذا اضيف الى العين كان من النوع الثانى ونظيرهما الحفظ والحماية فان الحماية ان يظهر اثرها فى المحمى بدفع الاغيار عنه ويكون فعل الحامى فى القاصد لذلك المحمى لا فى عينه فيبقى المحمى على اصل الصيانة والحفظ ان يظهر اثره فى المحفوظ بصنع فى المحفوظ لا فى دفع القاصد الا ان اندفاع القاصد عنه لعدم امكان الوصول اليه فيحصل الصيانة ومنه قول الشاعر * شعر * الاذهب المحافظ والمحامى * ومانع ضيمنا يوم الخصام * ذكر هذين الامرين جميعا فكان المقصود حاصلا فى الحالين وهو الصيانة ودفع الضرر عن صاحب المال لكن بطريقين مختلفين فكذلك مانحن فيه كذا فى شرح التأويلات وهذا النوع من التحريم فى غاية التوكيد لانتفاء الفعل فيه

كان ذلك امارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا لكن ﴿ ١٠٨ ﴾ التحريم نوعان تحريم يلاقى نفس الفعل

مع كون المحل قابلا كاكل مال الغير و النوع الثانى ان يخرج المحل فى الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا ويصير الفعل تابعا من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا له وهذا فى غاية التحقيق من الوجه الذى يتصور فى جانب المحل لتوكيد النفى فاما ان يجعل مجازا ليصير مشروعا باصله فغلط فاحش ومما يتصل بهذا القسم حروف المعانى فانها تنقسم الى حقيقة ومجاز وشطر من مسائل الفقه مبنى على هذه الجملة وهذا الباب لبيان مايتصل بها من الفروع والله اعلم

﴿ باب حروف المعانى ﴾

ومن هذه الجملة

بالكلية وانقطاع تصوره اصلا فان من قال لعبده لاتشرب الماء الذى فى هذا الكوز يحتمل ان يشربه لبقاء المحل والقدرة عليه فاما اذا صبه المولى بعد النهى او شربه كان الانتفاء فيه اقوى لانقطاع ذلك الاحتمال بفوات المحل فاذا امكن تحقيق اضافة التحريم الى العين واتصافها بالحرمة بالطريق الذى قلنا كان جعل ذلك مجازا باعتبار عدم قبول المحل صفة الحرمة والحل كما زعم واخطأ فاحشا* وذكر فى الميزان وانما انكرت المعتزلة حرمة الاعيان احترازا عن مناقضة مذهبهم الفاسد فى نفى خلق افعال العباد عن الله تعالى بقولهم ان منها مايوصف بالقبح والحرمة مثل الكفر والمعاصى ولايجوز نسبة خلق القبيح الى الله تعالى فيلزمهم خلق الاعيان القبيحة المستقذرة من الانجاس والجعلان والخنافس والقردة والخنازير ونحوها فانكروا قبح الاعيان وقالوا انها ليست بقبيحة وانكروا المحسوس والثابت ببداية العقول وانكروا اتصافها بالحرمة لئلا يلزمهم اتصافها بالقبح فان كل محرم يكون موصوفا بالقبح وعندنا الاعيان نوعان قبيحة وحسنة كالافعال نوعان قبيحة وحسنة ونوع متوسط فى الاعيان لاينفر عنه الطباع ولايميل اليه فيوصف بالحل والاباحة قوله (كان ذلك امارة لزومه وتحققه) يعنى اذا اضيف التحريم الى العين كان حرمة الفعل آكد والزم واللزوم من امارات الحقيقة حتى جعلنا الفارق بين الحقيقة والمجاز ان يكون الحقيقة لازمة لاتنفى والمجاز لايكون لازما وينفى فما يؤكد اللزوم كيف يكون مجازا * لكن التحريم استدراك عن قوله فكيف يكون مجازا اى لايكون مجازا لكن يصير الفعل تابعا فى التحريم بخلاف ما اذا اضيف الى الفعل فانه يكون مقصودا بالتحريم * فيقام المحل مقام الفعل يعنى لما لم يثبت تحريم الفعل مقصودا اذ لم يذكر الفعل صريحا اقيم العين مقام الفعل فى اثبات حرمة الفعل لان العين لما اتصفت بالحرمة ثبتت حرمة الفعل ضرورة كما بينا * او اقيمت مقامه فى الاتصاف بالحرمة لان الفعل لم يبق متصورا شرعا* وهذا اى تحريم الفعل باخراج المحل عن المحلية فى نهاية التحقيق وان كان الفعل فيه تابعا لان نفى الفعل فيه وان كان تبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا كما قررنا * فاما ان يجعله اى التحريم المضاف الى العين مجازا فى العين ليصير الفعل فيها بالنظر الى اصله مشروعا لبقاء محله كاكل مال الغير* فغلط فاحش لان فيه اخراج ماهو مقصود واصل وهو العين عن الاصالة واقامة ماهو تبع وهو الفعل مقامه * ولان فيه ابقاء جهته للفعل فى الحل قوله (وشطر من مسائل الفقه) شطر كل شئ نصفه الا انه يستعمل فى البعض توسعا فى الكلام واستكثارا للقليل كما قال عليه السلام فى الحائض * تقعد شطر عمرها* اى بعضه ومثله فى التوسع قوله عليه السلام * تعلموا الفرائض فانها نصف العلم * كذا فى المغرب والله اعلم

﴿ باب حروف المعانى ﴾

هذا باب دقيق المسلك * لطيف المأخذ * كثير الفوائد* جم المحاسن * جمع الشيخ رحمه الله فيه بين لطائف النحو* ودقائق الفقه * واستودع فيه غرائب المعانى* وبدايع المبانى* فاصغ لما يتلى عليك من بيان لطائف حقائقه * واستمع لما يلقى اليك من كشف غوامض دقائقه *

(بتوفيق)

بتوفيق الله جل جلاله تستزد به تبصرا فى درك اسرار مستودعاته* وتستفد به تبحرا فى الوقوف على عجايب مستبدعاته * ان شاء الله سبحانه وتعالى * واعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التى هى اصل تراكيب الكلام ويطلق على مايوصل معانى الافعال الى الاسماء وعلى مايدل بنفسه على معنى فى غيره على مافسر فى علم النحو بان الحرف مادل على معنى فى غيره ويسمى الاول حروف التهجى اى التعدد من هجى الحروف اذا عددها والثانى حروف المعانى لما ذكرنا من ايصالها معانى الافعال الى الاسماء او لدلالتها على معنى فان الباء فى قولك مررت بزيد حرف معنى لدلالتها على الالصاق بخلاف الباء فى بكر وبشر فانها لاتدل على معنى وكذا الهمزة فى ازيد حرف معنى بخلافها فى احمد وكذا من فى قولك اخذت من زيد حرف معنى بخلافه فى منوال ثم اطلاق لفظ الحروف ههنا على المذكور فى الباب بطريق التغليب لان بعض ماذكر فى هذا الباب اسماء مثل كل ومتى ومن واذا وغيرها لكن لما كان اكثرها حروفا سمى الجمع بهذا الاسم قوله (حروف العطف) العطف فى اللغة الثنى والرد يقال عطف العود اذا ثناه ورده الى الاخر فالعطف فى الكلام ان يرد احد المفردين الى الاخر فيما حكمت عليه او احدى الجملتين الى الاخرى فى الحصول * وفائدته الاختصار واثبات المشاركة * واصل هذا القسم الواو لان العطف لاثبات المشاركة ودلالة الواو على مجرد الاشتراك وسائر حروف العطف يدل على معنى زايد على الاشتراك فان الفاء يوجب الترتيب معه وثم يوجب التراخى معه فلما كانت فى تلك الحروف زيادة على حكم العطف صارت كالمركبة معنى والواو مفرد والمفرد قبل المركب * والحاصل ان العطف لما كان عبارة عن الاشتراك والواو متمحضة لافادة هذا المعنى دون غيره صارت اصلا فى العطف قوله (وهى عندنا لمطلق العطف) اى لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا على قول ابى يوسف ومحمد ولاترتيب كما زعمه ذلك البعض على اصل ابى حنيفة وكما زعمه بعض اصحاب الشافعى * يعنى انها تدل فى عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم فقط من غير ان يدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم احدهما على الاخر به وفى عطف الجملة على الجملة على اشتراكهما فى الثبوت * هذا هو مذهب جماهير العلماء من اهل اللغة وائمة الفتوى اى اهل الشرع * والفتى الشاب القوى الحدث واشتقاق الفتوى منه لانها جواب فى حادثة او احداث حكم او تقوية لبيان مشكل كذا فى المغرب * وقال بعض اصحاب الشافعى انها للترتيب ونقل ذلك عن الشافعى رحمه الله ايضا قال شمس الائمة وقد ذكر الشافعى ذلك فى احكام القرآن* وفى القواطع نقل عن الشافعى انه قال فى الوضوء يعتبر ذكر الاية ثم قال ومن خالف الترتيب الذى ذكره الله لم يجز وضوءه * وروى عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اما فى المفرد فكقولك زيدا راكع وساجد واما فى الجملة فكقوله تعالى * اركعوا واسجدوا قوله (واحتجوا) تمسك مثبتوا الترتيب بما روى ان الصحابة لما سألوا رسول الله صلى الله

حروف العطف وهى اكثرها وقوعا واصل هذا القسم الواو وهى عندنا لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولاترتيب وعلى هذا عامة اهل اللغة وائمة الفتوى وقال بعض اصحاب الشافعى ان الواو يوجب الترتيب حتى قالوا فى قول الله تعالى « فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق » يوجب الترتيب واحتجوا بان النبى صلى الله عليه وسلم بدأ بالصفاء فى السعى وقال » نبدأ بما بدأ الله عز وجل يريد به قوله تعالى « ان الصفات والمروة من شعائر الله فهم وجوب الترتيب

عليه وسلم ورضى عنهم عند السعى بين الصفا والمروة بايهما نبدأ وقد نزل قوله عز وجل * ان الصفا والمروة من شعائر الله * قال ابدؤا بما بدأ الله به * ففيه دليل على انها للترتيب من وجوه * احدها ان النبى صلى الله عليه وسلم فهم وجوب الترتيب حتى قال ابدؤا بكذا وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وافصح العرب والعجم واليه اشير فى الكتاب * والثانى انه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباهها عليهم انها للجمع او للترتيب فيثبت بتنصيصه عليه السلام انها للترتيب * والثالث انها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل لسان * ولا يعارض بانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يقولون بجواز ان يكون سؤالهم لتجويزهم اياها مستعملة فى الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب قوله (ووجوب الترتيب) وتمسكوا ايضا بان الركوع مقدم على السجود بلا خلاف واستفيد هذا التقدم من الواو فى قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا * فلو لم يكن الواو للترتيب لما استفيد ذلك منها * ومما تمسكوا به ان اعرابيا قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال النبى عليه السلام * بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى * ولو كان الواو للجمع المطلق لما وقع الفرق بين العبارتين قوله (وهذا حكم) ابتداء دليل العامة اى موجب الواو حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب اى تتبعه من استقريت البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض الى ارض * ومعناه انه ينظر فى استعمالاتهم انها استعملت فى الجمع المطلق او فى الترتيب * وبالتأمل فى موضوع كلامهم اى فى قوانينهم التى بنى عليها كلامهم انها توجب كونها للترتيب ام للجمع المطلق كالحكم الشرعى يتعرف من اتباع الكتاب والسنة بان يطلب فيهما * وبالتأمل فى موارد النصوص وقوانين الشرع الموضوعة لاستخراج الاحكام ان لم يوجد فيهما * وكلاهما اى الاستقراء والتأمل حجة عليه اى على من ادعى انها للترتيب لا للجمع المطلق * من غير تعرض اى تصدى له وهو استعارة يعنى من غير دلالة لها على المقارنة والترتيب حتى لو جاء مقارنين او على التعاقب بصفة الوصل او التراخى كان صادقا فى هذا الاخبار وقد ثبت ذلك بالنقل عن ائمة اللغة ونقل اللغة عن اربابها حجة وقد نص عليه سيبويه فى سبعة عشر موضعا من كتابه * وقال الامام عبد القاهر معنى الواو الجمع بين الشيئين فى الحكم لا فى الوقت ولا ترتيب فيه لانها فى الاسمين المختلفين بازاء التثنية فى المتفقين فاذا قلت جاءنى زيد وعمرو ولم يجب ان يكون المبدؤ به فى اللفظ سابقا بل كل منهما بمنزلة صاحبه فى جواز تقديمه كما اذا قلت جاءنى الزيدان لم يكن اللفظ مقتضيا تقدم احدهما بل مقتضاه اجتماعهما فى وجود الفعل فقط * ولان الفاء يختص بالاجزئة وذلك لان الجزاء متعقب على ما يوجبه من شرط او نحوه والفاء هى التى تدل على التعقيب فلذلك اختصت بها ولا يصلح فيها الواو لما ذكر فلو كان موجبها الترتيب لما افترق الحال بين الفاء والواو قوله (واصله جاءنى زيد وزيد وزيد) وانما كان كذلك لانه نظير جاءنى بكر وبشر وخالد وهذا المجموع اسماء اعلام وضعت لاشخاص مختلفة من غير نظر الى المعنى الا ان الالفاظ اذا كانت مختلفة لا يمكن جمعها فى لفظ واحد مع كمال

ووجوب الترتيب بقوله تعالى واركعوا واسجدوا وهذا حكم لا يعرب الا باستقراء كلام العرب وبالتأمل فى موضوع كلامهم كالحكم الشرعى انما يعرف من قبل اتباع الكتاب والسنة والتأمل فى اصول الشرع وكلاهما حجة عليه ودليل لما قلنا اما الاول فان العرب تقول جاءنى زيد وعمرو فيفهم منه اجتماعهما فى المجئ من غير تعرض للقران او الترتيب فى المجئ ولان الفاء يختص بالاجزئة ولا يصلح فيها الواو حتى ان من قال لامرأته ان دخلت الدار وانت طالق طلقت فى الحال ولو احتمل الواو الترتيب لصلح للجزاء كالفاء وقد صارت الواو للجمع فى قول الناس جاءنى الزيدون واصله جاءنى زيد وزيد وزيد

المقصود وهو تعريف ذواتهم فلذلك يقال جاءنى بكر وبشر وخالد فاما اذا كانت متفقة فيمكن اختصارها بصيغة الجمع والاكتفاء بلفظ واحد منها مع كمال المقصود فيقال زيدون احترازا عن التطويل والتكرير المستكرهين وهذا الواو لمطلق الجمع بالاجماع فيكون الواو فى قوله جاءنى بكر وبشر وخالد كذلك ايضا لان هذه عين تلك كذا فى بعض الشروح قوله (وقالوا) اى اهل اللغة لا تأكل السمك وتشرب اللبن * قال الشيخ الامام عبد القاهر اعلم ان النصب فى قولك لا تأكل السمك وتشرب اللبن باضمار ان والذى اوجب ذلك انهم لو ادخلوا ما بعد الواو فى اعراب ما قبلها لاشتمل النهى على كل واحد من الفعلين وليس الغرض ذلك وانما المقصود النهى عن الجمع بينهما فلما لم يكن ادخال تشرب فى اعراب تأكل وجب ان يضمر ان وينزل قولك لا تأكل السمك منزلة لا يكن منك اكل السمك ليكون تشرب مع تقدير ان مصدرا معطوفا على مثله نحو لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فحصل بهذا الاضمار معنى النهى عن الجمع بينهما وان احدهما مباح له * وما ذكر عن بعض البغداديين انه منصوب على الصرف فالمراد انهم لما قصدوا ان يكون الثانى غير داخل فى حكم الاول فنصبوه صار العدول به عن المعنى الاول كأنه نصبه اذ كان سببا لاضمار ان فاما ان يراد ان النصب بنفس مخالفته للاول حتى كان عامله ذلك المعنى فلا قوله (ولو استعمل الفاء مكانه لبطل المراد) لان الغرض ههنا الجمع بين الشيئين ولا يراد ان يجعل الاكل سببا للشرب نحو ان تقول ان اكلت السمك شربت اللبن كما يكون ذلك فى قولك لا تنقطع عنا فنجفوك اى لا يكن منك انقطاع فجفاء منا وكقولك لا تدن من الاسد فيأكلك اى انك ان دنوت منه اكلك ويصير دنوك سببا لاكله اياك وعليه قوله تعالى * ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبى * اى لا تجاوزوا الحد فى اكل الطيبات فانكم ان فعلتم ذلك حل عليكم غضبى ويصير طغيانكم سبب حلول آثار الغضب عليكم واذا كان المراد الجمع وجب اثبات على الواو دون الفاء لان الواو تدل على الجمع والفاء تدل على ان الثانى بعد الاول * واذا ثبت ان الفاء لا تصلح فى موضع الواو كما لا تصلح الواو فى موضع الفاء فى قوله ان دخلت الدار وانت طالق علم ان كل واحدة منهما وضعت لمعنى على حدة وانها ليست للترتيب قوله (ومثله) اى مثل قوله لا تأكل السمك وتشرب اللبن قول الشاعر * لا تنه عن خلق وتأتى مثله * اى لا تكن منك نهى عن خلق واتيان بمثله اى لا تجمع بين هذين فالنهى عن خلق مباح له اذا لم يقترن باتيان مثله * وما حكى عن الاصمعى انه كان ينشده باسكان الياء ويقول ان سماعى كذلك فوجهه ان تكون الياء فى تقدير النصب كقوله * كان ايديهن بالقاع القرق * او يكون على الابتداء نحو لا تنه عن خلق وانت تأتى مثله * وقبله * ابدا بنفسك فانهها عن غيها * فاذا انتهت عنه فانت حكيم * فهناك تقبل ان وعظت وتقتدى * بالامر منك وينفع التعليم * لا تنه عن خلق وتأتى مثله * عار عليك اذا فعلت عظيم * ومما تمسك به العامة قوله تعالى فى سورة البقرة * وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة * وقوله عز اسمه فى سورة الاعراف * وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا * والقصة واحدة آمرا ومأمورا وزمانا

وقالوا لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه لا تجمع بينهما من غير تعرض لمقارنة او ترتيب فى الوجود ولو استعمل الفاء مكانه لبطل المراد ومثله قول الشاعر لا تنه عن خلق وتأتى مثله عار عليك اذا فعلت عظيم اى لا تجمع بينهما فهذا لبيان الوضع واما الثانى فلان كلام العرب اسماء وافعال وحروف

ثبت ذلك بنقل ائمة التفسير فلو كانت الواو للترتيب لتناقضا لدلالة الاول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثانى على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك منزه ولانه لوافاد الترتيب لكان قوله رأيت زيدا وعمرا قبله متناقضا ولكان قوله رأيت زيداً وعمراً بعده تكرارا والاول باطل والثانى خلاف الاصل * قال الامام عبد القاهر ومما يدل على ان الواو لا اصل له فى الترتيب انهم وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد وذلك ان الاشتراك والاختصام مما يقتضى فاعلين فلو قلت فى قولك اشترك زيد وعمرو ان زيدا قبل عمرو فى الرتبة كان بمنزلة ان تقول اشترك زيد وتسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له ومجتمعا معه كانك اذا قلت جاءنى زيد قبل عمرو لم يكن لزيد اجتماع مع عمرو فى المجئ فمن ادعى ان الواو دليل على الترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكر ويسكت ولهذا لا يصح بالفاء وثم لانك لو قلت اختصم زيد فعمرو او اشترك بكر ثم خالد كان بمنزلة قولك جاءنى زيد فعمرو وفى جعلك الاختصام والاشتراك مما يسند الى فاعل واحد حتى كأنك قلت اختصم زيد وسكت لما ذكرنا ان الترتيب يزيل الاجتماع قوله (والاصل فى كل قسم كذا) يعنى الاصل فى الكلام الخصوص اسما كان او فعلا او حرفا وهو ان يكون بازاء كل لفظ معنى واحد وان لا يكون لمعنى واحد الا لفظ واحد لان الكلام وضع للافهام والاشتراك يخل به والترادف يوجب اخلاءه عن الفائدة وذلك لا يليق بالحكمة * لغفلة من الواضع يعنى ان كانت اللغات اصطلاحية بان وضع الواضع اللفظ اولا بازاء معنى واشتهر بين قوم وقد نسيه ثم وضعه بازاء معنى آخر واشتهر بين قوم آخرين ثم اجتمعوا واشتهر الوضعان بين الكل * او عذر اى حكمة دعت الى ذلك وهو الابتلاء ان كانت اللغات توقيفية ليتبين درجة العالم الذى يستخرج المراد من الكلام بقوة قريحته بالتأمل فيه * لتكرر الدلالة اى يلزم التكرار (فان قيل) لا يتكرر بل يكون لمطلق الترتيب (قلنا) قد وضعت كلمة بعد لمطلق الترتيب فيلزم التكرر لا محالة على انها ليست لمطلق الترتيب عندكم فان الولاء فى الوضوء شرط فى الجديد كما هو قول مالك ولو كان لمطلق الترتيب لم يشترط * ولانها لو كانت للترتيب لخلا الكلام عن حرف تدل على مطلق الجمع وهو معنى مقصود وذلك اخلال به * ولا يتخالجن فى وهمك انها اوجبت الترتيب فى قوله تعالى *ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات* حيث رتب العمل على الايمان ولم يعتبر بدونه *لان ذلك استفيد من قوله تعالى* ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن *لا من الواو* لكن الواو استدراك من حيث المعنى اى ليست الواو للترتيب لكنها لما كانت اصلا فى باب العطف لكونها اكثر وقوعا بدلالة الاستقراء * كان ذلك اى كونها اصلا دلالة على انها وضعت لمطلق العطف الذى هو اصل لما سواه من اقسامه المناسبة * ثم انشعبت الفروع اى الحروف التى هى فروع لها نظرا الى قلة وقوعها بالنسبة الى الواو كالفاء وثم * الى سائر المعانى التى هى فروع لمطلق الجمع من تقييده بصفة الترتيب وصفة القران وصفة التراخى اعتبارا للتناسب ومحافظة على قوانينهم المستمرة فى سائر الالفاظ فانهم

والاصل فى كل قسم منها ان يكون موضوعا لمعنى خاص يتفرد به فاما الاشتراك فانما يثبت لغفلة من الواضع او عذر دعا اليه وكذلك التكرار وقد وجدنا حروف العطف وغيرها موضوعة لمعان يتفرد كل قسم بمعناه فالفاء للترتيب ومع للقران وثم للتعقيب والتراخى فلو كان الواو للترتيب لتكررت الدلالة وليس ذلك باصل لكن الواو لما كانت اصلا فى الباب كان ذلك دلالة على انها وضعت لمطلق العطف على احتمال كل قسم من اقسامه من غير تعرض لشئ منها ثم انشعبت الفروع الى سائر المعانى وهذا كما وضع لكل جنس اسم مطلق مثل الانسان والتمر ثم وضعت لانواعها اسماء على الخصوص وصارت الواو فيما قلنا نظير اسم الرقبة فى كونه مطلقا

(وضعوا)

غير عام ولا مجمل ولهذا قلنا ان حكم النص فى آية الوضوء التحصيل من غير تعرض لمقارنة او ترتيب وقد ظن بعض اصحابنا ان الواو للمقارنة وليس كذلك وزعم بعضهم انها عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله للمقارنة لانهما قالا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انها اذا دخلت طلقت ثلاثا وانها عند ابى حنيفة رحمه الله تطلق واحدة فدل انه جعلها للترتيب وليس كذلك بل اختلافهم راجع الى ذكر الطلقات متعاقبة يتصل الاول بالشرط على التمام والصحة * الثانى والثالث ما موجبه فقال ابو حنيفة رحمه الله موجبه الافتراق لان الثانى اتصل بالشرط بواسطة والثالث بواسطتين والاول بلا واسطة فلا يتغير هذا الاصل بالواو ولانه لا يتعرض للقران وقالا موجبه الاجتماع والاتحاد لان الثانى جملة ناقصة فشاركت الاول وهو فى الحال تكلم بالطلاق وليس بطلاق فصح التحصيل والترتيب فى التكلم لا فى صيرورته طلاقا كما اذا حصل

وضعوا لكل جنس اسما ثم فرعوا عليه انواعه كالانسان اسم جنس ثم يتنوع الى رجل وامرأة وكالتمر اسم جنس ثم يتنوع الى عجوة وبرنى وسنجانى وقسب ودقل وغيرها قوله (غير عام) كما زعم الشافعى رحمه الله وقد بينا * ولا مجمل قد زعم بعض الناس ان اسم الرقبة مجمل لان المراد لا يعرف منها وقوله مؤمنة مفسر لها فلذلك يتقيد الرقبة فى كفارة اليمين بصفة الايمان وهذا فاسد لانها اسم جنس واسماء الاجناس معلومة المعانى عند ارباب اللسان واصحاب الشريعة فكانت من قبيل المطلق لا من قبيل المجمل * ولهذا قلنا اى ولكونها للجمع المطلق من غير تعرض لمقارنة كما قاله مالك اذ القران فيه لا يتصور الا بالولاء * او ترتيب كما قاله الشافعى * والجواب عن متمسكهم ان قوله تعالى *ان الصفا والمروة* لبيان انهما من معالم الحج وشعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب وسيأتى بيانه * وكذلك قوله تعالى *اركعوا واسجدوا* لا يفيد الترتيب وما عرفنا وجوب الترتيب به كيف وانه معارض بقوله عز اسمه واسجدى واركعى مع الراكعين وانما عرفناه بقوله عليه السلام *صلوا كما رأيتمونى اصلى* او يكون الركوع مقدمة السجود والقيام مقدمة الركوع على ما عرف فى موضعه * وكذا رده عليه السلام على الاعرابى لم يكن لافادة الواو الترتيب اذ لا ترتيب فى معصيتهما لعدم انفكاك احديهما من الاخرى بل لترك ذكر اسم الله تعالى على سبيل التعظيم قوله (وقد ظن بعض اصحابنا) ان الواو للمقارنة عند علمائنا الثلاثة استدلالا بما اذا قال لامرأته ولم تدخل بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يتعلق الكل بالشرط وينزلن جملة ولو لم تكن للمقارنة لوقع الاول ولغا الثانى والثالث لعدم المحل * وزعم بعضهم انها للترتيب عند ابى حنيفة * وعند ابى يوسف ومحمد رحمهم الله للمقارنة استدلالا بالمسئلة المذكورة فى الكتاب وليس كذلك اى ليس الامر كما زعموا اذ لا يلزم من وجود المقارنة او الترتيب فى صورة من الصور التى وجدت فيها الواو ان يكون الواو موضوعة له لجواز ان يكون المقارنة او الترتيب بناء على معنى اخر غير الواو كما سنبينه * والدليل عليه عدم اطرادها فى الدلالة على المقارنة او الترتيب فى عامة الصور كيف والمطلق فى الخارج لا يوجد الا مقيدا بصفة وذلك لا يدل على كون اللفظ موضوعا للمقيد الا ترى ان انسان لا يوجد فى الخارج الا مقيدا بصفة وذلك لا يدل على ان لفظ الانسان دال على تلك الصفة وموضوع لها بل الواو لمطلق العطف عند اصحابنا جميعا وانما الاختلاف فى المسئلة بناء على كيفية تعلق الثانى والثالث بالشرط لا لان الواو اوجبت المقارنة او الترتيب * الا ترى انهم اتفقوا على انه لو نجز فقال انت طالق وطالق وطالق لا يقع الا واحدة وعلى انه لو قدم الجزاء فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار انه يتعلق الكل بالشرط وينزلن جملة فلو كان اختلافهم فى مسئلة الكتاب بناء على اختلافهم فى موجب الواو لثبت الاختلاف فى المسئلتين ولكنهما قالا موجبه الاجتماع اى موجب كلامه الاجتماع لان موجب العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه والجملة الاولى تامة لوجود الشرط والجزاء وقوله وطالق جملة ناقصة لانه جزاء بغير شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط

التعليق (كشف) بشروط يتخللها (١٥) ازمنة كثيرة فان (ثانى) الترتيب لا يجب به

شرط الثانية لتصير كاملة ولهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط ولم تقعا فى الحال ولما ساوت الثانية والثالثة الاولى فى التعليق بالشرط وليس بين الاجزئة ما يوجب صفة الترتيب اذ الواو لا توجب ذلك وتعلقت غير موصوفة بالترتيب وقعن كذلك كما لو كرر الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدر فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق او قدم الجزآء كما ذكرنا اذ الجزاء يتأخر عن الشرط قدم الشرط عليه او اخره ذكرا * وكما لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق تطليقة ونصفا فدخلت الدار تطلق ثنتين ولا فرق بين تطليقة ونصف تطليقة اذ الطلاق لا نصف له * ولا يلزم ما اذا قال لامرأته التى لم يدخل بها انت طالق وطالق وطالق فانها تطلق واحدة لا ثلاثا خلافا لاحمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك والليث بن سعد وربيعة بن ابى ليلى لان ازمنة الوقوع متفرقة فلا تقع مجتمعة فتبين بالاول فلا يصح الثانى وفيما نحن فيه زمان الوقوع زمان وجود الشرط ولم يوجد منه تفريق بعد الشرط الا ترى انه لو ارسل فقال انت طالق واحدة لا بل ثنتين لم تطلق الا واحدة ولو علق ثم وجد الشرط طلقت ثلاثا كذا فى الاسرار * وذكر بعض مشايخنا فى بيان قولهما ان عطف الجملة الناقصة على الكاملة يوجب اعادة ما فى الكاملة لتصير الناقصة كاملة ايضا بخلاف عطف الكاملة على مثلها * الا ترى انه لو قال لامرأتيه هذه طالق ثلاثا وهذه طلقت الاخرى ثلاثا لان خبر الاولى يصير معادا فى حقها بخلاف ما لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه طالق حيث تطلق الاخرى واحدة لانها مفيدة بنفسها فلا تقتضى ذكر الخبر مرة اخرى * وكذلك لو قال جاءنى زيد وعمرو او قال مررت بالبصرة والكوفة يصير المجئ والمرور مذكورين مرة اخرى لا طريق له الا ذلك فكذلك ههنا قوله وطالق ناقص لا شرط له فيصير الشرط كالمذكور مرة اخرى كأنه قال ان دخلت الدر فانت طالق وطالق ان دخلت الدار وطالق ان دخلت الدار فيقع ثلاث تطليقات بدخلة واحدة كما لو كرر الشرط صريحا * وقد نص على هذا الوجه فى الجامع الكبير فقيل فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين تقديره لا بل ثنتين ان دخلت الدار * وحاصل الطريقتين يرجع الى حرف واحد وهو ان الطلقات تعلقن بالشرط بلا واسطة فلذلك ينزلن جملة عند وجود الشرط لا لان الواو اوجبت المقارنة * وقال ابو حنيفة رحمه الله موجبه اى موجب ذكر الطلقات متعاقبة الافتراق اى انفصال الثانية عن الاولى والثالثة عنهما فى التعلق بالشرط والتعاقب فى الوقوع لا الاجتماع كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال وطالق بعده وطالق بعده لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم تتوقف عليه فتعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق جملة ناقصة فتتوقف على الاولى لا محالة لافتقارها اليها اذ الناقصة مفتقرة الى الكاملة فى افادة المعنى فيتعلق الطلاق الثانى بعد تعلق الاول والتعليق بالشرط منفصلا عنه صحيح كما لو نص على كلمة بعد او ثم فكان الاول متعلقا بالشرط بلا

واسطة والثانى بواسطة والثالث بواسطتين واذا تعلق بهذا الترتيب ينزلن كذلك ايضا لان الجزاء ينزل على الوجه الذى تعلق كالجواهر اذا نظمت فى سلك وعقد رأسه تنزل عند الانحلال على الترتيب الذى نظمت به فلو غير موجب هذا الكلام وبطلت الواسطة انما يبطل قضية الواو وقد بينا ان الواو لا توجب القران كما لا توجب الترتيب * بخلاف ما اذا كرر الشرط لان الكل تعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الجزاء لان اول الكلام يتوقف على اخره اذا كان فى اخره ما يغير اوله اول الكلام تنجيز لو لم يوجد الشرط آخرا فيتوقف عليه واذا توقف تعلق الكل بلا واسطة بالشرط ايضا * وبخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق تطليقة ونصفا لانه لا يوجد فى اللغة لفظ يدل عليه او جزء منه فكان الواحد مع النصف كاسم واحد بمنزلة احد عشر واحد وعشرين * الا ترى انه لو نجز بهذا اللفظ فقال انت طالق تطليقة ونصف تطليقة تقع ثنتان كما لو قال انت طالق احدى وعشرين طلقة تقع الثلاث جملة ولم تقع الواحدة اولا ثم العشرون كما قال زفر فكذا ههنا فاما طالق وطالق فكلامان صيغة ولم يقم دليل يجعلهما كلاما واحدا لانا وجدنا فى اللغة ما تغير به عن الاثنين بعبارة او جزء منه وهى ثنتان او ثلاث وبخلاف قوله لا بل ثنتين لان هذه الكلمة لاستدراك الغلط والاضراب عما قبلها باقامة الثانى مقام الاول فاذا اقتضت الالتحاق بالاول صرن جملة كما لو قال ومعها اخرى * واما قولهما يصير ما تم به الاولى كالمعاد مرة اخرى فسيجئ بيانه * وقوله وهو فى الحال تكلم بالطلاق جواب عن كلام ابى حنيفة رحمه الله ان الثانى تعلق بواسطة * واعلم ان القاضى الامام ابا زيد رحمه الله ذكر فى الاسرار ان هذه مسئلة مشكلة فانا متى اعتبرنا الطلاق المتعلق بمحسوس علق بحبل واحدا وجب التعليق بشرط واحد على التعاقب صفة ترتيب للمتعلق فى نفسه كما قال ابو حنيفة رحمه الله بمنزلة حلق متعلقة بحبل واحد على التعاقب ولكن الشبهة فى المسئلة من وجهين احدهما ان الترتيب انما ثبت تكلما به فكان التعاقب فى ازمنة التعليق ونحن نسلم التعاقب فى ازمنة تعلق الاجزئة بالشرط تكلما بها ولكنه لا يوجب تعاقب الوقوع حين الشرط كما لو كرر الشرط وانما الموجب للترتيب فى الوقوع لفظ يوجب تفريق ازمنة الوقوع كثم او ترتيب الواقع ان تعلقن جملة كما لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة * والثانى واليه اشير فى الكتاب ان المتعلق ليس بطلاق للحال بل هو كلام له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا للحال لا يقبل وصف الترتيب فى الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة لحالة الوقوع فان وجد ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع ككلمة ثم او ما بقى وصفا له بعد الوقوع ككلمة بعد يثبت الترتيب ويصير بكلمة ثم او بعد ذلك الجزاء الذى يصير طلاقا فى الثانى انه يصير طلاقا بهذا الوصف فاما الواو فلا توجب ذلك وكذا ازمنة التعليق لا تكون وصفا لما يقع زمان الشرط فيلغو اعتبار تفرقها واجتماعها فى حق الواقع ذكر القاضى الامام هاتين الشبهتين ولم يذكر الجواب ميلا الى ترجيح قولهما فكأن الشيخ انما اورد قولهما آخرا وذكر جوابهما عن كلام ابى حنيفة اتباعا للقاضى الامام * قال شمس

واذا كان موجب الكلام ماقلنالم يتغير بالواو ولانها لاتتعرض للترتيب لامحالة ولاتوجبه فلايترك المقيد بالمطلق واذاتقدمت
الاجزية فقداتحد حال التعليق فصار موجب الكلام الاجتماع والاتحاد فلم يترك بالواو لما قلنا فان قيل فقد قال اصحابنا فيمن قال
لامرأته انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول انها ﴿ ١١٦ ﴾ تبين بواحدة وهذا من باب الترتيب وقال فى النكاح
من الجامع فيمن زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم اعتقهما المولى معاانه لايبطل نكاح واحدة منهما ولو اعتقهما فى كلمتين منفصلتين بطل نكاح الثانية فان قال هذه حرة وهذه حرة متصلا بواو العطف بطل نكاح الثانية وهذا ايضا من باب الترتيب وقال فى هذا الباب فيمن زوج رجلا اختين فى عقدتين بغير اذن الزوج فبلغه فاجاز هما معا بطلا وان اجازه متفرقا بطل الثانى وان قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كأنه قال اجزتهما وهذا من باب المقارنة وقال فى كتاب الاقرار من الجامع فيمن هلك عن ثلاثة اعبد قيمتهم سواء وعن ابن
لاوارث له غيره فقال الابن اعتق ابى فى مرض موته هذا وهذا وهذا فان اقربه فى كلام
متصل عتق من كل واحد ثلثه وان سكت فيمابين ذلك عتق الاول ونصف الثانى وثلث الثالث وهذا من باب القران قيل له

الائمة وماقاله ابو حنيفة رحمه الله اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان من المعلوم ان عندوجود الشرط ذلك الملفوظ به يصير طلاقافاذا كان من ضرورة العطف اثبات هذه الواسطة ذكرا فعندوجود الشرط يصير كذلك طلاقاواقعاًومن ضرورة تفرق الوقوع ان لايقع الاواحدة فانها تبين لاالى عدة كما لو نجز فقال انت طالق وطالق وطالق قوله (واذا كان موجب الكلام ماقلنا) وهو الاجتماع والاتحاد * فلايترك المقيد اى المقتضى للاجتماع * بالمطلق اى بالواو * وقوله واذاتقدمت الاجزية يجوز ان يكون جوابا عن استدلال الطائفة الاولى بهذه المسئلة ان الواو للمقارنة عنداصحابنا جميعاًيعنى ثبت المقارنة باتحاد حال التعليق الذى يقتضى الاجتماع فى الوقوع لابموجب الواو* ويجوزان يكون متصلا بكلام ابى حنيفة رحمه الله على سبيل الفرق يعنى اذا تأخرت الاجزية فموجب كلامه الافتراق فلا يتغير بالواو اذا تقدمت فموجبه الاجتماع فلايترك بالواو ايضا لماقلنا انها لاتتعرض للقران ولا للترتيب * ثم ذكر الشيخ مايرد نقضا على هذا الاصل مع جوابه وهو اربع مسائل اثنتان منها تدلان على ان الواو للترتيب واثنتان على انها للقران*منها مسئلة الامتين وهى ان رجلا لوزوج امتين لآخر برضاهما من رجل فى عقدة او عقدتين بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج كان النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما * فان نقض احدهما انتقض وان اجاز احدهما توقف على اجازة الاخر * فان اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما او قال هما حرتان لايبطل نكاح واحدة منهما لانه لم يتحقق الجمع بين الحرة والامة لافى حال العقد ولافى حال الاجازة ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق وبقى موقوفا على اجازة الزوج ان شاء اجاز نكاحهما وان شاء اجاز نكاح واحدة منهما بعينها * ولو اعتقهما فى كلمتين منفصلتين بان قال اعتقت هذه او قال هذه حرة ثم قال بعدزمان للاخرى مثل ذلك* او متصلين كما ذكر الشيخ فى الكتاب بطل نكاح الثانية لماستقف عليه وبقى نكاح الاولى موقوفا على اجازة الزوج ولووجد اذن المولى دون الزوج فى المسئلة توقف النكاح على اجازة الزوج لاغير* ولو اعتقتا معالايبطل نكاح واحدة منهما وبقى موقوفا على اجازة الزوج كما كان*ولو اعتقتا على التعاقب بكلامين منفصلين او متصلين بطل نكاح الثانية وبقى نكاح الاولى موقوفا على ما كان *ولووجد اذن الزوج دون المولى توقف على اجازة المولى * ولو اعتقهما معانفذ نكاحهما ولو اعتقهما على التعاقب بطل نكاح الثانية ونفذ نكاح الاولى * ولووجد اذنهما جميعانفذ نكاحهما ولايبطل باعتاق بحال فيما ذكرنا تعرف فائدة القيدين المذكورين فى المسئلة فتأمل قوله (فى عقدتين) احتراز عما اذازوجهما فى عقدة واحدة فان ذلك لاينفذ بحال قوله (ولو سكت فيمابين ذلك) بان قال اعتق ابى هذاوسكت ثم قال للاخر اعتق هذا وسكت ثم قال واعتق هذا عتق الاول ونصف الثانى وثلث الثالث لانه لما اقر بعتق الاول فقداقر بالثلث له فعتق من غير سعاية ثم لم يصح مابعده فى تغيير حقه لان المغير انمايصح بشرط الوصل واذا اقر بالثانى فقدزعم ان الثلث بينه وبين الاول نصفين الا انه لم يصدق فى ابطال حق الاول وصدق فى اثبات حق الثانى ولمااقر بالثالث فقدزعم ان الثلث بينهم اثلاثا لكنه لم يصدق فى ابطال
(حق)

اماقى المسئلة الاولى فقد قال مالك بن انس ﴿ ١١٧ ﴾ انه تقع الثلث وجعلها للقران لكنه غلط لماقدمناو الواو للعطف
المطلق ولذلك لم يقع الثانى لان الاول وقع قبل التكلم بالثانى لما لم يكن الكلام نصا على المقارنة ولم يقف على التكلم بالباقى فسقطت ولا يتبه لفوات محل التصرف لالخلل فى العبارة وكذلك فى مسئلة نكاح الامتين لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف فى حق الثانية لانه لاحل للامة فى مقابلة الحرة حال التوقف فبطل الثانى قبل التكلم بعتقها ثم لم يصح التدارك لفوات المحل فى حكم التوقف ولان الواو لاتتعرض للمقارنة فامافى نكاح الاختين فان صدر الكلام توقف على آخره لالاقتضاء واو العطف لكن لان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل به آخره سلب عنه الجواز فصار آخره فى حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء فى قول الرجل انت طالق ان شاء الله

حق الاولين كذا فى شرح الجامع للمصنف قوله (اما فى المسئلة الاولى) اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق يقع واحدة عندعامة العلماء وقال مالك والشافعى فى قوله القديم واحمد بن حنبل والليث بن سعيد وربيعة بن ابى ليلى انها تطلق ثلاثا لان الواو توجب المقارنة * ولان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كما لو قال لها انت طالق ثلاثا الاترى انه لوقال لها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار طلقت ثلثا عندوجود الشرط فكذا ههنا*لكن ماقالوه غلط لماقدمنا ان للقران لفظاً موضوعا وهو مع فلو حملنا الواو عليه كان تكرارا وهو خلاف ماعليه اهل اللغة ايضا * والواو للعطف المطلق لاللقران ولذلك اى ولكونها للعطف المطلق لم يقع الثانى لان الاول وقع قبل التكلم بالثانى لان توقف الكلام الذى صدر من اهله فى محله لايكون الالمايوجب ذلك من تنصيص عليه بلفظ يوجبه ككلمة مع او من مغير التحق باخره كالشرط والاستثناء ولم يوجد ههنا تنصيص عليه لان الواو ليست بنص على المقارنة بل هى من محتملات الواو ولامغير ايضا لان ذكر الطلاق الثانى لايؤثر فى الطلاق الاول وهو معنى قوله ولم يقف على التكلم بالثانى واذا لم يتوقف اوله على آخره بانت بالاول ولغا الثانى والثالث لفوات محل التصرف بحصول الابانة بالطلاق الاول * لالخلل فى العبارة اى لالفساد فى التكلم والعطف فان ذلك يقتضى وقوع الثانى والثالث ولكن من شرطه قيام المحل فاذالم يبق لغاضرورة * ثم على قول ابى يوسف رحمه الله يقع الاول قبل ان يفرغ من التكلم بالثانى وعند محمد رحمه الله عند الفراغ من التكلم بالثانى يقع الاول لجواز ان يلحق بكلامه شرطا او استثناء مغيرا * وماقاله ابو يوسف احق فانه مالم يقع الطلاق ولايفوت المحل فلوكان وقوع الاول بعد الفراغ من المتكلم بالثانى لوقعا جميعا لوجود المحل مع صحة التكلم بالثانى كذا قال شمس الائمة رحمه الله قوله (وكذلك فى نكاح الامتين) اى وكما ان عدم وقوع الثانى والثالث لفوات المحل لالان الواو توجب الترتيب فكذا فى نكاح الامتين بطلان نكاح الثانية لفوات المحل لالاقتضاء الواو ذلك * لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف فى حق الثانية يعنى بعدما عتقت الاولى لايبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف * لانه لاحل للامة فى مقابلة الحرة حال التوقف اراد به حل المحلية اى لايبقى الامة محل النكاح فى مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامة فانه ان تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح لانه غير لازم فكان فى حق من يلزمه حكمه بمنزلة غير المنعقد والامة ليست بمحل لابتداء النكاح منضمة الى الحرة فلهذا بطل توقف نكاح الثانية بعدما عتقت الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعتقها ثم لم يصح التدارك بعد باعتاقها لفوات المحل فى حق التوقف قبله * وانما قيد بقوله فى حق التوقف لان بطلان المحلية فى حقه لاغير حتى لو تزوجها بعد صح لانها قدصارت حرة * ولان الواو لاتتعرض للمقارنة لنجعلهما كلاماواحدا بمنزلة قوله اعتقتهما وهذا يشير الى انه لو قال اعتقت هذه مع هذه كان بمنزلة قوله اعتقتهما قوله (فاما

نكاح الاختين) ذكر بعض مشايخنا ان اختلاف الجواب فى المسئلتين لاختلاف الوضع فانه فى مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة والكلام الثانى جملة تامة لانه مبتدأ وخبر فاذا عطفت على جملة تامة لايوجب مشاركتها الاولى فلا يتوقف اول الكلام على آخره كقوله لامرأتيه عمرة طالق ثلثا وزينب طالق انزينب تطلق واحدة وقال فى مسئلة الاختين اجزت نكاح هذه وهذه والكلام الثانى جملة ناقصة فشاركت الاولى ضرورة حتى لوقال ههنا واجزت هذه يجب ان يبطل نكاح الثانية ولوقال فى مسئلة الامتين هذه حرة وهذه لم يبطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلمة واحدة * والاصح ان بينهما فرقا فيما اذا كان المعطوف جملة تامة فى المسئلتين * والفرق ما اشار الشيخ اليه فى الكتاب وهو ان اخر الكلام اذا كان يغير اوله توقف اول الكلام عليه كما وقف على الشرط والاستثناء واذا لم يتغير به لم يتوقف عليه ففى مسئلة الاختين آخر الكلام يغير اوله لانه اذا لم يضم الثانية الى الاولى صح نكاح الاولى واذا ضم اليها بطل نكاحها للجمع بينهما وهو معنى قوله سلب عنه الجواز فنزل منزلة الاستثناء والشرط فتوقف الاول عليه فصار كالجمع بكلمة واحدة فبطلا وفى مسئلة الامتين اعتاق الاخيرة لايغير الكلام الاول لان النكاح يبقى موقوفا صحيحا كما كان وانما اثر الثانى فى صحة نفسه لافى تغيير الاول لو صح فلم يتوقف الكلام عليه واذا لم يتوقف فسد الثانى قوله (وصدر الكلام يتوقف عليه) اى على الاخر الذى هو مغير بشرط الوصل * هذا جواب عما اذا اجاز نكاحهما متفرقا حيث لايؤثر اجازة نكاح الثانية فى ابطال نكاح الاولى ولا يتوقف الكلام الاول على الثانى وان كان مغيرا فقال صدر الكلام انما يتوقف على المغير اذا كان متصلا به فاما اذا كان منفصلا عنه فلا * وهذا لايوجد اى تغير صدر الكلام بالاخر فى مسئلتين لايوجد * ولا يقال قد يتغير فى مسئلة الطلاق صدر الكلام باخره لانه يثبت به حرمة غليظة * لانا نقول ليس ذلك بتغيير بل هو تقرير حكم اوله وتأكيده لان حكمه الحرمة الخفيفة وحكم اخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد واما ما يثبت من زيادة الحرمة فباعتبار الطلقة الثالثة قوله (عن الصحة الى الفساد وعن الوجود الى العدم) المغير الذى يلتحق بآخر الكلام لايخلو من ان يؤثر فى الوصف كالشرط فانه لايبطل الكلام ولكن يؤخر حكمه الى حين وجود الشرط * اوفى الاصل كالاستثناء فانه اذا قال انت حر ان شاء الله يبطل اصل الكلام بالاستثناء حتى لم يبق له موجب اصلا فالشيخ تعرض لهما فقال اعتاق الثانية لايؤثر فى وصف نكاح الاولى بالتغيير من الصحة الى الفساد ولا فى اصله بالاعدام قوله (وكذلك فى مسئلة الاقرار) عطف على مسئلة الاختين يعنى كما ان صدر الكلام فى تلك المسئلة يتغير بآخره فكذلك فى مسئلة الاقرار يتغير الصدر بآخره ايضا * من اصحابنا من قال انما يعتق من كل واحد ثلثه لانه جمعهم بحرف الجمع وهو الواو والمجموع بحرف الجمع كالمجموع بلفظ الجمع فصار كأنه قال اعتقهم والدى * الاترى ان قول الرجل على الف درهم لفلان وفلان بمنزلة قوله لهما على الف درهم وان قوله بعت هذا العبد من فلان وفلان بمنزلة قوله بعته منهما فكذا

وصدر الكلام يتوقف عليه بشرط الوصل لما نبين فى باب البيان ان شاء الله فكذلك هذا وهذا لايوجد فى قول الرجل انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول لان صدر الكلام لايتغير باخره فلم يتوقف وكذا فى مسئلة نكاح الامتين لايتغير صدر الكلام باخره لان عتق الثانية ان ضم الى الاول لم يتغير نكاح الاولى عن الصحة الى الفساد وعن الوجود الى العدم وكذلك فى مسئلة الاقرار صدر الكلام يتغير باخره الاترى ان موجب صدره عتقه بلا سعاية واذا انضم الاخرى الى الاول تغير الصدر عن عتق الى رق عند ابى حنيفة رحمه الله لان المستسعى مكاتب عند ابى حنيفة وعندهما يتغير عن براءة الى شغل بدين السعاية فلذلك وقف صدره على آخره

هذا * قال شمس الائمة رحمه الله فى شرح الجامع وهذا ليس بصحيح فان الواو لمطلق العطف المطلق ليس لها عمل فى القران ولا فى الترتيب ولكن آخر الكلام ههنا يغير اوله لان حكم الصدر لو سكت عليه سلامة نفس الاول له بلا سعاية لانه يخرج من الثلث فاذا اتصل به الثانى والثالث تغير الصدر عن عتق الى رق عند ابى حنيفة رحمه الله لان السعاية وجبت عليه والمستسعى كالمكاتب عنده فى الاحكام والمكاتب عندنا عبد ما بقى عليه درهم * وعندهما وان لم يتغير الى الرق ولكن يتغير من براءة الى شغل لانه لما كان يخرج من الثلث عتق مجانا فاذا اتصل به الثانى والثالث لم يبق له الا ثلث الثلث ووجبت عليه السعاية فى ثلثى قيمته فلذلك توقف صدره على اخره لا للواو قوله (ولهذا قلنا) اى ولان الواو لمطلق العطف قلنا ان قول محمد فى الكتاب اى فى الجامع الصغير وينوى اى فى التسليمتين من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة لايوجب ترتيبا * كرر الشيخ لفظة ان لطول الكلام فلا يلزم منه تفضيل عامة المؤمنين على الملائكة فيظهر بهذا فساد قول من قال بتفضيلهم على الملائكة وادعى ان هذا مذهب اصحابنا استدلالا بهذه الرواية * الا يرى انه قال فى المبسوط وينوى بتسليمة الاول من كان عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء وعن يساره مثل ذلك فعلم انه اراد مطلق الجمع فى النية لا الترتيب فيها * وفى شرح الجامع الصغير لشمس الائمة رحمه الله من اصحابنا من يقول ماذكر فى الصلوة قول ابى حنيفة الاول وماذكرههنا بناء على قوله الثانى فقد رجع الى تفضيل بنى آدم على الملائكة قال وهذه مسئلة فيها كلام بين اهل الاصول ولكن لامعنى للاشتغال به ههنا فالواو لاتوجب الترتيب والترتيب فى النية لايتحقق فان من سلم على قوم لايمكنه ان ينوى الرجال اولا ثم النساء ثم الصبيان ولكن مراده فى الموضعين ان يجمعهم فى نيته * وفى شرح الجامع الصغير للمصنف فاما التقديم والتأخير فليس بشئ لازم لان الواو لاتوجب ترتيبا لكن للبداية اثر فى الاهتمام كما فى مسئلة الوصية بالقرب فدل ماذكر ههنا وهو اخر التصنيفين ان مؤمنى البشر افضل من الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة * قال الامام الكشانى والمختار عندنا ان خواص بنى ادم وهم المرسلون افضل من جملة الملائكة وعوام بنى آدم من المسلمين الاتقياء افضل من عوام الملائكة وليسوا بافضل من خواصهم بل خواص الملائكة افضل من عوام بنى ادم * وذكر الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله فى تفسير قوله تعالى * ولقد كرمنا بنى ادم * اما الكلام فى تفضيل البشر على الملائكة والملائكة على البشر فانا لانتكلم فيه لانا لانعلم ذلك وليس لنا الى معرفته حاجة فنكل الامر فيه الى الله عز وجل وذلك مثل الكلام بين الانبياء والرسل واتقياء الخلق وبين الملائكة وتفضيل هؤلاء على هؤلاء ففوض ذلك الى الله تعالى فاما ان يجمع بين شر البشر وافسقهم وبين الملائكة الذين لم يعصوا الله طرفة عين فيقال هم افضل من الملائكة فلا يجوز ذلك ولكن ان كان لابد فانه يجمع بين ماذكرنا وبين الملائكة فيتكلم ح بتفضيل بعض على بعض قوله (وكذلك) جواب عن متمسك الخصم يعنى كما ان قول محمد

ولهذا قلنا ان قول محمد فى الكتاب وينوى من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة انه لايوجب ترتيبا وكذلك قوله ان الصفا والمروة لايوجب ترتيبا ايضا الاترى ان المراد بالاية اثبات انهما من الشعائر ولا يتصور فيه الترتيب

وانما ثبت السعى بقوله تعالى ان يطوف بهما غير ان السعى لا ينفك عن ترتيب والتقديم فى الذكر يدل على قوة المقدم ظاهرا وهذا يصلح للترجيح فرجح به فصار الترتيب واجبا بفعله لا بنص الاية وهذا كما قال اصحابنا رحمهم الله فى الوصايا بالقرب النوافل انه يبدأ بما بدأ به الميت لان ذلك دلالة على قوة الاهتمام وصلح للترجيح فاما قول الرجل لفلان على مائة ودرهم ومائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد فليس بمبنى على حكم العطف بل ﴿ ١٢٠ ﴾ على اصل آخر يذكر فى باب البيان ان شاء الله

وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب به المشاركة فى الخبر مثل قول الرجل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة فسمى بعضهم هذه واو الابتداء او واو النظم وهذا فضل من الكلام وانما هى للعطف على ما هو اصلها لكن الشركة فى الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثانى اذا كان ناقصا فاما اذا كان تاما فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه حتى قلنا فى قول ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثانى يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضى الاستبداد به كانه اعاده وانما يصار الى هذه الضرورة استحالة الاشتراك فاما عند عدم استحالة الاشتراك فى الخبر الاول هو الاصل مثل قولك جاءنى زيد وعمرو (وانما) الثانى يختص بمجيء على حدة لان الاشتراك فى مجيء واحد لا يتصور فصار الثانى ضروريا والاول اصليا

من الرجال والنساء والحفظة لا يحتمل الترتيب فقوله تعالى *ان الصفا والمروة *لا يحتمل الترتيب لان الآية سيقت لبيان انهما من الشعاير ومعالم الحج وهذا لا يحتمل الترتيب لانه يجرى فى الفعل لا فى العين الا ترى ان فى الزمان الذى كان الصفا فيه من المعالم كانت المروة فيه كذلك ايضا قوله (وانما ثبت السعى) جواب عما يقال لما كانت الاية لبيان انهما من الشعاير فبم ثبت وجوب السعى او شرعيته فقال انما ثبت ذلك بقوله تعالى * فلا جناح عليه ان يطوف بهما *ولهذا قال عطاء ومجاهد هو ليس بواجب وتركه لا يوجب شيئا لانه قال فلا جناح ومثله يستعمل فى المباح دون الواجب * وقال عامة العلماء هو واجب بهذا النص وبقوله عليه السلام * ان الله تعالى كتب عليكم السعى فاسعوا* واما قوله تعالى *فلا جناح* اى لا اثم عليه فلتخرج الناس عن الطواف بهما لمكان صنمين كانا عليهما فى الجاهلية اساف ونايلة وكانوا يعبدونهما فى الجاهلية فبعد الاسلام كرهوا التعبد لله تعالى فى ذلك المكان فنفى ذلك عنهم بقوله فلا جناح عليه قوله (غير ان السعى لا ينفك عن ترتيب) يعنى ان النص الموجب للسعى لا يقتضى الترتيب لكن السعى فى نفس الامر لا ينفك عن ترتيب والبداية بالذكر فى مصطلح الكلام يدل على زيادة عناية بذلك الشيء وقوة اهتمام به كما اذا فارقك من كنت مشغوفا به وقيل لك ما الذى تمنى تقول وجه الحبيب اتمنى فتقدم وجه الحبيب لكونه نصب عينك ولزيادة التفات خاطرك اليه ولما دلت البداية على زيادة العناية ظهر بها نوع قوة صالحة للترجيح الا ترى ان ابابكر رضى الله عنه استدل فى تفضيل المهاجرين او تعيين الامام منهم بتقديمهم فى قوله عز اسمه *والمهاجرين والانصار *فلذلك رجح النبى عليه السلام بالتقديم فقال *نبدأ بما بدأ الله تعالى به* او قال *ابدؤا بما بدأ الله به* وصار الترتيب واجبا بفعله وبقوله لا بنص الاية قوله (فاما قوله لفلان على مائة ودرهم) الى اخره جواب عن سؤال وهو ان يقال العطف يفسر المعطوف عليه كما فى قوله مائة ودرهم حتى كانت المائة دراهم فانى لم يجعل مفسرا فى قوله مائة وثوب * او يقال الواو لمطلق العطف فكيف جعل مبينا للمعطوف عليه فى قوله مائة ودرهم واذا جعل مبينا فى هذه الصورة لم تخلف فى الصورة الاخرى فقال ليس ذلك بناء على حكم العطف ليلزم اطراده بل على اصل الاخر يقرع سمعك ان شاء الله تعالى قوله (بخبرها) الباء متعلقة بكاملة اى كاملة بخبرها* فلا يجب به اى بهذا العطف* وهذا فضل اى تسميتهم اياها واو الابتداء او النظم من فضول الكلام لا حاجة اليها بل هى واو العطف كهى فى الجملة الناقصة الا ان عملها فى عطف الجملة الناقصة الجمع بينهما وبين الكاملة فيما تم به الكاملة وفى عطف الكاملة الجمع بين مضمونى الجملتين فى الحصول لكن الشركة استدراك عن قوله وانما هى العطف على ما هو اصلها اى هى للعطف لكنها لا توجب الشركة فى الخبر لان الشركة انما تثبت لافتقار الكلام الثانى اليها لعدم افادتها بدونها لا بمجرد العطف فاذا كان الكلام الثانى مفيدا بنفسه ذهب دليل الشركة وهو الافتقار قوله (ولهذا قلنا) اى ولان ثبوت الشركة للافتقار والضرورة قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه ولا يجعل كانه اعيد مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا

وانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة ههنا متى ارتفعت بالادنى وهو اثبات الشركة فيما تم به الاولى لا يصار الى الاعلى وهو الاضمار لان ما ثبت بالضرورة متقدر بقدرها الا اذا استحال اثبات الشركة فح يصار اليه * ففى المسئلة المذكورة فى الكتاب وهى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق الطالق الثانى متعلق بذلك الشرط بعينه * ولا يقتضى اى العطف الاستبداد اى التفرد بالشرط كأنه اعاد الشرط وافرد الثانى به بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق لما ذكرنا ان المقصود وهو افادة الكلام الثانى يحصل بتعلقه بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار* وفائدته تظهر فيما اذا قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وكذا فى مسئلة الكتاب لو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وان كانت المرأة غير مدخول بها بلا خلاف ايضا * وكذا لو قال لامرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى يتعلق بدخول الدار الثانية تلك التطليقة لا تطليقة اخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة ولو اقتضى الاعادة لطلقت ثنتين * وكذا لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة تعلق طلاق الثانية بدخول الاولى حتى لو دخلت الدار طلقتا جميعا ولا يجعل كأنه افردها بالشرط وقال وفلانة ان دخلت الدار اذ لو جعل كذلك لم تطلق الثانية بدخول الاولى بل تطلق بدخول نفسها * وفى هذا النظير نظر * ولا يلزم على ما ذكرنا قوله هذه طالق ثلاثا وهذه حيث لا تثبت الشركة فى خبر الاولى ويجعل الخبر كالمعاد حتى طلقت الثانية ثلثا ولو ثبتت الشركة لطلقت كل واحدة ثنتين لانقسام الثلاث عليهما كما لو قال لفلان على الف ولفلان يجعل الالف منقسما عليهما تحقيقا للشركة ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد منهما الف * لانا نقول تعذر ههنا اثبات الشركة لان فى تنصيص الزوج على الثلاث اشارة الى ان مقصوده اثبات الحرمة الغليظة وسد باب التدارك بالكلية وبالانقسام لا يحصل ذلك المقصود فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولان بالانقسام يفوت موجب الكلام اصلا اذ لا دلالة للثلاث على الاربع بوجه فاما اثبات المثل فاكثر من ان يحصى فيصار اليه عند التعذر * قال الامام البرغرى اتفقوا انه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال فطالق فطالق انه يقع عند وجود الشرط طلقة واحدة ولو كان الخبر كالمعاد لوقع ثلاث تطليقات كما لو كرر الشرط صريحا مع تخلل الازمنة * وانما يصار الى هذا اى الى الاستبداد ضرورة استحالة الاشتراك كما اذا قال فلانة طالق وفلانة فانه يقع على الثانية غير ما وقع على الاولى لان الاشتراك بينهما فى تطليقة لا يتحقق * فصار الثانى اى استبداد الجملة الناقصة بخبر اخر ضروريا والاول وهو اشتراك الناقصة فى خبر الاولى من غير استبداد اصليا قوله (ومن عطف الجملة قوله تعالى واولئك هم الفاسقون) فانه جملة تامة بخبرها فلا يوجب العطف المشاركة فيما تم به الجملتان الاوليان وهو الشرط الذى

ومن عطف الجملة قول الله تعالى و اولئك هم الفاسقون فى قصة القذف ومثل قوله تعالى يختم على قلبك ويمح الله الباطل ومثل قوله تعالى والراسخون فى العلم

تضمنه قوله تعالى *والذين يرمون المحصنات* كقول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة طالق لايتعلق طلاق الثانية بالشرط واذا كان كذلك كان الاستثناء اللاحق به مختصا به غير راجع الى ماتقدمه فبقى المحدود فى القذف غير مقبول الشهادة بعد التوبة كما كان قبلها * ومن هذا القبيل قوله تعالى *فان يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل* فان قوله ويمح الله باطل جملة تامة معطوفة على ماتقدم غير داخلة تحت الشرط اذلو دخلت كان ختم القلب ومحو الباطل معلقين بالشرط والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وقد عدم ختم القلب ووجد محو الباطل فعرفنا انه خارج عن الشرط * وسقوط الواو فى الخط واللفظ ليس للجزم بل سقوطه فى اللفظ لالتقاء الساكنين وفى الخط اتباعا للفظ كسقوطه فى قوله تعالى* ويدع الانسان وقوله سندع الزبانية * ولهذا وقف يعقوب عليه بالواو نظرا الى الاصل وان وقف غيره بغير واو اتباعا للخط * والدليل على انه ابتداء اعادة اسم الفاعل اذلو كان بياء لقيل ويمحو الباطل * واختلف فى ختم القلب فقيل هو الصبر اى ان يشأ الله يختم على قلبك بالصبر حتى لاتجد مشقة استهزائهم وتكذيبهم * وقيل هو الانشاء اى ان يشأ الله ينسك ماأوحى اليك فلاتبلغه اليهم فلايستهزؤن بك ولايكذبونك * وقيل هو عدم الفهم اى ان يشأ الله يختم على قلبك فلا يفهم الحق من الباطل كما فعل باولئك الكفرة تذكرة احسانه اليه وما اكرمه بانواع الكرامات ليشكر ربه ويرحم على اولئك بما ختم على قلوبهم ومايـنزل بهم من انواع العذاب * ويمح اى يطهر ويظفر اهل الحق على اهل الباطل وينصرهم حتى يصير اهل الحق ظاهرين على الباطل * وقيل يحق الحق بالحجج والبراهين ويمحو البـاطل بالحجج والبراهين حتى يعرف كل احد الحق من البـاطل بالحجج التى اقامها اذا تأمل فيها حق التأمل * بكلماته اى بحججه كذا فى شرح التأويلات * ومثله والراسخون اى ومن قبيل عطف الجملة الذى لايوجب الاشتراك قوله عز اسمه * والراسخون فى العلم يقولون* فانه غير داخل تحت الاستثناء فى قوله جل ذكره *ومايعلم تأويله الاالله* لمابينا فى اول الكتاب وهذا على تقدير الوقف على قوله الاالله فاما على تقدير الوصـل فهو داخل تحت الاسـتثناء كما مر بيانه قوله (وقد يسـتعار الواو للحـال) * اعلم ان الاصل فى الجملة الواقعة موقع الحال ان لايدخلها الواو لان الاعراب لاينظم الكلمات كقولك ضرب زيد اللص مكتوفا الابعد ان يكون هناك تعلق ينتظم معانيها فاذا وجدت الاعراب قدتناول شيئا بدون الواو كان ذلك دليلا على تعلق هناك معنوى فذلك يكون مغنيا عن تكلف معلق اخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة بفائدة غير متحدة بالجملة السابقة كما فى الحال المؤكدة وغير منقطعة عنها لجهة جامعة بينهما كما ترى فى نحو جاء زيد وفرسه يعد ويبسط العذر فى ان يدخلها واو للجمع بينها وبين الاولى مثله فى نحو قام زيد وقعد عمرو فهذا معنى استعارة الواو للحال قوله (لان الاطلاق يحتمله)يعنى لما كانت الواو لمطلق الجمع كان الاجتماع الذى بين الحال وذى الحال من محتملاته

وقد يستعار الواو للحـال وهذا معنى يناسب معنى الواو لان الاطلاق يحتمله قال الله عز وجل حتى اذاجاؤها وفتحت ابوابها اى اذاجاؤها وابوابهـا مفتوحة

لان المطلق يحتمل المقيد فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج * قال الله تعالى* حتى اذاجاؤها وفتحت ابوابها * اى وقد فتحت ابوابها* قيل ابواب جهنم لاتفتح الاعند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة فتتقدم فتحها بدليل قوله جنات عدن مفتحة لهم الابواب وذلك لان تقديم فتح باب الضيافة على وصول الضيف اكراما له وتأخير فتح باب العذاب الى وصول المستحق له اليق بالكرم فلذلك جئ بالواو كأنه قيل حتى اذاجاؤها وقد فتحت ابوابها قبل وجواب اذا محذوف اى اذاجاؤها وكانت هذه الاشياء التى ذكرت الى قوله *فادخلوها خالدين* دخلوها ونالوا المنى * وانما حذف لانه فى صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شئ لايحيط به الوصف قوله (واختلف مسائل اصحابنا على هذا الاصل) ففى بعضها جعلوا الواو للحال من غير نية وفى بعضها جعلوها لعطف الجملة لاغير وفى بعضها جعلوها للعطف محتملا للحال وفى بعضها اختلفوا * فاذا قال لعبده ادالى الفا وانت حر انه لايعتق مالم يؤد وكذا اذا قال لحربى انزل وانت آمن لايأمن مالم ينزل جعلوا الواو فى المسئلتين للحال لانه لايحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع وذلك مانع من حسن العطف اذلابد لحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ماعرف فلذلك جعلناها للحال ولما صارت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الجزية بالاداء والامان بالنزول كما فى قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول* وصار كأنه قال ان اديت الى الفا فانت حر وان نزلت فانت امن* هذا تقرير عامة الكتب* فان قيل* ماذكرت عكس مايقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت فى قوله انت حر وانت امن لافى قوله ادوانزل فيقتضى ان يكون الجزية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول كما فى قوله انت طالق وانت مريضة اذانوى التعليق كان المرض شرطا للطلاق لدخول الواو فيه لاعكسه واذاثبت ذلك كان الجزية والامان سابقين على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط لامحالة فلايكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا انتفى التعليق كان كل واحد واقعا فى الحال* قلنا* الجواب عنه من وجوه* احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض اى الحوض على الناقة وهو شايع فى الكلام قال الله تعالى* وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا اى جاءها بأسنا فاهلكناها على احد التأويلين * وقال عز اسمه * ثم دنى فتدلى *جل على ثم تدلى فدنا وقال رؤبة* شعر * ومهمه مغبرة ارجاؤه* كان لون ارضه سماؤه * اراد كأن لون سمائه من غبرتها ارضه * وقال آخر يمشى فيقعس او يكب فيعثر اراد او يعثر فيكب * وقال القطامى كما طينت بالفدن السياعا اى طينت بالسياع الفدن وهو القصر فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الفا وكن آمنا وانت نازل اى انت حر وانت آمن فى هذه الحالة وانما يحمل على هذا لانه لايصح تعليق الاداء والنزول بما دخل فيه الواو ولان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس فى وسع المتكلم تنجيز الاداء او النزول فكيف يصح تعليقه الاترى ان وجود المشروط من لوازم الشرط اذالم ينزل قبله ولو وجدت الجزية او الامان ههنا لايلزم منه الاداء والنزول ولما لم يصح العمل بظاهره لايمكن العمل بالعطف

واختلف مسـائل اصحابنا على هـذا الاصل فقالوا فى رجل قال لعبـده ادالى الفاوانت حر ان الواو للحال حتى لايعتق الا بالاداء وكذلك من قال لحربى انزل وانت آمن لم يأمن حتى ينزل فيكون الواو للحال وقالوا فيمن قال لامرأته انت طالق وانت مريضة او وانت تصـلين او مصلية انه لعطف الجملة حتى تقع الطلاق فى الحال على احتمال الحال حتى اذا نوى بهـا واو الحال تعلق الطلاق بالمرض والصلوة

وقالوا فى المضاربة اذا قال رجل لرجل خذ هذا المال مضاربة ﴿ ١٢٤ ﴾ واعمل به فى البز ان هذا الواو لعطف
الجملة للحال حتى
لا تصير شرطا بل
تصير مشهورة
ويبقى المضاربة عامة
واختلفوا فى قول
المرأة لزوجها طلقنى
ولك الف درهم
فحمله ابو يوسف
ومحمد على المعاوضة
حتى اذا طلقها
وجب له الالف
وحمله ابو حنيفة
رحمه الله على واو
عطف الجملة حتى
اذا طلقها لم يجب له
شئ ولابى يوسف
ومحمد طريقان
احدهما ان الواو قد
يستعار للباء كما استعير
له فى باب القسم على
مانبين ان شاء الله عز
وجل فحمل على
هذا المجاز بدلالة
حال المعاوضة لان
حال الخلع حال
المعاوضة كما قيل فى
قول الرجل لآخر
احمل هذا الطعام الى
منزلى ولك درهم
انه يحمل على الباء
اى بدرهم والثانى
ان الواو للحال بدلالة
حال المعاوضة ايضا
ليصير شرطا وبدلا

ايضا جعلناه من باب القلب الذى هو شعبة من اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر وانه يورث الكلام ملاحة * والثانى ان قوله وانت حر وقوله وانت آمن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى * فادخلوها خالدين * اى مقدرين الخلود فى حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة فان غرض المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الجزية والامان فى الحال فيكون معناه اد الى الفا مقدرا للجزية فى حالة الاداء وانزل مقدرا للامان فى حالة النزول ولما اثبت المتكلم الجزية والامان فى حالتى الاداء والنزول كانا متعلقين بهما ومعدومين فى الحال * والثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه ويصير معنى الكلام اد الى الفا تصر حرا واذا كان كذلك كانت الجزية متعلقة بالاداء والامان متعلقا بالنزول تعلق الاكرام بالاتيان فى قوله ائتنى اكرمك * والرابع ان قوله انت حر يوجب الحرية للحال لولا قوله اد الى كذا فبانضمام هذا الكلام اليه تأخر العتق كما يتأخر بانضمام ان دخلت الدار اليه فكان قوله اد الى كذا بمنزلة ان دخلت الدار فى تأخير الجزية عن وقت التكلم فكان كالشرط من هذا الوجه * وذكر فى بعض الشروح انه لما جعل الجزية حالا للاداء اى وصفا له لا يثبت سابقا عليه اذ الحال لا تسبق ذا الحال والصفة لا تسبق الموصوف قوله (انه لعطف الجملة) اى الواو للعطف لامكان العمل بالحقيقة اذ الجملتان خبريتان ههنا بخلاف ما تقدم * وذكر الضمير لان حروف التهجى تذكر وتؤنث * على احتمال الحال لان الطلاق يقبل الاضافة الى حال المرض والمرض يصلح شرطا له فاذا نوى الحال صحت نيته ديانة وصار كأنه قال انت طالق فى حال مرضك او انت طالق فى حال اشتغالك بالصلوة ولكن لا يصدقه القاضى لانه نوى خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه قوله (خذ هذا المال واعمل به مضاربة) فى البز اى خذه مضاربة واعمل به فى البز كذا لفظ المبسوط * وهذه الواو لعطف الجملة لانها تصلح لذلك ههنا لكون الجملتين طلبيتين * لا للحال لانها لا تصلح للحال ههنا لان حال العمل لا يكون وقت الاخذ وانما يكون العمل بعد الاخذ مع ان استعارتها للحال لتصحيح الكلام والكلام صحيح ههنا باعتبار الحقيقة فلا حاجة الى حمل حرف الواو على المجاز فيكون مشورة اشار بها عليه لا شرطا فى الامر الاول كذا فى المبسوط * والبز متاع البيت من الثياب خاصة عن ابى دريد وعن الليث ضرب من الثياب وعن الجوهرى هو من الثياب امتعة البزاز والبزازة حرفة وقال محمد فى السير البز عند اهل الكوفة ثياب الكتان والقطن لا ثياب الصوف والخز كذا فى المغرب قوله (احدهما كذا) الواو تستعمل بمعنى الباء مجازا كما استعملت فى القسم لمناسبة بينهما صورة ومعنى اما صورة فلان كليهما شفوى واما معنى فلان معنى الجمع موجود فى الالصاق الذى هو معنى الباء * ثم المستعمل فى المعاوضات الباء التى تؤدى معنى الالصاق دون الواو لانه لا يعطف احد العوضين على الآخر والخلع معاوضة من جانب المرأة ولهذا صح رجوع المرأة قبل ايقاع الزوج فبدلالة المعاوضة حملناها على الباء كما فى قوله احمل هذا الطعام ولك درهم حملت على الباء حتى كان هذا وقوله احمله بدرهم سواء ووجب المال اذا حمله لانه انعقد اجارة لا استعانة * او هى محمولة على الحال بدلالة المعاوضة ايضا فانها تقتضى العرض من الجانبين وذلك بان يجعل الواو للحال ليصير وجوب الالف عليها

(شرطا)

شرطا للطلاق وبدلا عنه لان نفسها تسلم لها بهذا المال فصار كانها قالت طلقنى فى حال مايكون لك على الف وقد علمت ان الاحوال شروط فكان معناه طلقنى بشرط ان يكون لك على الف فلما قال الزوج طلقت اوفعلت كان تقديره طلقت بذلك الشرط اى طلقت ان قبلت الالف * ونظيره اى نظير قوله طلقنى ولك الف * وهذا اى قوله ولك الف * لا معنى للباء هنا اى لا يمكن ان يجعل الواو بمعنى الباء فى مسئلة المضاربة اذ لو جعلت بمعناها صار كأنه قال خذ هذا المال مضاربة بالعمل بالبز فيصير العمل بالبز عوضا عن الاخذ فيجب العمل بنفس الاخذ والعمل ليس بواجب على المضارب بمجرد عقد المضاربة بالاجماع * ولا يمكن ان يجعل للحال ايضا لانها انما حملت فى مسئلة الخلاف وهى قوله طلقنى ولك الف على الحال بدلالة المعاوضة والمضاربة ليست بمعاوضة لان المضارب فى اول الامر امين وبعد الاخذ فى العمل وكيل وعند ظهور الربح شريك واذا لم يوجد معنى المعاوضة لا يمكن حملها على الحال فبقيت للعطف والابتداء فكان قوله واعمل به مشورة * وكذا الكلام فى قوله انت طالق وانت مريضة او مصلية * وقال ابو حنيفة رحمه الله الواو للعطف حقيقة والحمل على الحقيقة واجب حتى يقوم دليل يعارضها والمعاوضة لا يصلح دليلا معارضا يترك به الحقيقة * لان ذلك اى العوض او معنى المعاوضة امر زائد فى الطلاق * والدليل عليه ان العوض اذا دخله صار يمينا من جانب الزوج بان قال انت طالق على الف او ادى الى الفا وانت طالق حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ويحنث به فى قوله ان حلف بطلاقك فكذا * وذلك لانه يصير معلقا للطلاق بقبولها المال والتعليق بالشرط يمين لما عرف واليمين لازمة لا تقبل الرجوع لقوله عليه السلام * ثلاث جدهن جد وهزلهن جد * الحديث ولو كان معنى المعاوضة فيه اصليا لما صار يمينا ويصح رجوعه كما فى النكاح وسائر المعاوضات * وكذلك يوجد الطلاق بدون العوض وهذا هو الغالب وايجاب المال فيه نادر فثبت ان العوض فيه امر زايد فلا يصلح مغيرا الحقيقة العطف والطلاق لان العارض لا يعارض الاصلى بخلاف الاجارة لان معنى المعاوضة فيها امر اصلى فجاز ان يعارض امرا اصليا اخر قوله (لان الحال فعل او اسم فاعل) نحو قولك جاءنى زيد يتكلم او متكلما * وذلك لان الاصل فى الحال المطلقة ان تكون صفة غير ثابتة والفعل واسم الفاعل ادل على هذا المعنى من غيره لدلالة الفعل على التجدد والزوال ودلالة اسم الفاعل على اتصاف الشخص بالفعل كيف وقد اخذ حكم الفعل فى كثير من المواضع وقوله ولك الف جملة اسمية اوظرفية وليس بفعل ولا باسم فاعل فلا يكون صفة الحال بخلاف قوله وانت حر فان الحر اسم مشتق من الحرار يقال حر العبد يحر حرارا من باب علم فيصلح صفة الحال * وحاصله ان الدلالة على الحال فى قوله ولك الف معدومة مع ان الصيغة لا تصلح للحال فلا يكون الواو للحال وفى قوله وانت حر قد وجد المعنيان فجعلت للحال هذا تقرير كلام الشيخ * وهو مشكل لان المذكور فى عامة كتب النحو ان الجمل الاربع وهى الاسمية والفعلية والشرطية والظرفية قد تقع حالا * ثم الجملة ان كانت اسمية او شرطية فالواو لازمة نحو جاءنى زيد وابوه منطلق ولقيته وان تكرمه يكرمك وان كانت فعلية والفعل مضارع مثبت فالترك لازم نحو

ونظيره قوله اد الى
الفا وانت حر وانزل
وانت آمن بخلاف
خذ هذا المال واعمل
به فانه لا معنى للباء هنا
وانما حمل فى مسئلة
الخلاف على الحال
لدلالة المعاوضة ولم
يوجد وكذلك
فى قوله انت طالق
وانت مريضة وقال
ابو حنيفة رحمه الله
الواو فى الحقيقة
للعطف فلا تترك الا
بدليل ولا تصلح
المعاوضة دلالة لان
ذلك فى الطلاق امر
زائد الا ترى ان
الطلاق اذا دخله
العوض كان يمينا من
جانب الزوج فلم
يستقم ترك الاصل
بدلالة هى من باب
الزوائد بخلاف الا
جارة لانها شرعت
معاوضة اصلية
كسائر البيوع وقولها
ولك الف ليست
بصيغة الحال ايضا
لان الحال فعل او اسم
فاعل واما قوله اد الفا
وانت حر وصيغته
للحال

جاءنى زيد يسرع او يتكلم او يعدو فرسه * وان كان الفعل ماضيا او مضارعا منفيا جاز الامران * وان كانت ظرفية وليس بعد الظرف مظهر فالترك لازم نحو لقيته امامك واكرمته فى الدار * وان كان بعده مظهر فالامران جائزان نحو لقيته عليه جبة وشئ ولقيته وعليه جبة وشئ وقوله ولك الف من هذا القبيل فيصلح ان يكون حالا وكيف ولا يصلح ان يكون الواو للعطف ههنا لان الجملة الاولى طلبية مع كونها فعلية والثانية خبرية مع كونها اسمية وقد عرفت ان التناسب شرط بين المعطوف والمعطوف عليه ولما لم يستقم ان تكون الواو للعطف تجعل للحال تصحيحا لكلامه واحترازا عن الالغاء * وكذا قوله وانت حر صيغته للحال مشكل ايضا لان قوله حر بنفسه لم يقع حالا وانما وقع خبرا للمبتداء ولو جعل حالا كان منصوبا مرفوعا معا وهو باطل بل الجملة بمجموعها وقعت فى حيز الحال وهى ليست بفعل ولا باسم فاعل واذا جاز وقوعها حالا مع انها جملة اسمية من كل وجه كان وقوع قوله ولك حالا اقرب الى الجواز لاحتمال كونها فعلية كما هو مذهب البعض * ويجوز ان يكون مراد الشيخ من قوله الحال فعل او اسم فاعل انها كذلك نظرا الى الاصل اى الاصل فيها ان تكون فعلا او اسم فاعل ووقوع غيرهما حالا على خلاف الاصل واليه يشير قوله ليس بصيغة للحال اى صيغة الحال فى الاصل فعل او اسم فاعل وان وقع غيرهما حالا ايضا * وذكر فى بعض الشروح ان ما يجئ من الحال التى ليست هى بفعل ولا باسم فاعل من الجملة الاسمية والظرفية كقولهم فوه الى فى ولقيته وعليه جبة وشئ مقدر باسم الفاعل وهو مشافهها ومستقرة عليه جبة وشئ فعلم ان قوله فى الكتاب الحال فعل او اسم فاعل صحيح * ولكن للخصم ان يقول فلتكن هذه الجملة وهى قولها ولك الف حالا بمثل هذه التأويل ايضا اى طلقنى مستقرا لك على الف درهم او واجبا على ذلك * وقيل معناه ان هذا التركيب لا يصلح للحال لان الحال اذا كانت مفردة لا يقتضى الواو البتة وكذا اذا كانت فعلا مضارعا مثبتا لان فحواه فحوى المفرد اذ لا فرق بين قولك جاءنى زيد مسرعا وجاءنى زيد يسرع فى افادة معنى الاسراع ثم الظرف لافتقاره الى العامل اما مقدر بالفعل كما هو مذهب البعض او باسم الفاعل كما هو مذهب اخرين فاذا وقعت الجملة الظرفية فى حيز الحال كانت مقدرة بالفعل او باسم الفاعل فكان تقدير قوله لقيته عليه جبة وشئ لقيته تستقر عليه جبة وشئ او مستقرة عليه جبة وشئ وعلى كلا التقديرين لا يستقيم الواو لان الواقع حالا فى التحقيق هو الفعل المقدر او اسم الفاعل المقدر وكلاهما لا يقتضى الواو فكان هذا الترتيب مع الواو غير صالح للحال كما لو صرح بالمضمر فقيل لقيته يستقر عليه جبة وشئ او مستقرة عليه بخلاف قوله وانت حر فانه جملة اسمية وقعت بمجموعها فى حيز الحال ولا يصلح الجملة الاسمية لها الا مع الواو فكانت هذه الصيغة صالحة للحال * وتبين بما ذكرنا ان اللام فى قوله الحال فعل او اسم فاعل للعهد اى الحال المستترة فى هذا الظرف وهو قوله او لك فعل اى يستقر او اسم فاعل اى مستقر * قلت هذا كلام حسن لو لم يكن مخالفا لروايات كتب النحو اجمع فان المذكور فيها ان الجملة

الواقعة حالا اذا كانت ظرفية وبعد الظرف اسم مظهر جاز فيها اثبات الواو وتركها اما تركها فلما ذكر هذا القائل واما اثباتها فلانها اخذت شبها بالجملة الاسمية من حيث ان الظرف خبر ومابعده من المظهر مخبر عنه فجاز فيه الامران قوله (وصدر الكلام) يعنى قوله اد الى الفا غير مفيد شيئا الا شرطا للجزية لانه لا يصلح للايجاب ابتداء اذ المولى لا يستوجب على عبده دينا ولا يصلح للضريبة ايضا لانها لا يكون من غير عقد واصطلاح * ولانها لا تزيد فى شهر على عشرين درهما او ثلثين او نحوها * والضريبة وظيفة يأخذها المالك * فحمل عليه اى حمل صدر الكلام على كونه شرطا للتحرير بان جعلت الواو للحال ليصير تعليقا للعتق باداء المال بخلاف مانحن فيه لان اول الكلام ان صدر من الزوج بان قال انت طالق وعليك الف درهم كان ايقاعا مفيدا منه بدون اخره فلا حاجة الى الحمل على الحال وان صدر منها فهو التماس صحيح منها فلهذا لا يحمل على الحال بل يكون معناه ولك الف فى تدينك او يكون وعدا منها اياه بالمال والمواعيد لا يتعلق بها اللزوم * ولان ادنى ما فى الباب ان يكون حرف الواو محتملا لجميع ماذكرنا والمال بالشك لا يجب كذا فى المبسوط * فصلح اى قوله اد الى الفا * دلالة على الحال اى على ان الواو للحال قوله (لا دلالة فيها على الحال) لان الاصل فى التصرفات التنجيز والتعليق يثبت فيها بعارض الشرط وذلك لا يثبت بالاحتمال والشك * ولان الظاهر من حال المؤمن انه لا يطلق حليلته فى حال المرض لانه حال شفقة ومرحمة ولما لم توجد دلالة على الحال حملت الواو على العطف الذى هو حقيقتها وقد صح الحمل عليه لاتفاق الجملتين * ولكنها يحتمل الحال لان المريض قد يصلح شرطا للطلاق والطلاق قد يتأخر الى المرض ويتحقق فيه فاذا نوى التعليق يصدق ديانة لانه محتمل كلامه * لا يصلح حالا للاخذ لان العمل يوجد بعد الاخذ فلا يصلح حالا للاخذ الموجود قبله * والكلام يحتمل الحال ايضا لان قوله آمن نعت فاعل او لانه جملة اسمية مع الواو * وايضا انصب على المصدر من آض يئيض اذا رجع وينوب عن الحال تقول فعلت ذلك ايضا اى آيضا عائدا اليه ويقال قد اكثرت من ايض اى اكثرت التكلم بهذه الكلمة كذا ذكر الميدانى قوله (الفاء للوصل والتعقيب) يعنى موجبه وجود الثانى بعد الاول بغير مهلة حتى لو قلت ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم يتطاول المدة بينهما * ومعنى قوله تراخى عن المعطوف بزمان وان لطف هو ان من ضرورة التعقيب تراخى الثانى عن الاول بزمان وان قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا والقران ليس بموجب له * قال الامام عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الا ترى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه لانك اذا قلت ضربت زيدا فعمرا فقد اتبعت عمرا زيدا مع عطفك على ما قبله لفظا وقد يكون للاتباع متجردا عن العطف كما فى جواب الشرط بالفاء نحو ان تأتنى فانا اكرمك فعرفت ان اعرف المعنيين هو الاتباع * وذكر فى شرح الموجز ان الفاء فى الترتيب على ثلاثة اوجه * احدها ان يكون

وصدر الكلام غير مفيد الا شرطا للتحرير فحمل عليه وقوله انت طالق مفيد بنفسه وقوله انت مريضة جملة تامة لا دلالة فيها على الحال لكنه يحتمل ذلك فصحت نيته واما قوله اد الفا لا يصلح ضريبة فصلح دلالة على الحال وقوله واعمل به فى باب المضاربة لا يصلح حالا للاخذ بقى قوله خذ هذا المال مضاربة مطلقا وقوله انزل وانت آمن فيه دلالة الحال لان الامان انما يراد اعلاء الدين وليعاين الحربى معالم الدين ومحاسنه فكان الظاهر فيه الحال ليصير معلقا بالنزول الينا والكلام يحتمل الحال * واما الفاء فانه للوصل والتعقيب حتى ان المعطوف بالفاء يتراخى عن المعطوف عليه بزمان وان لطف هذا موجبه الذى وضع له

الثانى من موجب الاول فيكون بعده بلا فصل كقوله ضربته فبكى لانه من موجب الضرب والثانى ان لايكون من موجب الاول فيكون بعد الاول ولكن يجوز ان يكون بينهما مهلة يسيرة كقولك جاء زيد فعمرو اذ يجوز ان يكون بين مجئ زيد وعمرو مهلة يسيرة * والثالث ان لايكون من موجب الاول ويكون بينهما مسافة كقولك دخلت البصرة فالكوفة فان الثانى بعده وبينهما قدر المسافة اذ لايمكن ان يقع الثانى عقيب الاول قوله (الاترى) توضيح لماذكر ان الفاء للوصل والتعقيب يعنى لما كان الفاء للترتيب مع الوصل استعملته العرب فى الاخربه لان من حق الجزاء ان يتعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل * لان الحكم مرتب على العلة اى بلا فصل رتبة اوزمانا على حسب مااختلفوا قوله (اخذت كل ثوب بعشرة فصاعدا) معنى هذا انك اشتريت عدل ثياب ووقع سعر اول ثوب بعشرة ثم غلا السعر فزاد على العشرة فتقول اخذت كل ثوب بعشرة فصاعدا * فقوله فصاعدا انتصب على الحال بعامل مضمر والتقدير كان الاخذ بعشرة فازداد الثمن عقيب الاخذ صاعدا من غير تراخ او ذهب الثمن صاعدا * وليس انتصاب صاعدا على العطف لانه لم يتقدم الا ذكر الفاعل والمفعول والعشرة ولايستقيم عطفه على الفاعل لفظا او معنى وهو ظاهر * وكذا على المفعول معنى اذ ليس الغرض انك اخذت الثمن والصاعد لان الصاعد هو الثمن * وكذا على العشرة لفظاً وهو ظاهر وكذا معنى لانك لم ترد انك اخذت الثمن بعشرة فصاعدا وانما اردت انك اخذت بعضه بعشرة وبعضه باكثر فوجب حمله على ان يكون التقدير فازداد الثمن صاعدا اى ذهب على هذه الحالة فى البعض قوله (وجوه العطف منقسمة على صلاته) اراد بالصلاة الحروف يعنى قد ذكرنا ان انواع العطف انقسمت على حروف العطف وان كل حرف مختص بمعنى فى اصل الوضع فالواو لمطلق العطف وثم للترتيب مع التراخى فلابد من ان يكون الفاء لمعنى اختص به فى اصل الوضع وذلك هو التعقيب بصفة الوصل اذ لم يوضع له لفظ اخر والاشتراك خلاف الاصل لما مر غير مرة قوله (ولذلك) اى ولان الفاء للتعقيب قال اصحابنا فيمن قال لغيره بعت هذا العبد منك بكذا وقال المشترى فهو حر انه يعتق ويجعل الرجل قابلا للبيع ثم معتقا لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب والفاء للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء وصار كانه قال قبلت فهو حر بخلاف قوله هو حر او وهو حر لعدم ما يوجب التعقيب فبقى محتملا * لرد الايجاب بان جعله اخبارا عن الحرية الباقية قبل الايجاب * ولقبول البيع بان جعل انشاء للحرية فى الحال فلا يثبت القبول بالشك قوله (فاذا هو لايكفيه انه يضمن) وذلك لان الفاء للوصل والتعقيب فبذكره تبين انه شارط للكفاية فى الاذن لانه امره بقطع مرتب على الكفاية فصار كانه قال ان كفانى قميصا فاقطعه والمعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فاذا لم يكفه قميصا كان القطع حاصلا بغير اذن فكان موجبا للضمان * بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه فاذا هو لايكفيه لايضمن لان قوله اقطعه اذن مطلق فلا يكون القطع بعده موجبا للضمان * لان الغرور بمجرد الخبر

الاترى ان العرب تستعمل الفاء فى الجزاء لانه مرتب لامحالة وتستعمل فى احكام العلل كما يقال جاء الشتاء فتأهب لان الحكم مرتب على العلة ويقال اخذت كل ثوب بعشرة فصاعداً اى كان كذلك فازداد الثمن صاعدا مرتفعا ولما قلنا ان وجوه العطف منقسمة على صلاته فلابد من ان يكون الفاء مختصا بمعنى هو موضوع له حقيقة وذلك هو التعقيب

(اذا لم يكن)

ولذلك قال اصحابنا فيمن قال لآخر بعت ﴿ ١٢٩ ﴾ منك هذا العبد بكذا فقال الآخر فهو حر انه قبول للبيع

اذا لم يكن فى ضمن عقد ضمان لايوجب الضمان على الغار كما لو قال هذه الطريق آمن فسلك فيه فأخذ اللصوص متاعه لايضمن كذا فى المبسوط قوله (فتبين بالاول) قال بعض مشايخنا هذا قول ابى حنيفة فاما عندهما فينبغى ان تطلق ثنتين وذلك لان العمل بموجب الفاء ههنا غير ممكن لان الاجزية لايترتب بعضها على بعض بعد وجود الشرط فيجعل الفاء بمعنى الواو مجازا وحكمه على الخلاف كما عرفت * والصحيح انها تطلق واحدة عندهم جميعاً لان الفاء للتعقيب فيثبت به ترتيب بين الاولى والثانية فى الوقوع كما لو قال بكلمة بعد فلا يمكن القول بايقاع الثانية لانها تبين بالاولى ومع امكان اعتبار الحقيقة لامعنى للمصير الى المجاز كذا قال شمس الائمة رحمه الله قوله (ولذلك) اى ولمعنى التعقيب اختص الفاء بكذا * انما اعاد هذا الكلام ليبنى عليه ذكر الحديث الذى اورده * وبظاهره تمسك اصحاب الظواهر منهم داود الاصبهانى فقالوا ان الرجل اذا ملك اباه او ابنه يلزمه ان يعتقه ولكن لايعتق عليه قبل اعتاقه لان قوله فيعتقه تنصيص على انه يستحق عليه اعتاقه ولو عتق بنفس الشراء لم يكن لقوله فيعتقه معنى * ولان القرابة لاتمنع ثبوت الملك ابتداء فلا تمنع البقاء بالطريق الاولى الاترى انها لما منعت بقاء ملك النكاح منعت ثبوته ابتداء * وقال عامة العلماء يعتق عليه من غير اعتاق لما عرف * والمراد من قوله فيشتريه فيعتقه الاعتاق بذلك الشراء لابسبب اخر كما يقال اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه وعلمه فهداه وضرب فاوجع وكتب فقرمط * وانما اثبتنا به الملك ابتداء لان انتفاء العبودية وثبوت العتق لايتحقق الا به فاذا لم يملكه لايعتق بخلاف ملك النكاح لانه لافائدة فى اثبات ملك النكاح له على ابنته ثم ازالته لانها تعود الى ما كانت عليه قوله (واطعمته فاشبعته) اى بهذا الاطعام اذ لو كان الاشباع بغير هذا الاطعام لم يكن الاشباع متصلا بهذا الاطعام وليس ذلك بموجب الفاء وكذلك فى قوله عليه السلام * فيشتريه فيعتقه * مقتضاه ان يكون الاعتاق متصلا بالشراء من غير تخلل زمان بينهما وذلك فيما قلنا فلو شرط اعتاق ابتدائى لايكون ذلك عملا بالفاء لانه وان اعتقه متصلا بالشراء فذلك لايكون اعتاقا حتى يتم كلامه فيتخلل بينهما زمان وذلك ليس بمقتضى الفاء * كذا قيل وفيه تكلف قوله (فدل ذلك) اى قوله فيشتريه فيعتقه على ان كونه معتقا حكم للشراء كالاشباع فى قوله اطعمه فاشبعه * وقوله بواسطة الملك احتراز عما يقال لايصح ان يكون الاعتاق حكما للشراء لان الشراء موضوع لاثبات الملك والاعتاق ازالة له فكان منافيا له والمنافى لحكم الشئ لايصلح ان يكون حكما لذلك الشئ فقال انه بنفسه لايصلح حكما له ولكنه لايصلح بواسطة الملك وذلك لانه بالشراء يصير متملكا والملك فى القريب اكمال لعلة العتق فيصير العتق مضافا الى الشراء بواسطة الملك واذا صار مضافا اليه يصير به معتقا لان السبب الموجب للحكم بواسطة كالموجب بغير واسطة فى كون الحكم مضافا اليه واذا كان كذلك لايحتاج الى اعتاق اخر كما قاله اصحاب الظواهر واذا اشتراه ناويا عن الكفارة يخرج به عن العهدة ايضا خلافا لما قاله زفر والشافعى رحمهما الله * وانما حصر النبى صلى الله عليه وسلم مجازاة

ولو قال هو حر او وهو حر لم يجز البيع وقال مشايخنا فيمن قال لخياط انظر الى هذا الثوب ايكفينى قميصا فنظر فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لايكفيه انه يضمن كما لو قال فان كفانى قميصا فاقطعه فاذا هو لايكفيه انه يضمن ولذلك قالوا فيمن قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فدخلت الدار وهى غير مدلول بها انه يقع على الترتيب فتبين بالاولى ولذلك اختص الفاء بعطف الحكم على العلل كما يقال اطعمته فاشبعته اى بهذا الاطعام وقال النبى عليه السلام لن يجزى ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فدل ذلك على ان كونه معتقا حكم للشرى بواسطة الملك ولهذا قلنا فيمن قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فعبدى حر ان الشرط

ان يدخل الاخيرة بعد الاولى من غير تراخ

(كشف) (١٧) (ثانى)

وقد تدخل الفاء على العلل ايضا اذا كان ذلك مما يدوم فتصير بمعنى التراخي كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت ونظيره ما قال علماؤنا فى المأذون فيمن قال لعبده ادالى الفا فانت حر انه يعتق للحال وتقديره ادالى الفا فانك قد عتقت لان العتق دائم فاشبه المتراخي وقالوا فى السير الكبير انزل فانت آمن انه آمن نزل اولم ينزل لما قلنا فلم يجعل بمعنى التعليق كانه اضمر الشرط لان الكلام صح بدون الاضمار وانما الاضمار ضرورى فى الاصل ولهذا قلنا فيمن قال لفلان على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان المعطوف غير الاول ويصرف الترتيب الى الوجوب دون الواجب او يجعل مستعارا بمعنى الواو وقال الشافعي لزمه درهم لان معنى الترتيب لغو فحمل على جملة مبتدأة لتحقيق الاول فهو درهم كما قال الشاعر والشعر لا يسطيعه من يظلمه * يريد ان يعربه فيعجمه * وقوله ليبين لهم فيضل الله من يشاء

الولد الوالد على هذه الصورة لان الوجود اعظم النعم واعلاها وقد حصل للولد بواسطة الاب فلا يمكن للولد مجازاته لان جميع ما يتصور من الولد من الاحسان الى الاب لا يماثل بنعمة الوجود لان جميع ذلك راجع الى الاحوال وما صدر من الاب راجع الى الذات لا اذا وجده مملوكا واعتقه بالشراء فح يجوز ان يكون هذا منه نوع مجازاة لان الرق اثر الكفر الذى هو موت حكما قال الله تعالى* او من كان ميتا فاحييناه *اى كافرا فهديناه فاذا ازال عنه هذا الوصف بالشراء صار كانه احياه بعد ما فنى فيجوز ان يصير مقابلا باحسانه ومجازاة لانعامه * وهذا على وجه التحريض والترغيب لا على طريق التحقيق فان احدا لا يقدر على مجازاة الابوين ومكافاتهما بحال اذا انصف عن نفسه وتأمل فى احسانهما اليه واشفاقهما عليه اللهم اغفر لنا ما ضيعنا من حقوقهم واغفر لهم ما ضيعوا من حقك يا اكرم الاكرمين *من غير تراخ* اى من غير ان يشتغل بينهما بعمل اخر *او يؤخر الدخول فى الثانية من غير اشتغال بعمل قوله (وقد تدخل الفاء على العلل) الاصل ان تدخل الفاء على الاحكام لانها مترتبة على العلل ولا تدخل على العلل لاستحالة تأخر العلة عن المعلول الا انها قد تدخل على العلل على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كانت فى حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم فيصح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو فى قيد ظالم او حبس ذى سلطان او ضيق او مشقة اذا ظهر اثار الفرج والخلاص له ابشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت باعتبار ان الغوث الذى هو علة الابشار باق بعد ابتداء الابشار * ويسمى هذه الفاء فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل * والابشار لازم ومتعد يقال بشرته بمولود فابشر اى صار فرحا مسرورا به وههنا بمعنى اللازم *والمراد من الغوث المغيث قوله (انه يعتق للحال) لما ذكرنا ان الفاء فى مثل هذا الموضع للتعليل فيصير معناه ادالى الفا لانك حر فلذلك يتنجز به العتق *وقوله ولم يجعل بمعنى التعليق كانه اضمر الشرط جواب سؤال وهو ان يقال هلا جعلت قوله ادالى الفا علة وقولك فانت حر ثابتا به كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كانه قال ان اديت الى الفا فانت حر كما فى صورة الواو * فقال لانا ان جعلناه كذلك احتجنا الى اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة * ولا يقال دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان موجبه الترتيب والعلة سابقة على الحكم كما بينا *لانا نقول فيما ذهبنا اليه عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار* ثم رجع الشيخ الى اصل الكلام فقال ولهذا قلنا اى ولان الفاء للعطف بالصفة التى ذكرت قلنا اذا قال لفلان على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان الفاء للعطف ومن شرطه المغايرة فوجب ان يكون الثانى غير الاول عملا بحقيقة العطف لكن الترتيب من لوازم الفاء ولا يمكن رعايته ههنا لان الترتيب الذى نحن بصدده هو التقدم والتأخر بين الشيئين زمانا وانما يتحقق هذا فيما يتعلق بالزمان وهو الفعل دون العين ولهذا لا يقال هذا اول وهذا اخر وانما يقال هذا ثبت اولا او جلس اولا او قام او نحوه والدراهم فى الذمة

(فى)

فى حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيصرف الترتيب الى الوجوب اى وجب درهم وبعده آخر كما اذا قال درهم ثم درهم يلزمه درهمان بالاجماع ويصرف التراخي والترتيب الى الوجوب او يجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا المشاركتهما فى نفس العطف كانه قال درهم ودرهم *وقال الشافعي رحمه الله لزمه درهم لان موجب حرف الفاء لا يتحقق فى الدراهم كما ذكرنا ولا يمكن صرفه الى الوجوب ايضا لان وجوب الثانى بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا بد له من مباشرة سبب اخر بعد وجوب الاول فينفصل لا محالة فيحمل على انه جملة مبتدأة محذوفة المبتدأ ذكرت لتحقيق مضمون الجملة الاولى وتأكيدها كانه قال فهو درهم كقوله تعالى *وما ارسلنا من رسول* اى من قبلك *الا بلسان قومه* اى بلغتهم ليبين لهم *اى الدين الحق والصراط المستقيم *فيضل الله من يشاء* اى يصير ذلك البيان سبب ضلال من شاء الله اضلاله والمذكور فى التفاسير فيضل الله من يشاء بعد التبيين باشارة الباطل ويهدى من يشاء لاتباع الحق *وكقول الشاعر * وهو رؤبة * فى رواية صاحب الصحاح *يريد ان يعربه فيعجمه* اى اعرابه اعجامه ومعنى البيت انه لا يقدر على انشاء الشعر والتكلم به من وضعه فى غير موضعه بان مدح من لا يستحق المدح او ذم من لا يستحق الذم لان حسن الكلام وفصاحته بحسن موقعه فاذا فقد ذلك فسد فهذا معنى قوله يريد ان يعربه اى يفصحه ولا يلحن فى اعرابه فيعجمه اى يأتى به عجميا يعنى يلحن فيه *قال الفراء رفعه على المخالفة يريد ان يعربه ولا يريد ان يعجمه * وقال الاخفش لوقوعه موقع المرفوع لانه اراد ان يقول يريد ان يعربه فيقع موقع الاعجام فلما وضع قوله فيعجم موضع قوله فيقع رفعه كذا فى الصحاح * وذكر صاحب الكشاف فى رسالته الزاخرة راويا عن الحطيئة انه كان يقول قول جيد الشعر اشد من قضم الحجارة* وقال* الشعر صعب وطويل سلمه* اذا ارتقى فيه الذى لا يعلمه * زلت به الى الحضيض قدمه * يريد ان يعربه فيعجمه * قوله (الا ان هذ) اى جعله جملة مبتداة كما قال الشافعي لا يصح الا باضمار فيه ترك الحقيقة وهى العطف والغاء الفاء من كل وجه لانه يسارى قوله على درهم درهم والحقيقة احق بالاعتبار من الالغاء ما امكن وفيما ذهبنا اليه ان كان ترك الحقيقة من وجه ففيه اعتبارها من وجه لانه ان فات العمل بصفة الوصل من الوجه الذى قاله فقد حصل العمل بمعنى العطف الذى هو اصل فى هذا الحرف وبصفة التعقيب فى الوجوب فكان احق مما قاله الشافعي قوله (على سبيل التراخي) وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة فى الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جاءنى زيد ثم عمرو او قلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما مهلة ولهذا جاز ان تقول ضربت زيدا ثم عمرا بعده بشهر ولا يصح ذلك بالفاء واختلف اصحابنا فى اثر التراخي اى فى ظهور اثره فقال ابو حنيفة رحمه الله يظهر اثره فى الحكم والتكلم جميعا حتى كان بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولا بكمال التراخي يعنى هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي فيدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت التراخي فى التكلم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي فى الوجود دون التكلم كان ثابتا من وجه دون وجه الا ترى ان هذه الكلمة دخلت على اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي فى نفس اللفظ ايضا تقديرا كما يظهر اثره فى الحكم واذا ظهر اثره فى اللفظ صار كما لو فصل

الا ان هذا لا يصح الا باضمار فيه ترك الحقيقة والحقيقة احق ما امكن* واما ثم فللعطف على سبيل التراخي وهو موضوعة ليختص بمعنى ينفرد به واختلف اصحابنا فى اثر التراخي فقال ابو حنيفة رضى الله عنه هو بمعنى الانقطاع كانه مستأنف حكما قولا بكمال التراخي

وقال ابويوسف ومحمد رحمة الله عليهما التراخى راجع الى الوجود فاما فى حكم التكلم فمتصل بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابو حنيفة رحمه الله الاول يقع ويلغو ما بعده كانه سكت على الاول ولو قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثانى ولغا الثالث كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق وقال ابو يوسف ومحمد يتعلقن جميعا وينزلن على الترتيب سواء قدم الشرط او اخر ولو كانت مدخولا بها نزل الاول والثانى وتعلق الثالث اذا اخر الشرط واذا قدمه تعلق الاول ونزل الباقى عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما يتعلق الكل ذكره فى النوادر وقد يستعار ثم بمعنى واو العطف مجاز للمجاورة التى بينهما قال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا ثم الله شهيد على مايفعلون

بالسكوت * وقال ابويوسف ومحمد رحمهما الله التراخى راجع الى الوجود اى يوجد مادل اللفظ عليه متراخيا كما فى كلمة بعد لا فى التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة لحق العطف * بيانه فيمن قال الى اخره هذه المسئلة على وجوه اربعة اما ان علق الطلاق بكلمة ثم فى المدخول بها او فى غير المدخول بها واما ان قدم الشرط او اخره فاذا اخر الشرط فى غير المدخول بها فقال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابى حنيفة رحمه الله يقع الاول فى الحال ويلغو ما بعده لانه لما صار كانه سكت ثم استأنف لا يتوقف اول الكلام على اخره ان وجد المغير فى اخره لفوات شرط التوقف وهو الاتصال فيقع الاول فى الحال وتبين لا الى عدة فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد حقيقة السكوت * واذا قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثانى لبقاء المحل اذ المعلق لا يترك فى المحل ولغا الثالث لانها بانت لا الى عدة * ولا يقال ينبغى ان يلغو الثانى ايضا لان الكلام الثانى لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثر الانقطاع فى عدم التعلق بالشرط لا يثبت له شركة فيما تم به الاول ولا يصير ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك انما يثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالق بلا مبتدأ ولو استأنف به حقيقة لا يقع شئ فكذا اذا صار مستأنفا حكما لانا نقول صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فاما التعلق بالشرط فمبنى على اتصال الكلام صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذى يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يثبت التعليق بالشرط * يوضحه انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثانى والثالث بالشرط لعدم ما يوجب التعليق وهو حرف الفاء ولكن يثبت الشركة فيما تم به الجملة الاولى للاتصال صورة ويمكن ذلك بدون العاطف بان يجعل خبرا بعد خبر * واذا اخر الشرط فى المدخول بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الثانى فى الحال وهو ظاهر * وعندهما يتعلق الكل بالشرط فى الوجوه الاربعة وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لان كلمة ثم للعطف بصفة التراخى فلوجود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولمعنى التراخى يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا بها تطلق ثلاثا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الثانى لفوات المحل بالبينونة قوله (كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق) يعنى لغير المدخول بها تعلق الاول بالشرط ووقع الثانى ولغا الثالث ولو اخر الشرط طلقت واحدة فى الحال ولغا ماسواها * ولو قدم الشرط او اخره وكانت المرأة مدخولا بها طلقت ثنتين للحال وتعلق بالشرط ما يليه وهذه الوجوه الاربعة مذكورة فى المبسوط من غير ذكر خلاف فتصلح مقيسا عليها لابى حنيفة رحمه الله فى المسائل المذكورة قوله (وقد يستعار ثم بمعنى الواو) واذا تعذر العمل بحقيقة ثم يجوز ان يجعل مستعارا له للواو احترازا عن الالغاء للمجاورة اى للاتصال الذى بينهما فى معنى العطف فالواو لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل فى المقيد فيثبت بينهما اتصال معنوى فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو قال الله تعالى * ثم كان من

(الذين)

الذين امنوا * اى وكان لتعذر العمل بحقيقة ثم اذ الايمان هو الاصل المقدم الذى يبتنى عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون فك الرقبة والاطعام معتبرين قبله كالصلوة قبل الطهارة فعرفنا انه بمعنى الواو * وذكر صاحب الكشاف فى مثل هذا الموضع ان كلمة التراخى لبيان تباين المنزلتين كما انها لبيان تباين الوقتين فى جاءنى زيد ثم عمرو * وقال فى هذه الآية جاء بثم لتراخى الايمان وتباعده فى الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة لا فى الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره * وذكر فى التيسير انها الترتيب الاخبار لا لترتيب الوجود اى ثم اخبركم ان هذا لمن كان مؤمنا * وقال الله تعالى * ثم الله شهيد على مايفعلون * قد تعذر العمل بحقيقة ثم لانه تعالى شهيد على مايفعلون قبل رجوعهم اليه كما هو شهيد بعد ذلك فكان بمعنى الواو كما فى قول الشاعر * شعر * ان من ساد ثم ساد ابوه * ثم قد ساد قبل ذلك جده * قال صاحب الكشاف المراد من الشهادة مقتضاها ونتيجتها وهو العقاب كانه تعالى قال ثم الله يعاقب على مايفعلون * وقال ويجوز ان يراد ان الله مؤد شهادته على افعالهم يوم القيامة حين ينطق جلودهم والسنتهم وايديهم وارجلهم شاهدة عليهم قوله (ولهذا قلنا) اى ولوجوب العمل بالحقيقة عند الامكان ووجوب المصير الى المجاز عند التعذر قلنا كذا * ولجواز استعارة ثم للواو قلنا كذا * اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعى رحمه الله يجوز لقوله عليه السلام * من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت الذى هو خير * شرع الكفارة قبل الحنث * وما روى فى رواية اخرى فليأت الذى هو خير ثم ليكفر يمينه محمول على الوجوب وهذا على الجواز * ولنا ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير ثم ليكفر يمينه رتب والترتيب للوجوب فى الشرع فحملنا ثم على حقيقته فى هذه الرواية لامكان العمل بها وذلك لان الامر بالتكفير وهو قوله ثم ليكفر يبقى على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاتفاق وهذه الرواية هى المشهور ولا تعارضها الرواية الاخرى وهو قوله فليكفر يمينه ثم ليأت بالذى هو خير لانها غير مشهورة كذا فى الاسرار * ولو صحت كان ثم فيها محمولا على الواو لتعذر العمل بحقيقته اذ لو حمل على حقيقته لا يكون الامر بالتكفير للوجوب حينئذ لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع وانما الكلام فى الجواز * فان قيل فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر وفيما قلنا عكسه فبم ترجح ماذكرتم * قلنا يكون وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام اذ المقصود الاصلى من اليمين البر والكفارة خلف عنه فحمل ما هو راجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه * واليه اشار الشيخ بقوله تحقيقا لما هو المقصود * وبان فيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاتفاق والامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال فكان ما قلناه احق * وفيما ذهبوا اليه

ولهذا قلنا فى قول النبى صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فراى غيرها خيراً منها فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر يمينه انه يحمل على حقيقته لان العمل به ممكن لانا نعمل بحقيقة موجب الامر فيجعل الكفارة واجبة بعد الحنث وروى فليكفر يمينه ثم ليات بالذى هو خير فحملنا هذا على واو العطف لان العمل بحقيقته غير ممكن وهو موجب الامر لان التكفير قبل الحنث غير واجب فكان المجاز متعينا تحقيقا لما هو المقصود واذا صح بان يستعار ثم للواو

ترك حقيقة الكلام من وجه آخر وهو انه عليه السلام علق التكفير بامرين بالحلف وبرؤية الحنث خيرا وجواز التعجيل لايتعلق بالخيرية على اصلهم * وانما جعلناه عبارة عن الواو مجازا دون الفاء مع ان الفاء اقرب اليه لان الفاء يوجب ترتيبا ايضا فلا يحصل الغرض اذ يبقى الامر غير موجب كما كان * ولا يقال لما صار بمعنى الواو يجب ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف لانا انما حملناه على الواو ليبقى الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز كيف ما كان لايحصل هذا المقصود فجعلناه مقيدا بترتيب الكفارة على الحنث وان صار بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته وليتوافق الروايتان* قوله عليه السلام* من حلف على يمين * اليمين خلاف اليسار فى الاصل وسمى القسم باليمين لانهم كانوا يتماسحون بايمانهم حالة التحالف وقد يسمى المحلوف عليه يمينا لتلبسه بها ومنه الحديث من حلف على يمين * وهى مؤنثة فى جميع المعانى كذا فى المغرب قوله (فالفاء به اولى) اى بالواو اولى من ثم لان جواز الفاء بالواو اقرب من جواز ثم بالواو لان الواو للجمع ومعنى الجمع فى التعقيب مع الوصل اقرب منه فى التعقيب مع الفصل فكان احق بجواز الاستعارة للواو من ثم الاترى ان من قال لفلان على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان كما لو قال درهم ودرهم * ولهذا اى ولقرب جوازه بالواو قال بعض مشايخنا منهم الطحاوى ان الفاء فى قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق بمعنى الواو لتعذر حمله على الحقيقة على مابيناه فيقع عند وجود الشرط واحدة عند ابى حنيفة وعندهما ثلاث * الا ان الحقيقة اولى يعنى لانسلم تعذر العمل بالحقيقة واذا لم تكن متعذرة كان العمل بالحقيقة اولى فكانت المسئلة على الاتفاق لا على الاختلاف فلا يقع الا واحدة عندهم جميعا لان فى كلامه تنصيصا على ان الثانية تعقب الاولى فتبين الاولى لا الى عدة بخلاف الواو * واذا قدم الجزاء بحرف الفاء فقال لها انت طالق فطالق ان دخلت الدار فعلى هذا ايضا اى لايقع الا واحدة بالاتفاق كما اذا قدم الشرط لان موجب الفاء لما كان هو الترتيب كان النزول على الترتيب عند وجود الشرط فلا يتفاوت الامر بين تقديم الجزاء وتأخيره* وعند اولئك البعض ينبغى ان تقع الثلث بالاتفاق كما اذا قدم الجزاء بحرف الواو فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدر تطلق ثلاثا عند وجود الشرط بالاتفاق * وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق بحرف الفاء لم يذكر محمد رحمه الله جوابه فى الكتاب *وذكر الفقيه ابو الليث فى المختلفات انه يقع عند الكل ثلاث تطليقات متى وجد الشرط سواء كانت مدخولا بها اولم تكن* وذكر الكرخى والطحاوى ان المسئلة على الاختلاف *وان اخر الشرط فبالاجماع يقع ثلاث تطليقات لانه لو ذكر بكلمة الواو يقع ثلاث تطليقات وان كان لايوجب الوصل فاذا ذكر بكلمة الفاء وانه يوجب الوصل اولى * وفى شرح الطحاوى فان قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق او قال بحرف الفاء والمرأة غير مدخول بها فدخلت

(الدار)

فالفاء به اولى لان جوازه بالفاء اقرب ولهذا قال مشايخنا فيمن قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق ولم يدخل بها ان هذا على الاختلاف مثل ما اختلفوا فى الواو الا ان الحقيقة اولى فلذلك اخترنا الاتفاق فى هذا واذا قدم الجزاء بحرف الفاء فعلى هذا ايضا *

الدار بانت بتطليقة واحدة عند ابى حنيفة وقالا تقع ثلاث ولو كانت مدخولة تقع الثلاث بالاجماع عنده متتابعة وعندهما جملة * ولو اخر الشرط فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار وذكره بالفاء فانها تطلق ثلاثا سواء كانت مدخولا بها اولم تكن فالطحاوى جعل كلمة الفاء مثل كلمة الواو وقدم الشرط او اخر * وذكر الفقيه ابو الليث انهامثل كلمة بعد فقال اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق ان كانت مدخولا بها تقع الثلاث متتابعة وان كانت غير مدخول بها وقعت واحدة بالاجماع قوله (واما بل) اعلم ان كلمة بل موضوعة للاضراب عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات للثانى على سبيل التدارك للغلط فاذا قلت جاءنى زيد بل عمرو كنت قاصدا للاخبار بمجئ زيد ثم تبين لك انك غلطت فى ذلك فتضرب عنه الى عمرو فتقول بل عمرو * واذا قلت ماجاءنى زيد بل عمرو يحتمل وجهين * احدهما ان يكون التقدير ماجاءنى زيد بل ماجاءنى عمرو فكانك قصدت ان تثبت نفى المجئ لزيد ثم استدركت فاثبته لعمرو * والثانى ان يكون المعنى ماجاءنى زيد بل جاءنى عمرو فيكون نفى المجئ ثابتا لزيد ويكون اثباته لعمرو ويكون الاستدراك فى الفعل وحده دون الفعل وحرف النفى معا كذا قاله الامام عبد القاهر * وقد يدخل عليه كلمة لا تأكيدا للنفى الذى تضمنته هذه الكلمة * وانما يصح الاضراب عن الكلام بهذه الكلمة اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لايحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيعمل فى اثبات الثانى مضموم الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب الاترى ان من قال لامرأته بعد الدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق ثلاثا لانه لايملك الرجوع عما اوقع وبمثله لو قال لرجل طلق امرأتى فلانة لا بل فلانة يملك ان يطلق الثانية دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل منه صحيح كذا فى شرح الجامع لشمس الائمة قوله (ولهذا) اى ولكونه اعراضا عما قبله واثباتا لما بعده قال زفر رحمه الله اذا قال لفلان على الف درهم بل الفان يلزمه ثلاثة الاف وهو القياس لان كلمة بل لاستدراك الغلط بالرجوع عن الاول واقامة الثانى مقامه ورجوعه عن الاقرار بالالف باطل واقراره بالالفين على وجه الاقامة مقام الاول صحيح فيلزمه المال لان كما لو قال على الف درهم بل الف دينار او قال لامرأته انت طالق واحدة لا بل ثنتين * وقلنا يلزمه الفان لاغير وهو الاستحسان لان هذه الكلمة وضعت لتدارك الغلط الا ان المراد منه فى مثل هذا الكلام فى العادة تداركه بنفى انفراد ما اقر به اولا لا بنفى اصله الاترى ان اصله داخل فى الكلام الثانى فلو صح التدارك بنفى اصله لاجتمع النفى والاثبات فى شئ واحد وذلك باطل فعلم ان تدارك الغلط فى هذا الكلام باثبات الزيادة التى نفاها فى الكلام الاول تقديرا فكانه قال على الف ليس معه غيره ثم استدرك النفى بقوله بل الفان اى غلطت فى نفى الغير عنه بل مع ذلك الالف الف آخر كما يقال حججت حجة لا بل حجتين كان استدراكا لنفى الانفراد عنها واخبارا لحجتين لاغير وكما يقال جاءنى رجل بل رجلان كان استدراكا لانفراده لا لاصل مجيئه * وهذا بخلاف ما اذا

واما بل فموضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك يقال جاءنى زيد بل عمرو ولهذا قال زفر رحمه الله فيمن قال لفلان على الف درهم بل الفان انه يلزمه ثلثة الاف لانه اثبت الثانى وابطل الاول لكنه غير مالك ابطال الاول فلزماه كما لو قال لامرأته انت طالق واحدة لا بل ثنتين انها تطلق ثلثا وقلنا نحن انما وضعت هذه الكلمة للتدارك وذلك فى العادات بان ينفى انفراده ويراد بالجملة الثانية كمالها بالاولى وهذا فى الاخبار ممكن كرجل يقول سنى ستون بل سبعون زيادة عشر على الاول فاما الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط وقع ثلث تطليقات حتى اذا قال كنت طلقت امس امرأتى واحدة بل ثنتين او لا بل ثنتين وقعت ثنتان لما قلنا

ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته انت طالق واحدة لا بل ثنتين او بل ثنتين ولم يدخل بها انها تطلق واحدة لانه قصد اثبات الثانى مقام الاول ولم يملك لانها بانت ولهذا قالوا جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين او بل ثنتين انها اذا دخلت طلقت ثلاثا لان هذا ما كان لابطال الاول ولعامة الثانى مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس فى وسعه ابطال الاول ولكن فى وسعه افراد الثانى بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف باليمينين وهذا بخلاف العطف بالواو عند ابى حنيفة رحمه الله لو قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين ولم يدخل بها انها تبين بالواحدة لان الواو للعطف على تقدير الاول فيصير معطوفا على سبيل المشاركة فيصير متصلا بذلك الشرط بواسطة ولا يصير منفرد بشرطه لان حقيقة الشركة فى اتحاد الشرط فيصير الثانى متصلا به بواسطة الاول فقد جاء الترتيب ويتصل بهذا ان العطف متى تعارض له شبهان اعتبراقواهما لغة

اختلف جنس المال لان عند اختلاف الجنس لا يمكن ان يجعل كأنه اعاد القدر الاول وزاد عليه لان ما اقر به اولا غير موجود فى الكلام الثانى بخلاف ما اذا اتفق الجنس الا ترى انه لا يقال حججت حجة لا بل عمرتين * وبخلاف الطلاق ايضا لانه انشاء اى اخراج من العدم الى الوجود وبعد ما ثبت وجود شئ لا يمكن تداركه بان يجعل غير موجود فى تلك الحالة فلا يصح استداركه حتى لو اخرج الكلام مخرج الاخبار كان اقرارا بالثنتين استحسانا خلافا له ايضا لما قلنا ان الغلط فى الاخبار قد يتمكن وعلى هذا لو قال على الفان بل الف او على الف دينار لا بل زيوف يلزمه ازيد المالين وافضلهما وهما الالفان والجياد فى الاستحسان لانه قصد استدراك الغلط بالرجوع عن بعض ما اقر به اولا او وصفه فلم يعمل وفى القياس يلزمه المالان كذا فى المبسوط قوله (ولهذا) اى ولكونه للاعراض عما قبله واقامة الثانى مقامه قلنا اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين انها تطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول باثبات الثانى مقامه ولم يقدر على الرجوع لانه لازم ولا على اقامة الثانى مقامه وايقاعه لانها لم تبق محلا بوقوع الاول فلغا اخر كلامه قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا قالوا جميعا الى آخره * قال ابو اليسر انما يقع ثلث تطليقات عند الشرط لانه لما قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد تعلق الطلاق بالشرط فاذا قال لا بل تطليقتين فقد قصد الرجوع واقامة التطليقتين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على سبيل اللزوم وتعليق الثنتين بالشرط يصح لانه فى وسعه وقد اتى به لان اللفظ ينبئ عنه فيجعل كأن الشرط ثبت هنا مذكورا الا انه حذف اختصارا فيصير كأنه قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فدخلت مرة واحدة تقع الثلاث * وهذا بخلاف قوله لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق حيث يقع واحدة عند ابى حنيفة رحمه الله لان الواو ما وضعت للاستدراك ولكنها للعطف فالاول تعلق بالشرط بلا واسطة والثانى تعلق بذلك الشرط بواسطة فاذا وجد الشرط نزل على الوجه الذى تعلق وهذا لان المعطوف عليه انما يجعل مكررا اما لضرورة او لان اللفظ دال عليه لغة اما الضرورة فمثاله قوله جاءنى زيد وعمرو ثبت مجئ كل واحد منفردا ضرورة انه لا يتصور مجيئهما بمجئ واحد واما ما دل عليه اللفظ لغة فحرف بل فانه دل على وجود الشرط لغة على ما بينا * قال الشيخ رحمه الله فى بعض تصانيفه وانما قلنا ذلك اى انه يجعل بمنزلة يمينين لانه لو لم يجعل الشرط مدرجا صار معطوفا وهو يقتضى المعطوف عليه لانه بدونه لا يتصور فيثبت الواسطة ح بين الجملتين ولم يكن هذا موجب هذه الكلمة بل موجبها ما ذكرنا فصار كانه اعاد الشرط وهذا تعليل محمد رحمه الله لانه قال فصار بمنزلة قوله لا بل ثنتين ان دخلت قوله (ويتصل بهذا) اى بباب العطف ان العطف متى تعارض له شبهان اى جهتان اعتبر اقواهما لغة وان بعد ذلك الشبه لان القرب لا يقابل القوة فيعتبر القوة اولا ثم القرب ثانيا نحو الكناية تنصرف الى ما هو المقصود فى الكلام او لا لانه اقوى

(كقولك)

كقولك رأيت ابن زيد وكلمته ينصرف الكناية الى الابن دون زيد ثم الى المكنى الاقرب ثانيا وكما فى العصبات يعتبر قوة القرابة اولا ثم القرب ثانيا * مثاله رجل له امرأتان فقال لاحديهما انت طالق ان دخلت الدار لا بل هذه مشيرا الى المرأة الاخرى لا الى دار اخرى انه اى قوله لا بل هذه يجعل عطفا على الجزاء دون الشرط حتى لو دخلت الاولى الدار طلقتا جميعا ولو دخلت الاخرى لم تطلق واحدة منهما * ولهذا الكلام وجوه ثلثة * احدها ان يجعل معطوفا على الجزاء وتقديره لا بل هذه ان دخلت الدار فانت طالق * والثانى ان يجعل معطوفا على الشرط وتقديره لا بل هذه ان دخلت الدار فانت طالق * والثالث ان يجعل معطوفا على المجموع وتقديره لا بل هذه طالق ان دخلت الدار فيكون طلاقها معلقا بدخولها والكلام لا يحمل على هذا الوجه بحال ويحمل على الوجه الثانى عند وجود النية فاذا عدمت حمل على الوجه الاول استدلالا بغرض المتكلم وصيغة الكلام * اما الاستدلال بالغرض فهو ان كلمة بل تستعمل للتدارك والظاهر ان يقصد الانسان تدارك اعظم الامرين والغلط فى الجزاء أهم واعظم من الغلط فى الشرط لانه هو المقصود فى مثل هذا الكلام فوجب العمل به للرجحان فيما يرجع الى قصد المتكلم * واما الاستدلال بصيغة الكلام فهو ان العطف على الضمير المرفوع المتصل بارزا كان او مستترا من غير ان يؤكد بضمير مرفوع منفصل قبيح وان كان جائزا تقول العرب فعلت انا وزيد وقلما تقول فعلت وزيد بل هو شئ لا يكاد يوجد الا فى ضرورة الشعر قال الله تعالى *اسكن انت وزوجك الجنة* فاذا استويت انت ومن معك* فلم يعطف على الضمير حتى اكده بالمنفصل * وانما وجب ذلك لان من شرط العطف المجانسة بين المعطوف والمعطوف عليه ليفيد العطف فائدته وهو التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه فى المعنى ولهذا لا يعطف الاسم على الفعل ولا على العكس * ثم الضمير المرفوع المتصل بمنزلة الجزء من الكلمة * الا ترى ان اعراب الفعل يقع بعد هذا الضمير فى نحو يضربان ويضربون اذ النون فيهما بدل عن الرفع فى يضرب * والا ترى انهم اسكنوا لام الفعل مع هذا الضمير فقالوا ضربت وضربنا احترازا عن توالى الحركات وانما يحترز عنه فى كلمة واحدة لا فى كلمتين فعرفنا انه بمنزلة حرف من حروف الفعل فاذا كان كذلك كان العطف عليه عطفا على الفعل فى الظاهر فوجب تأكيده بالمنفصل ليكون عطفا للاسم على الاسم * ولان الفعل والفاعل بمنزلة شئ واحد لافتقار كل منهما الى الاخر اذ الفعل لا يتصور بدون الفاعل ومن قام به الفعل لا يتصف بالفاعلية بدون الفعل فكان له فى ذاته شبه بالعدم نظرا الى افتقاره الى الفعل الا انه اذا كان قائما بنفسه بان كان مظهرا منفصلا لا يعبأ بهذا الشبه اعتبارا للحقيقة فاذا كان غير قائم بنفسه بان كان ضميرا مستكنا او بارزا متصلا تأكد الشبه بالعدم والعطف على المعدوم حقيقة باطل فعلى ما تأكد شبهه بالعدم كان قبيحا فوجب التأكيد بالمنفصل ليحصل العطف على الموجود من كل وجه * وهذا بخلاف العطف على الضمير المنصوب المتصل حيث جاز من غير مؤكد

فان استويا اعتبرا اقربهما مثاله ما قال فى الجامع انت طالق ان دخلت الدار لا بل هذه لامرأة اخرى انه جعل عطفا على الجزاء دون الشرط لانا لو عطفناه على الشرط كان قبيحا لانه ضمير مرفوع متصل غير مؤكد بالضمير المرفوع المنفصل وهو التاء فى قوله دخلت وذلك قبيح قال الله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة فاكده وذلك ان الفاعل مع الفعل كشئ واحد واذا كان ضميره لا يقوم بنفسه تأكد الشبه بالعدم فقبح العطف بخلاف ضمير المفعول لانه منفصل فى الاصل لانه يتم الكلام بدونه على ما ذكرنا نظيره انت طالق ان ضربتك لا بل هذه ينصرف الى الثانية فاذا عطفناه على الجزاء كان معطوفا على ضمير مرفوع منفصل وذلك احسن فلذلك قدمناه

كقولك ضربته وزيدا لانه متصل لفظا لاتقديرا لان المفعول فضلة فى الكلام فكان منفصلا فى التقدير ولذلك لايغيرله الكلمة فانك تقول ضربك وضربنا فيكون الباء على حالها فلذلك جاز العطف عليه فاما مانحن فى بيانه فتصل لفظا وتقديرا لما بينا ان الفاعل كالجزء من الفعل فلذلك لم يحسن العطف عليه * اذا ثبت هذا فنقول اذا عطفنا قوله لابل هذه على الشرط صار عطفا على التاء فى قوله ان دخلت وهو ضمير مرفوع متصل غير مؤكد بالمنفصل ولو عطفناه على الجزاء صار عطفا على قوله فانت وهو ضمير مرفوع منفصل فكان هذا اولى * فان قيل قد جعل الفاصل قائما مقام المؤكد فى جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبيح كما فى قوله تعالى * سيصلى نارا ذات لهب وامرأته * فقوله امرأته معطوف على الضمير فى سيصلى على قرئة من قرأ حمالة بالنصب وجاز ذلك للفاصل وهو قوله نارا ذات لهب * وكذا ولا اباؤنا فى قوله عز اسمه * سيقول الذين اشركوا لو شاء الله مااشركنا ولا اباؤنا * معطوف على الضمير فى اشركنا للفاصل وهو كلمة لا * وكذا واباؤنا فى قوله تعالى اخبارا * أئذا كنا ترابا واباؤنا * معطوف على الضمير فى كنا باعتبار الفاصل وهو ترابا الى غيرها من النظائر وههنا قد وجد الفاصل وهو لفظة الدار وكلمة لا فيقتضى جواز العطف على التاء فى دخلت من غير قبح كما جاز على انت واستواء الشبهين فى صحة العطف واذا استويا ترجح العطف على الشرط بالقرب كما فى قوله انت طالق ان ضربتك لابل هذه كان معطوفا على الضمير المنصوب فى ضربتك لا على قوله انت طالق حتى كان طلاق الاولى معلقا بضرب كل واحدة منهما ولا يطلق الثانية بحال لاستواء الجهتين وترجح الاخيرة بالقرب * قلنا انما جعل الفاصل قائما مقام المؤكد فى جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبح اذا لم يوجد فى الكلام معطوف عليه اخر اقوى منه فاما اذا وجد ذلك فالعطف عليه اولى من العطف على الضمير المتصل وفى مسئلتنا قد وجد الاقوى وهو قوله انت لعدم احتياجه فى صحة العطف عليه الى مؤكد ولا فاصل فكان اولى مما يحتاج الى ذلك الا اذا تعذر العطف على الاقوى فحينئذ يصار الى مادونه فى الدرجة كما فى قوله انت طالق ان دخلت الدار لابل فلان فيتعين العطف على الشرط وان كان ضميرا مرفوعا متصلا لتعذر العطف على الجزاء لاستحالة كونه محلا للطلاق * وقد جاء العطف على الضمير المستكن من غير فصل فى قوله * شعر * قلت اذا قبلت وزهر تهادى * كنعاج الملا تعسفن رملا * فمع الفصل اولى * ثم انه ان نوى الوجه الثانى وهو العطف على الشرط صح لانه نوى مايحتمله كلامه فان دخلت الثانية او الاولى الدار طلقت الاولى واحدة ولو دخلتا فكذلك ايضا وذلك فى القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى * وان دخلت الاولى طلقت الاخيرة ايضا فى الحكم لانه لايصدق فى صرف الطلاق عن الثانية بدخول الاولى لان ذلك ثابت بظاهر العطف فلا يصدق فى ابطاله وانما صدقناه فيما فيه تغليظ عليه دون التخفيف * وان نوى الوجه الثالث لم يصح لان قضية العطف بهذه الكلمة القيام مقام الاول فى الذى تم به الكلام الاول فاذا تعذر ابطال الاول وجب الشركة فى ذلك

(بعينه)

بعينه فلو افردناه بالشرط والجزاء لبطلت الشركة وذلك مما ينافيه العطف الناقص كذا ذكره الشيخ فى شرح الجامع * وذكر شمس الائمة فى العطف الناقص انما يجعل ماتقدم كالمعاد ضرورة الحاجة الى تصحيح آخر كلامه فان قوله لابل هذه غير مفهوم المعنى وهذه الضرورة تندفع بصرفها الى الطلاق او الى الشرط فلا يصار الى غيره من غير ضرورة قوله (واما اذا استويا) اى استوى الشبهان فى صحة العطف وحسنه فمثاله مالو قال ان لفلان على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا كان الدينار معطوفا على العشرة لا على الالف حتى صارت قيمته مستثناة مثل العشرة فيلزمه تسعمائة وثمانون لو قدرنا قيمة الدينار عشرة اوسبعون لو قدرناها عشرين ولو جعلناه معطوفا على الالف لزمه تسعمائة وتسعون درهما ودينار * وذلك لانه تعارض فى عطف الدينار شبهان اذ يحسن عطفه على المستثنى منه وهو الالف كما لو قال على الف درهم الا عشرة دراهم ودينار ويحسن عطفه ايضا على المستثنى وهو عشرة لان استثناء الدينار من الدراهم الالف صحيح استحسانا عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله كاستثناء العشرة منها * الا ترى انه لو قال على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا كان معطوفا على العشرة لا غير واذا صح العطف عليهما ترجح العطف على العشرة بالقرب والجوار وبان فيه العمل بالاصل وهو براءة الذمة فيصير قيمته مستثناة مع العشرة من الالف * قال العبد الضعيف اصلحه الله تعالى ويجب على اصل محمد وزفر رحمهما الله ان يكون الدينار معطوفا على الالف لانا ان جعلناه معطوفا على العشرة يصير الدينار مستثنى من الدراهم وذلك غير جائز عندهما وهو القياس ولما بطل احدى الجهتين تعينت الاخرى للعطف * فان قيل اذا جعلناه معطوفا على المستثنى منه يصير الدراهم العشرة مستثناة من الالف ومن الدينار وذلك عندهما غير جائز ايضا ولما لم يصح العطف على الالف وعلى العشرة عندهما يجب ان يبطل كما لو قال لفلان على الف درهم الا عشرة وثوبا * قلنا لانسلم عدم صحة عطفه على الالف عندهما بناء على ماذكرتم فان محمدا رحمه الله ذكر فى الاصل اذا قال له على الف درهم ومائة دينار الا درهم صح الاستثناء وينصرف الى الدراهم لانا ان جعلناه استثناء من الدنانير نظرا الى القرب صح باعتبار المعنى دون الصورة وان جعلناه استثناء من الدراهم صح باعتبار الصورة والمعنى فكان جعله من الدراهم اولى ثم قال اذا كان ذلك لانسان واحد جعلنا الاستثناء من نوعه فعرفنا ان فى مثل هذا ينصرف الاستثناء الى الجنس فصح العطف على الالف قوله (واما لكن) اعلم ان لكن يستدرك به مايقدر فى الجملة التى قبلها من التوهم نحو قولك مارأيت زيدا لكن عمرا فلتوهم ان يتوهم ان عمرا غير مرئى ايضا فاماطت كلمة لكن هذا التوهم * والفرق بينه وبين بل من وجهين * احدهما ان لكن اخص من بل فى الاستدراك لانك تستدرك ببل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمرا وبعد النفى كقولك ماجاءنى زيد بل عمرو ولا تستدرك بلكن الا بعد النفى لا تقول ضربت زيدا لكن عمرا وانما تقول ماضربت زيدا لكن عمرا وهو معنى قوله وضع للاستدراك

واما اذا استويا فمثاله ماذكرنا فى الاقرار ان لفلان على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا ان الدينار صار داخلا فى الاستثناء وصار مشروطا مع العشرة لا مع الالف لماذكرنا ان عطفه على كل واحدة منهما صحيح فصار ما جاوره اولى * واما لكن فقد وضع للاستدراك بعد النفى تقول ماجاءنى زيد لكن عمرو فصار الثابت به اثبات ما بعده فاما نفى الاول فيثبت بدليله بخلاف كلمة بل

بعدالنفى * وهذافى عطف المفردعلى المفردفان كان فى الكلام جملتان مختلفتان جاز الاستدراك بلكن فى الايجاب ايضا كقولك جاءنى زيد لكن عمرو لم يأت فقولك عمرو لم يأت جملة منفية وماقبل لكن جملة موجبة فقدحصل الاختلاف * وعمرو فى قولك لكن عمرو لم يأت مرفوع بالابتداء ولم يأت خبره وكذاقولك ضربت زيدالكن لم اضرب عمرا فعمرا منصوب بلم اضرب وليس لحرف العطف فيه حظ كمايكون فى قولك ماضربت زيدالكن عمرا كذاذكره الامام عبدالقاهر * فتبين بهذا ان قوله للاستدراك بعدالنفى مختص بعطف المفرد على المفرد دون عطف الجملة على الجملة* والثانى ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات مابعده فامانفى الاول فليس من احكامها بل يثبت ذلك بدليله وهوالنفى الموجودفيه صريحا بخلاف كلمة بل فان موجبها وضعا نفى الاول واثبات الثانى * يوضحه ان فى قولك ماجاءنى زيد لكن عمرو انتفى مجئ زيدبصريح هذا الكلام لابكلمة لكن فانه لوسكت عن قوله لكن عمرو كان الانتفاء ثابتا ايضا وفى قولك جاءنى زيدبل عمرو انتفى مجئ زيدبكلمة بل لابصريح الكلام فانه لوسكت عن قوله بل عمرو لايثبت الانتفاء بل يثبت ضده وهوالثبوت فهذا هوالفرق بينهما قوله (غيران العطف) استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وضع الاستدراك بعدالنفى وتقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعدالنفى الاان العطف بهذا الطريق انما يستقيم عند اتساق الكلام * والمراد من اتساق الكلام انتظامه وذلك بطريقين احدهماان يكون الكلام متصلابعضه ببعض غيرمنفصل ليتحقق العطف والثانى ان يكون محل الاثبات غيرمحل النفى ليمكن الجمع بينهما ولايناقض آخر الكلام اوله كمافى قولك ماجاءنى زيدلكن عمرو فاذا فات احدالمعنيين لايثبت الاتساق فلايصح الاستدراك فيكون كلاما مستأنفا * مثال فوات المعنى الاول رجل فى يده عبد فاقربه لانسان فقال المقرله ما كان لى قط لكنه لفلان آخرفان وصل الكلام فهو للمقرله الثانى وهوفلان وان فصل يرد على المقرالاول لان هذا الكلام وهوقوله ما كان لى قط تصريح بنفى ملكه عن العبد * فيحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلامن غيرتحويل الى آخرفيكون هذا ردا للاقرار وهوالظاهر لانه خرج جواباله والمقرله متفرد برد الاقرار فيرتد برده ويرجع العبدالى المقر الاول * ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى المقرله الثانى فيكون تحويلا لاردا للاقرار ويصير قابلاله مقرابه لغيره * فاذا وصل اى قوله لكنه لفلان * به اى بقوله ماكان لى قط كان وصله به بيانا انه نفاه اى الملك عن نفسه الى الثانى لا انه نفاه مطلقا وصاركالمجاز بمنزلة قوله لفلان على الف درهم وديعة فيصيرقوله على مجازا للحفظ اذا وصله بالكلام فكذلك ههنا * واذافصل اى قوله لكنه لفلان عن النفى * كان هذا نفيا مطلقا اى نفيا عن نفسه اصلالانفيا الى احدفكان ردا للاقرار وتكذيبا للمقر حملا للكلام على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعدذلك شهادة بالملك للمقرله الثانى على المقر الاول وبشهادة الفرد لايثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول * ومثال آخر رجل ادعى

غير ان العطف انما يستقيم عند اتساق الكلام فاذا اتسق الكلام تعلق النفى بالاثبات الذى وصل به والافهو مستأنف مثاله ماقال علماؤنا فى الجامع فى رجل فى يده عبد فاقر انه لفلان فقال فلان ماكان لى قط لكنه لفلان آخر فان وصل الكلام فهو للمقرله الثانى وان فصل يرد على المقر لانه نفى عن نفسه فاحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا فيرجع الى الاول ويحتمل ان يكون نفيا الى غير الاول فاذاوصل كان بيانا انه نفاه الى الثانى واذافصل كان مطلقا فصار تكذيبا للمقر وقالوا فى المقضى له بدار بالبينة اذاقال ماكانت لى قط

دارا فى يدرجل انها داره والذى هى فى يده يجحد ذلك فاقام المدعى بينة انها داره فقضى القاضى بها له ثم اقرالمقضى له انها دار فلان ولم يكن لى قط اوقال ماكانت لى قط لكنها لفلان بكلام متصل فان صدقه المقرله فى الجميع ترد الدار على المقضى عليه ولاشئ للمقرله لانهاتصادقا ان الدعوى والبينة والحكم كل ذلك كان باطلا فوجب ردالدار على المقضى عليه * بخلاف المسئلة الاولى لان المقرالاول والثانى والمقرله الاخر اتفقوا على ان العبد ليس للاول لان الثانى صدق المقر الاول فى النفى وان كذبه فى الجهة والثالث صدق المقر الثانى على هذا الوجه فقد حصل الاتفاق على ان لاحق للاول فى العبد فلم يستقم رده عليه مع اتفاقهم على خلافه فيرد الى الثالث لانه لامنازع له فيه فاماالمقضى عليه فى هذه المسئلة فيدعيها ولم يزعم قط انها ليست له ولكن استحقت عليه بالقضاء فاذا بطل القضاء بقول المقضى له انها ما كانت لى قط لكن المقضى عليه من اخذها بزعمه فلهذا ترد عليه * وان كان المقرله صدقه فى الاقرار وكذبه فى النفى عن نفسه بان قال كانت الدار ملكا للمقر الاانه وهبهالى بعدالقضاء وسلمها الى اوباعها منى فهى للمقرله ويضمن قيمتها للمقضى عليه * وهذا لايشكل اذا بدأ بالاقرار ثم بالنفى لان اقراره صح ظاهرا وثبت الاستحقاق للمقرله بتصديقه اياه فى قوله هى لفلان فاذا قال بعده ما كانت لى قط فقد اراد ابطال اقراره والرجوع عنه وكذبه المقر فى ذلك فلم يبطل فى حقه * واما اذا بدأ بالنفى بان قال ما كانت لى قط لكنها لفلان بكلام موصول فكذلك عندنا وعن زفر رحمه الله ان الدار ترد على المقضى عليه لان قوله ماكانت لى قط كاف فى نقض القضاء لو اقتصر عليه * وقوله ولكنها لفلان كلام مبتدأ مقطوع عماقبله لانه ليس ببيان مغير ليتوقف اول الكلام عليه ويصيرا كشئ واحد فيكون اقرارا بالملك للغير بعدما انتفى ملكه وعاد الى المقضى عليه فلايصح هذا الاقرار وان صدقه المقرله كما لوفصل الاقرار عن النفى * ولكنا نقول ان آخر كلامه مناف لاوله لان آخره اثبات واوله نفى والاثبات متى ذكر معطوفا على النفى متصلا به لايقع عنه ولايحكم لاول الكلام بشئ قبل آخره الاترى ان كلمة الشهادة تكون اقرارا بالتوحيد باعتبار اخره ولافرق فان ذلك كلام يشتمل على النفى والاثبات كما ان هذا كلام يشتمل على النفى والاثبات فيعتبر الحاصل وهو اثبات الملك للمقر له عند اتصال اخره باوله كما فى كلمة الشهادة ويكون قوله ماكانت لى قط باتصال الاثبات به نفيا للملك عن نفسه باثباته للثانى وذلك محتمل بان يملكه بعد القضاء فيحمل عليه فى حق المقرله * ولهذا قالوا انما يصح هذا الاقرار اذاغابا عن مجلس القاضى حتى يمكن للقاضى تصديق المقرله فامااذا قال ذلك فى مجلس القضاء فقدعلم القاضى بكذبه لانه علم انه لم يجر بينهماهبة وقبض ولا بيع والكذب لاحكم له فلايصح اقراره فى هذه الصورة * ولان اتصال النفى عن نفسه بالاثبات لغيره انمايكون لتأكيد الاثبات عرفا وماذكر تأكيدا للشئ كان حكمه حكم ذلك الشئ ولايكون له حكم نفسه فصار من حيث المعنى كأنه قال هذا الدر لفلان وسكت *ولان النفى

لكنها لفلان وقال فلان انه باعنى بعد القضاء اووهبنى ان الدار للمقرله وعلى المقضى له القيمة للمقضى عليه لانه نفاها عن نفسه الى الثانى ايضا حيث وصل به البيان

لما كان لتأكيد الاقرار كان مؤخرا عن الاقرار معنى لان التأكيد ابدا يكون بعد المؤكد
* ولان المقر قصد تصحيح اقراره ولايصح فى هذه الصورة الا بجعل الاقرار مقدما
والكلام يحتمل التقديم والتأخير دون الالغاء فوجب القول به بشرط ان يكون موصولا
قوله (الا انه) اى لكنه بالاسناد اى باسناد نفى الملك الى ماقبل القضاء فان قوله ما كانت
لى قط يتناول الازمنة السابقة على القضاء * صار شاهدا على المقر له لان حق المقر له قد تعلق
بالعين بقوله لكنها لفلان وهو بالاسناد يبطل هذا الحق لان قوله ما كانت لى قط يتضمن بطلان القضاء
وفى بطلانه بطلان حق المقر له لانه ثبت بناء على صحة الاقرار الذى هو مبنى على صحة القضاء فصار
شاهدا عليه من هذا الوجه فلم يصح شهادته عند تكذيب المقر له لانه رجوع عما اقر به للغير * ويتضح
هذا بفصل تقديم الاقرار على النفى بان قال هى لفلان ولم يكن لى قط فان النفى فيه شهادة على
المقر له وبطلان حقه الثابت بالاقرار السابق فكذلك فى فصل تأخير الاقرار لان الكلام
باتصال النفى بالاثبات صار كشئ واحد فصار تقدم الاقرار وتأخره سواء ثم انه وان لم يصدق
فى حق المقر له فهو مصدق فى حق نفسه وظاهر كلامه اقرار ببطلان القضاء وهو حقه
فصار به مقرا بالدار للمقضى عليه فيضمن له قيمتها * قال الشيخ الامام المصنف رحمه الله
فى شرح الجامع وهذا على قول من يرى ضمان العقار بالغصب فيضمن بالقصر ايضا فاما
عند ابى حنيفة وابى يوسف فلا * وذكر فى شرح الجامع للفقيه ابى الليث رحمه الله ان هذا
قولهم جميعا لان العقار يضمن بالقول مثل سوم البيع الفاسد والرجوع عن الشهادة فكذا
ههنا * وذكر شمس الاسلام الاوزجندى انه بالاقرار لغيره صار متلفا للدار والدار يضمن
بالاتلاف عند الكل كما يضمن بالشهادة الباطلة * واعلم ان هذين المثالين اعنى قول المقر له
بالعبد ما كان لى قط لكنه لفلان وقول مدعى الدار ما كانت لى قط لكنها لفلان ليسا من نظائر
هذا الباب فى الحقيقة لان لكن المشددة ليست من حروف العطف بل هى من الحروف
الناصبة وانما العاطفة هى المخففة الا انهما لما اشتركتا فى الاستدراك واستوتا فى الحكم اورد
الشيخ هذين المثالين فى هذا الفصل * ومثال فوات المعنى الثانى امة تزوجت الى اخره وهو
ظاهر قوله (وفى قول الرجل لك على كذا) هذه المسئلة تخالف المسئلة التى قبلها
فى ان الاستدراك فيها صرف الى الجملة حتى صح ولم يصرف الى اصل الاقرار وفى تلك المسئلة
صرف الى اصل النكاح ولم يصرف الى الجهة وهى نفى المائة واثبات المائة والخمسين كما فى قوله
لا اجيز النكاح الا بزيادة خمسين * وذلك لانه فى تلك المسئلة قد صرح برد النكاح بقوله
لا اجيز النكاح فلا يمكن صرفه الى الجهة وفى مسئلة الاقرار لم يصرح برد اصل الاقرار وهو
الالف بل قال لا وانه يصلح ردا للجهة وردا للاصل فاذا وصل به قوله ولكنه غصب علم انه
نفى السبب لا اصل المال وانه قد صدقه فى الاقرار باصل المال ولا تفاوت فى الحكم بين السببين
والاسباب مطلوبة للاحكام فعند عدم التفاوت يتم تصديقه له فيما اقر به فيلزمه المال * وهذا
بخلاف ما اذا شهد احد الشاهدين بان الالف عليه بسبب الغصب وشهد الاخر بان الالف

الا انه بالاسناد صار
شاهدا على المقر له فلم
تصح شهادته على
مابينا فى شرح الجامع
وقال فى نكاح الجامع
فى امة تزوجت بغير
اذن موليها بمائة درهم
فقال المولى لا اجيز
النكاح ولكن اجيزه
بمائة وخمسين او ان
زدتنى خمسين ان هذا
فسخ للنكاح وجعل
لكن مبتدأ لان الكلام
غير متسق لانه نفى
فعل واثباته بعينه فلم
يصلح للتدارك وفى
قول الرجل لك على
الف درهم قرض
فقال المقر له لا ولكنه
غصب

عليه بسبب القرض حيث لاتقبل وان اتفقا فى الاصل لان المدعى يصير مكذبا احد الشاهدين
فى بعض ماشهد به وذلك مبطل للشهادة فاما تكذيب المقر له للمقر فى بعض ما اقر فلا يوجب
بطلان الاقرار فافترقا * وقوله الكلام متسق اى كلام المقر له مع كلام المقر متوافقان لا
متنافيان لانهما توافقا فى اصل الواجب وان اختلفا فى السبب قوله (واما او) اعلم ان كلمة
او تدخل بين اسمين او اكثر كقولك جاءنى زيد او عمرو او بين فعلين او اكثر كقوله تعالى
* استغفر لهم او لاتستغفر لهم * وقوله عز اسمه * ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا
من دياركم * وكقولك كل السمك او اشرب اللبن فيتناول احد المذكورين هذا موجب
هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها فى مواضع استعمالها لاتخلو عن هذا المعنى فعرفنا
انها وضعت له قال الله تعالى * فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ماتطعمون اهليكم
او كسوتهم او تحرير رقبة * والواجب احد الاشياء حتى لو كفر بالانواع كلها كان مؤديا باحد
الانواع لا بالجميع كما قاله البعض * وكذلك فى قوله تعالى * ففدية من صيام او صدقة او نسك *
الواجب واحد منها وكذا الجائى فى قولك جاءنى زيد او عمرو احدهما لا كلاهما قوله
(ولم يوضع للشك) نفى لما ذكره القاضى الامام ابو زيد رحمه الله فى التقويم ان كلمة او عند عامة
الناس للتخيير فى الاثبات وللنفى فى النفى والصحيح عندنا ان كلمة او كلمة تشكيك فانك اذا قلت
رأيت زيدا او عمرا لاتكون مخبرا عن رؤيتهما جميعا ولكنك تكون مخبرا عن رؤية كل واحد
منهما على سبيل الشك فانك قد رأيت احدهما ولكنك شككت فى معرفة ذلك منهما حتى
احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئى وان لايكون الا انها اذا استعملت فى الايجابات
والاوامر والنواهى لم توجب شكا لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشئ وذلك انما
يكون فى الاخبارات فاما الانشا آت فلا يتصور فيها شك ولا التباس لانها الاثبات حكم ابتداء *
وماذكره القاضى الامام مذهب عامة النحاة * وخالفه الشيخ وشمس الائمة رحمهما الله فى ذلك
فقالا هذه الكلمة ليست للتشكيك لان الشك ليس بمعنى يقصد بالكلام وضعا اى ليس بمقصود
فى المخاطبات بحيث يوضع كلمة توجب تشكيك السامع فى معنى الكلام * وليس معناه ان الشك
ليس بمعنى يوضع له لفظ لان لفظ الشك قد وضع لمعناه بل المعنى ماذكرنا * وذلك لان موضوع
الكلام افهام السامع لا تشكيكه فلا يكون الشك من مقاصده فلا يكون هذه الكلمة موضوعة
لذلك بل هى موضوعة لاحد المذكورين غير عين كما قلنا الا انها فى الاخبارات يفضى الى
الشك باعتبار محل الكلام لانه اخبر عن مجئ احدهما فى قوله جاءنى زيد او عمرو ومعلوم
ان فعل المجئ وجد من احدهما عينا لا نكرة اذ لا تصور لصدور الفعل من غير العين وباضافة
الفعل الى احدهما غير عين لا ينتقل الفعل من العين الى النكرة بل يبقى مضافا الى العين كما
وجد وانما جهله السامع فوقع الشك فى الذى وجد منه فعل المجئ * فتبين ان التشكيك انما
يثبت حكما واتفاقا بكون الكلام خبرا لا مقصودا بحرف او كالهبة وضعت لافادة ملك الرقبة
للموهوب له ثم اذا اضيف الى الدين يكون اسقاطا حكما واتفاقا لا مقصودا بالهبة الاترى

الكلام متسق فيصح
الوصل لبيان انه نفى
السبب لا الواجب
واما او فانها تدخل
بين اسمين او فعلين
فيتناول احد
المذكورين هذا
موضوعها الذى
وضعت له يقال
جاءنى زيد او عمرو
اى احدهما ولم يوضع
للشك وليس الشك
بامر مقصود يقصد
بالكلام وضعا لكنها
وضعت لما قلنا فان
استعملت فى الخبر
تناولت احدهما غير
معين فافضى الى
الشك واذا استعملت
فى الابتداء والانشاء
تناولت احدهما من
غير شك تقول رأيت
زيدا او عمرا فيكون
للتخيير لان الابتداء
لا يحتمل الشك فعلمت
ان الشك انما جاء من
قبل محل الكلام

انهااذا استعملت فى الانشاء لاتؤدى معنى الشك اصلا مع انها حقيقة فيه لا مجاز وقد عرفت ان الحقيقة لاتخلو عن موضوعه الاصلى فثبت انها لم توضع للتشكيك * وكذا التخيير يثبت بمحل الكلام ايضا الا انها اذا استعملت فى الابتداء كقولك اضرب زيدا او عمرا تناولت احدهما غير عين والامر للائتمار ولا يتصور الائتمار بايقاع الفعل فى غير العين فيثبت التخيير ضرورة التمكن من الائتمار ولهذا لو اختار احدهما قولا لايصح لانه لاضرورة فى ذلك انما هى فى حق الفعل * وكذا اذا استعملت فى الانشاء كقوله هذا حر او هذا * ويؤيد قول الشيخين ماذكر فى المفصل ان او وام واما ثلاثتها لتعليق الحكم باحد المذكورين الا ان او واما يقعان فى الخبر والامر والاستفهام وام لايقع الا فى الاستفهام اذا كانت متصلة الى آخره * وماذكر ابو على الفارسى فى الايضاح ان او لاحد الشيئين او الاشياء فى الخبر وغيره تقول كل السمك او اشرب اللبن اى افعل احدهما ولا تجمع بينهما * وماذكر عبد القاهر فى التلخيص ان او لاحد الشيئين او الاشياء بيان ذلك انك تقول جاءنى زيد او عمرو فيكون المعنى على انك اثبت المجئ لاحدهما لابعينه فهذا اصله ثم ان كان الكلام خبرا كانت او للشك كما رأيت وان كان امرا كانت للتخيير كقولك اضرب زيدا او عمرا فقد امرته بان يضرب احدهما ثم خيرته فى ذلك فايهما ضرب كان مطيعا * وماذكر ايضا فى المقتصد ان او له ثلاثة اوجه * احدها الشك نحو قولك ضربت زيدا او عمرا اردت ان تخبر بضربك زيدا فاعترضك شك صورت له ان تكون ضربت عمرا فاثبت باو وعطفت عمرا على زيد فصار كلامك مفيدا انك ضربت واحدا من زيد وعمرو بغير عينه * والوجه الثانى التخيير كقولك اضرب زيدا او عمرا فقد امرته بضرب احدهما بغير عينه ولم يجز ان تضربهما معا فليس فى هذا شك وانما هو تخيير الاترى ان الآمر اذا قال اضرب زيدا او عمرا لم يكن هناك شئ موجود قد شك فيه كما يكون فى الخبر * والوجه الثالث الاباحة نحو قولهم جالس الحسن او ابن سيرين فهذا يشبه التخيير من وجه وهو انه جالس احدهما كان مطيعا ويفارقه من آخر وهو انه ان جالسهما معا كان جائزا ولو قلت اضرب زيدا او عمرا فضربتهما جميعا لم يجز * قال ولما كان لاحد الشيئين او الاشياء فى جميع ماذكرنا قالوا زيد او عمرو قام ولم يقولوا قاما لان المعنى احدهما قام * فان قيل اول هذا الكلام يؤيد المذهب الاول وكذا * ماذكرنا فى المفصل ويقال فى او واما فى الخبر انهما للشك وفى الامر انهما للتخيير والاباحة * وماذكر فى المفتاح ان او فى الخبر للشك وفى الامر للتخيير وهو الامتناع عن الجمع او الاباحة وهى تجويز الجمع وفى الاستفهام لاحد مايذكر لا على التعيين قلنا هذا منهم تسامح فى العبارة وبيان لمواضع الاستعمال وتقسيم له بحسب العوارض والتحقيق ماذكرناه * ورأيت فى كتاب بيان حقايق الحروف ان معنى او اثبات احد الشيئين او الاشياء مبهما مع افراده عن غيره فى المعنى بلا ترتيب لانها فى حروف العطف بمنزلة الواو وفى انها لاترتب الا ان الواو للجمع واو للافراد وهى تجئ على ستة اوجه * ابهام احد الشيئين او الاشياء * والشك * والتخيير * والاباحة * والتفصيل ومعنى الافراد فقط * وبمعنى الاان والاصل فى الجميع هو الاول فقط لرجوعها فى الجميع اليه

اذا لم يكن فى الكلام مايوجب زيادة عليه قوله (وعلى هذا) اى على انها يتناول احد المذكورين قلنا فى قوله هذا حر او هذا او هذه طالق او هذه انه بمنزلة قوله احدكما حر او احديكما طالق * وهذا الكلام اى قوله هذا حر او هذا او قوله احدكما حر انشاء يحتمل الخبر اى يصلح ان يكون خبرا لانه فى وضعه الاصلى خبر كقولك للرجلين احدكما عالم الا ان الاخبار يقتضى تقدم المخبر عنه على ماعليه وضعه فاقتضى الاخبار عن الحرية وجود الحرية سابقا عليه ليصح الاخبار عنها فاذا لم تكن الحرية ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاء كأنه قال انشئ الحرية احترازا عن الالغاء والكذب * او جعلنا الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا له لان اثباتها فى ولايته فصار انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولهذا اذا جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر يجعل اخبارا حتى لايعتق العبد لانه امكن العمل بموضوعه الاصلى وهو الاخبار * واذا كان انشاء يحتمل الخبر اوجب التخيير من حيث انه انشاء حتى كان له ان يختار العتق فى ايهما شاء بان يبين العتق فى احدهما كما كان للمأمور فى قوله اضرب زيدا او عمرا ان يختار الضرب فى ايهما شاء * ومن حيث انه خبر يوجب البيان اى الاظهار لا التخيير كما لو اعتق احدهما عينا ثم نسيه فاخبر ان احدهما حر لايكون له ان يبين العتق فى ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق فى الذى اوقعه فيه اذا تذكر * ثم انه اذا تبين العتق فى احدهما كان له حكم الانشاء من حيث ان الايجاب الاول انشاء وهو غير نازل فى العين لانه ما اوجبه الا فى النكرة والنكرة ضد المعرفة لغة فلا يمكن اثباته فى غير ما اوجبه كما اذا اوقعه فى سالم لايمكن اثباته فى بزيع والعتق انما يتحقق فى العين بالبيان فكان له حكم الانشاء من هذا الوجه ولهذا شرط له اهلية الانشاء وصلاحية المحل للانشاء حتى لو مات احد العبدين فبين العتق فى الميت لايصح * ومن حيث ان الايجاب يحتمل الخبر يكون البيان اظهارا اى هذا هو الذى اخبرت بحريته * او من حيث ان الذى اوقع العتق فيه معرفة من وجه لانه لايعدوهما بيقين كان العتق واقعا فيه فكان البيان اظهارا ولهذا يجبر عليه ولو كان انشاء من كل وجه لما اجبر عليه * واذا اجتمع فيه جهتا الانشاء والاظهار عمل بهما فى الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء فى موضع التهمة وجهة الاظهار فى غير موضع التهمة * فاذا طلق احدى نسائه الاربع ولم يكن دخل بهن فتزوج خامسة او اخت احديهن ثم بين الطلاق فى اخت المتزوجة جاز له نكاح الخامسة ونكاح الاخت فاعتبر البيان اظهارا لعدم التهمة اذ يمكن له انشاء الطلاق فى التى عينها وتزوج اختها فى الحال * ولو كان دخل بهن لايجوز نكاح الخامسة والاخت فاعتبر انشاء فى حق العدة لمكان التهمة الاترى انه لايتمكن من ذلك بانشاء الطلاق فى الحال * ولو قال لامرأتيه احديكما طالق فماتت احديهما قبل البيان تعينت الباقية للطلاق لزوال المزاحمة بخروج الميتة عن محلية الطلاق * فان قال عنيت الميتة حين تكلمت صدق فى حق بطلان ميراثه عنها ولايصدق فى ابطال طلاق لان الطلاق تعين فيها شرعا فلا يملك صرف الطلاق عنها بقوله * ولو كانت تحته حرة وامة قد دخل بهما فقال احديكما طالق ثنتين ثم اعتقت الامة

وعلى هذا قلنا فى قول الرجل هذا حر او هذا وهذه طالق او هذه انه بمنزلة قوله احدكما وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر فاوجب التخيير على احتمال انه بيان حتى جعل البيان انشاء من وجه واظهارا من وجه على ماذكرنا فى مسائل العتاق فى الجامع والزيادات

ثم مرض الزوج وبين الطلاق فى المعتقة فانها تحرم حرمة غليظة ويصير الزوج فارا حتى ترث هى فاعتبر اظهارا فى حق الحرمة لعدم التهمة وانشاء فى حق الارث لمكان التهمة لان حقها تعلق بماله فى مرضه فهو بالبيان فيها يريد ابطال حقها * ولو قال لعبدين له قيمة احدهما الف وقيمة الاخر مائة احدكما حر ثم مرض فبين العتق فى كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدين متردد بين ان يعتق وبين ان لا يعتق فكان بمنزلة المكاتب فلا يتعلق به حق الورثة بخلاف مسئلة الفرار لتحقق التهمة هناك فاعتبر انشاء وعلى هذا فقس المسائل فى الزيادات قوله (ولهذا) اى ولان او يتناول احد المذكورين قلنا اذا قال وكلت هذا او هذا بيع هذا العبد صح التوكيل ولم يشترط اجتماعهما على البيع بخلاف ما لو قال وهذا * واذا باع احدهما نفذ البيع ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك موكله وقبل البيع يباح لكل واحد منهما ان يبيعه * وفى القياس لا يجوز لجهالة من وكل ببيعه * وجه الاستحسان ان هذه جهالة مستدركة فتحمل فيما هو مبنى على التوسع * وكذلك اذا قال بع هذا او هذا يصح التوكيل استحسانا ايضا ولم ينص محمد رحمه الله على القياس والاستحسان فى هذه المسئلة فى الاصل كما نص فى المسئلة الاولى * وفرق بعضهم فقالوا الجهالة فيما تناولته الوكالة بالبيع دون الجهالة فيمن هو وكيل بالبيع كما فى الاقرار جهالة المقر به لا تمنع صحة الاقرار وجهالة المقر له تمنع من ذلك * والاصح ان الفصلين قياسا واستحسانا * ووجه القياس ان التوكيل بالبيع معتبر بايجاب البيع وايجاب البيع فى احدهما بغير عينه لا يصح للجهالة فكذلك التوكيل * ووجه الاستحسان ان مبنى الوكالة على التوسع لانه لا يتعلق اللزوم بنفسها وهذه جهالة مستدركة لا يفضى الى المنازعة فلا يمنع صحة التوكيل * يوضحه ان الموكل قد يحتاج الى هذا لانه لا يدرى اى العبدين يروج فيوكله ببيع احدهما توسعة للامر عليه وتحصيلا لمقصود نفسه فى الثمن (قوله والتخيير لا يمنع الامتثال) جواب عما يقال ان الموكل ان ما امره ببيع احد الشيئين وهو مجهول فلا يمكنه الامتثال فينبغى ان لا يصح التوكيل فقال هذا الامر يوجب التخيير وهو غير مانع عن الامتثال لانه يمكنه الاتيان باحدهما كما فى قوله تعالى * فكفارته اطعام عشرة مساكين * قوله (وقلنا) معطوف على قلنا الاول اى ولان او لاحد الشيئين قلنا كذا وقلنا ايضا اذا دخلت او فى المبيع بان قال بعت منك هذا الثوب او هذا بعشرة * او فى الثمن بان قال بعت منك هذا الثوب بعشرة او بعشرين فقال قبلت * او فى المستأجر بان قال آجرت اليوم هذا العبد او هذا بدرهم * او فى الاجرة بان قال آجرت هذا العبد اليوم بدرهم او بدرهمين فسد العقد فى الفصول الاربعة لان كلمة او اوجبت التخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا جهالة مؤدية الى المنازعة وهى مفسدة للعقد * الا ان يكون من له الخيار معلوما فى اثنين او ثلاثة بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار تأخذ ايهما شئت فحينئذ يصح العقد استحسانا * وقال زفر والشافعى رحمهما الله لا يجوز وهو القياس لان المبيع احد الثوبين او الاثواب وانه مجهول

ولهذا قلنا فيمن قال وكلت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد انه صحيح ويبيع ايهما شاء لان او فى موضع الابتداء تخيير والتوكيل صحيح استحسانا وايهما باعه صح وكذلك اذا قال وكلت به احد هذين وكذلك اذا قال بع هذا او هذا انه صحيح ويبيع ايهما شاء لان او فى موضع الابتداء للتخيير والتوكيل انشاء والتخيير لا يمنع الامتثال وقلنا فى البيع والاجارة اذا دخلت او فى المبيع او فى الثمن فسد العقد

متفاوت فيمنع صحة العقد كما اذا لم يكن من له الخيار معلوما وكما لو اشترى احد الاثواب الاربعة على ان يأخذ ايها شاء * وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعين من له الخيار لا يفضى الى المنازعة لان من له الخيار يستبد بالتعيين فلا تمنع جواز العقد بهذا الاعتبار لكن بقى فى هذا العقد معنى الخطر لتردد عاقبته اذ يحتمل كل واحد من الثوبين ان يستقر العقد فيه وان لا يستقر والخطر مفسد كالشرط فلما احتمل الشرط فى الثلاثة الايام فى المحل الواحد دفعاً للحاجة يتحمل الخطر ههنا ايضا فى الثلاثة اعتبارا للمحل بالزمان لان الحاجة متحققة ههنا ايضا لانه يحتاج الى اختيار من يثق به او اختيار من يشتريه لاجله ولا يمكنه من الحمل اليه الا بالتبع فكان فى معنى ما ورد به الشرع * ولما لم يتحمل فى الشرط اكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه غالبا لم يتحمل ههنا ايضا فى اكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه اذ الثلاثة تشتمل على كل الاوصاف جيد ووسط وردى فيصير الزيادة لغوا وصفا كذا فى الاسرار * فان قيل فى البيع بشرط الخيار المعلق هو الحكم دون العقد وههنا المعلق نفس العقد وهذا فوق ذلك فكيف يجوز الالحاق به * قلنا نعم ولكن الحكم ثمه غير ثابت اصلا وههنا الحكم ثابت فى احدهما نكرة ففى حق الحكم تأثير شرط الخيار اكثر وفى حق العقد تأثير الشرط ههنا اكثر فاستويا فجاز الالحاق * ولا يقال لما جاز خيار الشرط عندهما فى اكثر من ثلاثة بعد ان كانت المدة معلومة ينبغى ان يجوز خيار التعيين فى اكثر من ثلاثة ايضا * لانا نقول انهما انما جوزا خيار الشرط فى اكثر من ثلاثة بالاثر غير معقول المعنى فلا يمكن الالحاق به * وقوله الا ان يكون من له الخيار معلوما يشير بعمومه الى ثبوت خيار التعيين لكل واحد من المتبايعين وهو اختيار الشيخ ابى الحسن الكرخى وبعض المتأخرين من مشايخنا لانه لما ثبت فى جانب المشترى اعتبارا بخيار الشرط يثبت فى جانب البايع ايضا اعتبارا به * وذكر فى المجرد انه لا يجوز فى حق البايع لان الجواز فى حق المشترى ثبت لدفع الحاجة وهو اختيار ما هو الارفق بحضرة من يقع الشراء له ولا حاجة الى ذلك فى جانب البايع لان المبيع قد كان معه قبل البيع * وتبين بما ذكرنا ان الاستثناء راجع الى فصل المبيع دون الثمن حتى لو كان من له الخيار معلوما فى فصل الثمن بان قال بعت منك هذا الثوب بعشرة دراهم او بدينار على ان آخذ منك ايهما شئت او على ان تؤدى الى ايهما شئت لا يصح لان جوازه ثبت الحاقا له بشرط الخيار وذلك انما يثبت فى المبيع دون الثمن * ولان الحاجة اليه فى الثمن ليست مثل الحاجة فى المبيع فيرد الى القياس * وكذا حكم الاجرة فى عقد الاجارة * فاما المستأجر فيه فمثل المبيع فى خيار التعيين لان خيار الشرط وخيار الرؤية وخيار العيب تجرى فيه فيجرى خيار التعيين ايضا * وذكر فى الفصل السادس من اجارات المحيط الاصل ان الاجارة اذا وقعت على احد شيئين وسمى لكل واحد اجرا معلوما بان قال آجرتك هذه الدار بخمسة او هذه الاخرى بعشرة او كان هذا القول فى حانوتين او عبدين او مسافتين مختلفتين نحو ان يقول الى واسط بكذا او الى الكوفة بكذا فذلك جائز عند علمائنا * وكذا اذا خيره بين ثلاثة اشياء

الا ان يكون من له الخيار معلوما فى اثنين او ثلاثة فيصح استحسانا لانه اذا لم يكن معلوما اوجب جهالة ومنازعة واذا كان من له الخيار معلوما لم يوجب منازعة لكنه يوجب خطرا فاحتمل فى الثلاث استحسانا

وان ذكر اربعة اشياء لم يجز * وكذا هذا فى انواع الصبغ والخياطة اذا ذكر ثلاثة جاز وان زاد عليها لم يجز استدلالا بالبيع * الا ان فرق ما بين الاجارة والبيع ان الاجارة يصح من غير شرط الخيار حتى ان من باع احد العبدين لايجوز الا بشرط الخيار واجارة احد الشيئين يجوز من غير شرط الخيار (قوله وقال ابويوسف ومحمد) الى اخره * اذا تزوج امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة * او على الف درهم او مائة دينار او تزوجها على الف او الفين * او على الف حالة او الف نسيئة لايحكم مهر المثل فى هذه المسائل عندهما بحال بل يثبت الخيار للزوج اذا كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين * وصفا كما فى الالف والالفين الى سنة اذ كل واحد من المالين انقص من الاخر من وجه وازيد من وجه او جنسا كما فى الدراهم والدنانير فيعطى اى المهرين شاء لان موجب هذه الكلمة التخيير وقد امكن العمل به فوجب القول به * وان لم يكن التخيير مفيدا كما فى الالف والالفين او الالف الحالة والالف المؤجلة اذ لا فائدة فى التخيير بين القليل والكثير فى جنس واحد لزمه الاقل لان تسمية المال فى النكاح منفصلة عن العقد بدليل انه لا يتوقف العقد على ذكره فكان ذلك بمنزلة التزام المال بغير عقد فيجب القدر المتيقن به وهو معنى قوله اعتبرت التسمية بالاقرار بالمال مفردا اى صار كانه اقر لانسان بالف او الفين او اوصى لفلان بالف او الفين * ولان النكاح لايحتمل الفسخ بعد تمامه والتخيير بين الالف والالفين لايمنع صحة العقد فكان قياس الطلاق بمال والعتق بمال وهناك اذا سمى الالف والالفين يجب القدر المتيقن به فكذا ههنا * ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لاتسمية فيه وبالتخيير لاتنعدم التسمية كذا فى المبسوط * وقوله وصار من يستفاد من جهته رد لما قاله ابو حنيفة رحمه الله فى مسئلة الجامع ان الخيار للمرأة اذا كان مهر مثلها الفين او اكثر فقال الا من استفيد هذا الكلام من جهته اى صدر هذا الايجاب منه اولى ببيانه لانه هو المجمل فكان الخيار له بكل حال قوله (وقال ابو حنيفة رحمه الله يصار الى مهر المثل) اى يحكم مهر المثل فى هذه المسائل كلها لانه الواجب الاصلى فى النكاح كالقيمة فى باب البيع واجر المثل فى الاجارة وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة قطعا ولم يوجد فوجب المصير اليه * فان قيل ان الخلاف فى النكاح الصحيح ما موجبه وموجبه المسمى فوجب المصير اليه ما امكن وقد وجد فى مسئلة الالف والالفين تسميتان احديهما لاشك فيها والاخرى فيها شك فتثبت الذى لاشك فيها فلم يجب مهر المثل * قلنا النكاح لما صح بمهر المثل صار هو الواجب الاصلى لان النكاح صحيح قبل التسمية فكانت التسمية زيادة لامحالة فحل محل آخر المثل فى الاجارة الفاسدة فلا يجب العدول عنه بالشك كذا فى الاسرار * فصار الاصل عندهما ان الموجب الاصلى فى النكاح هو المسمى فلا يمكن المصير الى مهر المثل الا اذا فسدت التسمية من كل وجه * وابو حنيفة رحمه الله يقول لما كان مهر المثل واجبا بنفس العقد كان هو الاصل فالعدول الى المسمى حين صحت التسمية ولم يثبت ثم عند ابى حنيفة رحمه الله فى مسئلة الجامع وهى مسئلة الالف الحالة والالفين

(الى)

وقال ابو يوسف ومحمد فى المهر اذا دخله او ان التخيير اذا كان مفيدا اوجب التخيير مثل قوله فى الجامع تزوجتك على الف حالة او الفين الى سنة او الف درهم او مائة دينار ان للزوج ان يعطى اى المهرين شاء واذا لم يفد التخيير مثل الف او الفين لزمه الاقل الا ان يعطى الزيادة لان النكاح لما لم يفتقر الى التسمية اعتبرت التسمية بالاقرار بالمال مفردا وبالوصايا وببدل الخلع والعتق والصلح عن القود وصار من يستفاد من جهته اولى بالبيان والتخيير لانه هو الموجب وقال ابو حنيفة رحمه الله يصار الى مهر المثل لان الثابت بطريق التخيير غير معلوم الا بشرط الاختيار فلا يقطع الموجب المتعين بخلاف العتق والخلع والصلح عن القود لانه لا يعارضه موجب متعين لانه جائز بغير عوض فاما النكاح فلا ينعقد الا بمهر المثل

الى سنة ان كان مهر مثلها الفى درهم او اكثر فالخيار للمرأة ان شاءت اخذت الالف الحالة وان شاءت كان لها الالفان الى سنة لانها التزمت احد وجهى الحظ اما القدر واما الاجل والمقاصد فى ذلك مختلفة فوجب التخيير * وان كان مهر مثلها اقل من الف درهم كان الخيار للزوج يعطيها ايهما شاء لان مهر المثل هو الحكم وقد التزم الزوج احد وجهين من الزيادة اما الزيادة الى الفى درهم لكن بصفة الاجل واما الف درهم من غير اجل وهما مختلفان فيختار ايهما شاء * كذا فى شرح الجامع للمصنف رحمه الله قوله (وعلى هذا قلنا) اى على ان او يتناول احد المذكورين فيوجب التخيير فى موضع الانشاء قلنا فى كفارة اليمين ما الواجبة بقوله تعالى * فكفارته اطعام عشرة مساكين * الاية وكفارة الحلق الواجبة بقوله عز اسمه * ففدية من صيام او صدقة او نسك * وجزاء الصيد الثابت بقوله جل ذكره * فجزاء مثل ما قتل من النعم * الاية ان الواجب فيها وفى امثالها واحد من الجملة غير عين والمكلف مخير فى تعيين واحد منها فعلا لاقولا فيتعين فى ضمن الفعل وهو مذهب جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبا مخيرا * وذهبت شرذمة من الفقهاء العراقيين والمعتزلة الى ان الكل واجب عليه على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها * ثم انه اذا اتى بالكل كان الواجب واحدا منها عند الجمهور وهو الذى كان اعلاها قيمة ولو ترك الكل كان معاقبا على واحد منها وهو الذى كان ادناها قيمة لان الفرض يسقط بالادنى * واختلف المخالفون فى ذلك فعامتهم وافقونا فيه فكان الخلاف بيننا وبينهم لفظيا لا معنويا كما قال ابو الحسين البصرى انهم يعنون بوجوب الجميع انه لايجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللمكلف اختيار اى واحد كان وهو بعينه مذهب الفقهاء * وقال بعضهم انه اذا اتى بالجميع يثاب ثواب الواجب على كل واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا كان الخلاف معنويا * قال صاحب الميزان وهذه المسئلة بيننا وبين المعتزلة فرع مسئلة اخرى وهى ان التكليف يبتنى على حقيقة العلم عندهم دون السبب الموصل اليه وايجاب واحد من الاشياء غير عين تكليف بما لا علم للمكلف به لان الواجب مجهول حالة التكليف فيكون تكليف ما ليس فى الوسع * وعندنا التكليف يبتنى على سبب العلم لا على حقيقته كما يبتنى على سبب القدرة لا على حقيقتها وههنا طريق العلم قائم وهو الاختيار فلا يكون تكليف العاجز * تمسكوا فى ذلك بان ايجاب احد الاشياء اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم فى واحد منها عينا * او فى واحد غير عين * او فى الكل على سبيل الجمع * او على سبيل البدل لا وجه للاول والثالث لانه خلاف النص والاجماع كيف والتخيير ينافيهما * ولا للثانى لانه تكليف بما هو غير معلوم للمكلف وقت التكليف والتكليف باتيان المجهول تكليف ما ليس فى الوسع وهو باطل فتعين القول بوجوب الكل على سبيل البدل وهو طريق مشروع موافق للاصول فان فرض الكفاية مثل الجهاد وصلوة الجنازة يجب على الكل بطريق البدل حتى اذا قام به البعض سقط عن الباقين * ولعامة العلماء ان الامر باحد الاشياء لما صح حتى لو ترك الكل اثم ولم يجز ان يكون امرا باحدها عينا ولا بالكل على سبيل الجمع لما ذكرنا ولا بالكل على سبيل

وعلى هذا قلنا فى قول الله تعالى فاطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة ان الواجب واحد من هذه الجملة يتعين باختياره من طريق الفعل لما ذكرنا انها ذكرت فى موضع الانشاء

البدل لانه لو ترك الكل لا يأثم الاثم الواحد ولو اتى بالكل لا يثاب ثواب الواجب الاعلى
الواحد وذلك يخالف حد الواجب تعين انه امر باحد الاشياء غير عين* وهو جائز عقلا فان السيد
اذا قال لعبده اوجبت عليك خياطة هذا الثواب او بناء هذا الحائط فى هذا اليوم ايهما فعلت
اكتفيت به واثبتك به وان تركتهما عاقبتك ولست اوجب الجميع وانما اوجب واحدا لا
بعينه اى واحد اردت كان هذا كلاما معقولا ولا يفهم منه ايجاب الجميع للتصريح بنقيضه فكذا
اذا ورد الشرع به وليس هذا تكليف ما ليس فى الوسع لقيام سبب حصول العلم بالواجب عينا
باختيار المكلف وشروعه فى الفعل وذلك كاف لصحة التكليف قوله (فاوجب التخيير على احتمال
الاباحة) التخيير الثابت بكلمة او على وجهين* احدهما ان يثبت على وجه لا يجوز الجمع بين الكل
كقولك اضرب زيدا او عمرا كان له ان يضرب ايهما شاء ولا يجوز له الجمع لان الاصل فيه الحظر
وانما يثبت الاباحة بعارض الامر وانه يتناول واحدا من الجملة فيقتصر عليه* والثانى ان يثبت
على وجه يجوز الجمع بين الكل كقولك جالس الفقهاء او المحدثين كان له ان يجالس اى فريق شاء
وان يجالسهم جميعا لان الاباحة مجالستهم ومجالسة غيرهم قد كانت ثابتة قبل الامر فبالامر
اقتصرت على المذكورين وصار معنى الكلام اقتصر على مجالسة هؤلاء ولا تجالس غيرهم* ثم
ان كان الامر للاباحة كما فى النظير المذكور يحصل الامتثال بالجميع كما يحصل بالواحد لان المقصود
وهو الاقتصار حاصل بالجميع كما هو حاصل بالواحد* وان كان للوجوب كان الامتثال بالواحد
لا غير وان اتى بالجميع لان الامر لا يتناول الا واحدا من الجملة ولكن لا يحرم عليه الاتيان بالجميع لان
الاباحة كانت ثابتة قبل الامر فتبقى على ما كانت* فمن القسم الاول قول الرجل لاخر طلق من نسائى
فلانة او فلانة او اعتق من عبيدى فلانا او فلانا او بع منهم فلانا او فلانا وقول المرأة الطالبة
للنكاح من احد الكفوين لوليها زوجنى فلانا او فلانا يثبت التخيير فى هذه الصور ولا يجوز الجمع
لان هذه الاشياء كانت محظورة على المأمور قبل الامر* ومن القسم الثانى خصال الكفارة
وجزاء الصيد وصدقة الفطر فيثبت التخيير فيها على وجه يجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت
مباحة قبل الامر فبقيت على الاباحة فاتضح بما ذكرنا معنى قوله فاوجب التخيير على احتمال
الاباحة وظهر انه احتراز عن القسم الاول قوله* تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله *
اى يحاربون اولياء الله ورسوله والمودة اذا استحكمت يضيف كل واحد من المحبين فعل صاحبه
الى نفسه* وفى الخبر الآلهى* من عادى لى وليا فقد بارزنى بالمحاربة * او ذكر اسم الله للتبرك
وتشريف الرسول عليه السلام كما فى قوله تعالى* فان لله خمسه* والمراد محاربة رسول الله ومحاربة
المؤمنين فى حكم محاربته* ويسعون فى الارض فسادا اى مفسدين او لان سعيهم لما كان على
طريق الفساد نزل منزلة ويفسدون فانتصب فسادا* على المعنى* ويجوز ان يكون مفعولا له
اى للفساد * والسعى هو المشى بسرعة واستعير فى الكسب والتصرف لانه يحصل به غالبا*
والمراد بالآية قطاع الطريق عند عامة اهل التفسير* ان يقتلوا او يصلبوا ذهب الحسن والنخعى
وسعيد بن المسيب ومالك الى ان الامام بالخيار فى العقوبات المذكورة فى حق كل قاطع طريق

فاوجب التخيير على
احتمال الاباحة حتى
اذا فعل الكل جاز
فاما ان يكون الكل
واجبا فلا على ما
زعم بعض الفقهاء
وكذلك قولنا فى
كفارة الحلق وجزاء
الصيد فاما قوله تعالى
ان يقتلوا او يصلبوا
او تقطع ايديهم
وارجلهم من خلاف
فقد جعله بعض
الفقهاء للتخيير
فاوجبوا التخيير فى
كل نوع من انواع
قطع الطريق وقلنا
نحن هذه ذكرت
على سبيل المقابلة
بالمحاربة والمحاربة
معلومة بانواعها
عادة بتخويف او
اخذ مال او قتل او
قتل واخذ مال
فاستغنى عن بيانها
واكتفى باطلاقها
بدلالة تنويع الجزاء
فصارت انواع الجزاء
مقابلة بانواع المحاربة
فاوجب التفصيل
والتقسيم على حسب
احوال الجناية
وتفاوت الاجزية

كذا فى الكشاف والمبسوط * واشير فى شرح التأويلات الى انه بالخيار بين القتل والصلب
والقطع فى كل نوع من انواع قطع الطريق عندهم ولكن لا يجوز له الاقتصار على النفى لان
من اثبت التخيير لم يجعل النفى جزاء على حدة بل حمل كلمة او فى قوله او ينفوا على الواو
والنفى على القتل فكان بمعناه وينفوا من الارض بالقتل والصلب قالوا كلمة او للتخيير بحقيقتها
فيجب العمل بها الى ان يقوم دليل المجاز لان قطع الطريق فى ذاته جناية واحدة وهذه
الاجزية ذكرت بمقابلتها فيصلح كل واحد جزاء له فيثبت التخيير كما فى كفارة اليمين ولكنا
نقول لا يمكن القول بالتخيير ههنا لان الجزاء على حسب الجناية يزداد بزيادتها وينتقص
بنقصانها قال الله تعالى* وجزاء سيئة سيئة مثلها* فيبعد ان يقال عند غلظ الجناية يعاقب باخف
الانواع وعند خفتها باغلظ الانواع * تقريره ان الامة اجمعت على ان القاتل او آخذ المال
لا يجازى بالنفى وحده وان كان ظاهر الاية يقتضى التخيير بين الاجزية الاربعة فى الكل فدل
انه لا يمكن العمل بظاهر التخيير كذا فى شرح التأويلات * ثم المحاربة انواع كل نوع منها
معلوم من تخويف او اخذ مال او قتل نفس او جمع بين القتل واخذ المال وهذه الانواع تتفاوت
فى صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة فى معنى التشديد فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن
بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا وهذا التقسيم ثابت باصل معلوم وهو ان الجملة
اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض كما يقال لمن يسأل عن حدود الكبائر هى جلد مائة
او ثمانين او الرجم او القطع يفهم منه التقسيم والتفصيل لا التخيير فكذا ههنا* وتبين ان معنى
النص ان جزاء المحاربين لا يخلو عن هذه الانواع اما ان يقتلوا من غير صلب ان افردوا القتل
او يصلبوا مع القتل ان جمعوا بين الاخذ والقتل * او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف
ان افردوا الاخذ * قطع اليد لاخذ المال والرجل لاخافة السبيل اولتغلظ الجناية بالمجاهرة
* او ينفوا من الارض بالحبس ان افردوا الاخافة *وذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله فى هذه
الاية ان الاصل فيه ان كلمة او متى ذكرت بين الاجزية المختلفة الاسباب يراد بها الترتيب كما فى
هذه الاية والا فهى للتخيير كما فى كفارة اليمين قوله (وقد ورد بيانه) اى بيان الحد المذكور على
هذا المثال وهو التقسيم على احوال الجناية فى حديث جبريل عليه السلام وهو ما روى محمد بن
الحسن عن ابى يوسف عن الكلبى عن ابى صالح عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبى صلى الله
عليه وسلم *وادع ابا بردة وفى بعض الروايات ابى برزة هلال بن عويمر الاسلمى وهو الاصح
على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل
عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ
المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه فى الشرك
وفى رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفى ففى هذا الخبر تنصيص
على ان كلمة او ههنا للتفصيل دون التخيير (فان قيل) فى هذا الحديث انهم قطعوا على اناس
يريدون الاسلام وبنفس الارادة لا يثبت الاسلام ولا يخرج الكافر عن كونه حربيا وقد ثبت

وقد ورد بيانه على
هذا المثال بالسنة فى
حديث جبريل عليه
السلام حين نزل
بالحد على اصحاب ابى
بردة على التفصيل
فاما فيما سبق فلا انواع
للجناية على حسب
اختلاف الاجزية
فاوجب التخيير وهذا
لان مقابلة الجملة
بالجملة يوجب التقسيم
لا محالة والجناية
بانواعها لا تقع الا
معلومة فكذلك
الجزاء

بالدليل ان من قطع على حربى طريقا لايجب عليه الحد وان كان مستأمنا * قلنا قد قيل انهم كانوا قد اسلموا فجاؤا يريدون الهجرة لتعلم احكام الاسلام فكان معنى قوله يريدون الاسلام يريدون تعلم احكام الاسلام * وقيل بل جاؤا على قصد ان يسلموا ومن جاء من دار الحرب على هذا القصد فوصل الى دار الاسلام فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب بقطع الطريق على اهل الذمة كما يجب بالقطع على المسلمين بخلاف المستأمنين (فان قيل) دل الحديث على ان من اخذ المال وقتل صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف فقد اوجب على كل فريق حدا على حدة بسبب قطع طريق واحد ومتى قطع الطريق جماعة فقتل البعض منهم واخذ المال فان الصلب يجب على الكل بلا تفصيل * قلنا الحد ذكر مطلقا فى الحديث اذ لم يذكر فيه ان من اخذ المال وقتل منهم صلب فينصرف كل حد الى نوع من قطاع الطريق على حدة ولا ينصرف كله الى اصحاب ابى بردة فكان اصحابه سببا لبيان الحكم فى كل نوع لا ان كان الحكم فيهم على التفصيل وانه غير مضاف اليهم والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كذا ذكر شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله قوله (حتى قال ابو حنيفة) يعنى لما انقسمت انواع الجزاء على انواع الجناية قال ابو حنيفة رحمه الله اذا جمع بين الاخذ والقتل كان للامام الخيار ان شاء قطعه ثم قتله او صلبه وان شاء قتله او صلبه من غير قطع لانه اجتمع فيه جهة الاتحاد وجهة التعدد اما جهة التعدد فلان السبب الموجب للقطع قد وجد والسبب الموجب للقتل قد وجد فيلزمه حكم السببين * واما جهة الاتحاد فلان الكل قطع المادة وهو واحد فكان له ان يقتصر على القتل او الصلب وهذا نظير ما قال فيمن قطع يد رجل ثم قتله عمدا ان شاء الولى قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لاجتماع جهتى التعدد والاتحاد كما مر بيانه فى باب الاداء والقضاء وقال ابو يوسف ومحمد والشافعى رحمهم الله يصلبه الامام لا غير لان ظاهر قوله من قتل واخذ المال صلب فى حديث جبريل يدل على ما قالوا * ولان هذا الحد شرع جزاء قطع الطريق الآمن بامان الله تعالى لا جزاء اخذ المال وقتل النفس مجاهرة اذ الحق فى تلك الحالة فى المال والنفس لصاحبه الا ان قطع الطريق يتقوى اذا خوف الناس بالقتل والاخذ جميعا فيزداد الحد كما ازداد الجناية فيزداد حد الزانى المحصن على حد البكر لقوة جنايته بزيادة الحرمة باجتماع الموانع من الزنا كذا فى الاسرار * قال القاضى الامام وهذا هو الاصح عندنا * وذكر الامام خواهرزاده ان الجواب لابى حنيفة عن الحديث ان المروى فى رواية ابى صالح عن ابن عباس ما ذكرنا وقد روى فى رواية الحجاج بن ارطاة عن عطية العوفى عن ابن عباس ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فقد تعارضت الروايات فى حديثه فسقط الاحتجاج به ووجب التمسك بما فعله النبى عليه السلام لعرنيين فانه لم يتعارض فيه الروايات * وقد روى ان النبى عليه السلام امر بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم فى الحرة حتى ماتوا فقد جمع بين القطع والقتل فاخذ ابو حنيفة بهذا لما تعارضت الروايات عن ابن عباس. واشار شمس الائمة فى المبسوط فى جانب الجواب لابى حنيفة رحمه الله الى ان قوله

حتى قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن اخذ المال وقتل ان الامام بالخيار ان شاء قطعه ثم قتله او صلبه وان شاء قتله ابتداء او صلبه لان الجناية يحتمل الاتحاد والتعدد فكذلك الجزاء

من قتل واخذ المال صلب بيان ما يختص بهذه الحالة لا بيان ما يختص هذه الحالة به فلا يجوز الصلب الا فى هذه الحالة ولكن يجوز فيها غيره عند قيام الدليل وقد وجد سبب القطع ولم يوجد عنه مانع فيجوز قوله (ولهذا قال) اى ولان او لا احد المذكورين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لو جمع بين عبده ودابته فقال هذا حر او هذا لغا كلامه لان او لما كان لاحد الشيئين كان محل الايجاب احدهما غير عين واذا لم يكن احد المذكورين محلا للايجاب فغير المعين منهما لا يكون صالحا وبدون صلاحية المحل لا يصح الايجاب اصلا كذا فى اصول شمس الائمة * وهذا الكلام وسياق كلام الشيخ يشير الى انه لو نوى عبده بهذا الايجاب لا يعتق عندهما ايضا لان اللغو والباطل لا حكم له اصلا * وذكر فى المبسوط ما يخالفه فقال اذا جمع بين عبده وبين ما لا يقع عليه العتق من ميت او اسطوانة او حمار فقال هذا حر او هذا او قال احدكما حر لا يعتق عبده فى قول ابى يوسف ومحمد الا ان يعنيه لانه ردد الكلام بين عبده وغيره فلا يتعين عبده الا بنيته كما لو جمع بين عبده وعبد غيره وقال احدكما حر وهذا لانه لما ضم اليه ما لا يتحقق فيه العتق صار كانه قال لعبده انت حر او لا ولو قال ذلك لم يعتق الا بالنية فكذا ههنا قوله (وقال ابو حنيفة) نعم هو كذلك اى سلم ابو حنيفة رحمه الله ان هذا الايجاب يتناول احدهما بغير عينه وان غير العين ليس بمحل للعتق فى مسئلتنا ولكن لا يسلم انه لا يحتمل التعين بل يقول يحتمله فان المذكورين لو كانا عبدين له يتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى وجب عليه التعيين واجبر عليه كما فى الاقرار ولو لم يكن محتمل كلامه لما اجبر عليه وكذا اذا مات احدهما او باع احدهما تعين الآخر للعتق فعلم ان التعيين محتمله واذا كان كذلك يحمل عليه عند تعذر العمل بحقيقته كما فى قوله لاكبر سنا منه هذا ابنى لان العمل بالمحتمل اولى من الالغاء ويلغو ذكر ما ضم اليه وصار كانه قال لعبده هذا حر وسكت كما اذا اوصى بثلث ماله لحى وميت كانت الوصية كلها للحى بمنزلة ما لو قال ثلث مالى لفلان وسكت وهذا بخلاف عبد الغير لانه محل لايجاب العتق ولكنه موقوف على اجازة المالك فلهذا لا يعتق عبده هناك وروى ابن سماعة عن محمد رحمهما الله انه اذا جمع بين عبده واسطوانة فقال احدكما حر عتق عبده لان كلامه ايجاب للحرية ولو قال هذا حر وهذا لم يعتق عبده لان هذا اللفظ ليس بايجاب للحرية بمنزلة قوله لعبده هذا حر او لا قوله (ولهذا الاصل) وهو ان او لايجاب احد الشيئين قلنا اذا قال لعبيده الثلاثة هذا حر او هذا وهذا انه يخير فى الاولين ويعتق الثالث فى الحال وكذا الحكم فى الطلاق اذا قال هذه طالق او هذه وهذه * وعند الفراء يخير بين الاول وبين الثانى والثالث ان شاء اوقع العتق على الاول وان شاء على الثانى والثالث ولا يعتق احد فى الحال لان الجمع بحرف الواو فى مختلفى اللفظ كالجمع بكناية الجمع فى متفق اللفظ فصار كانه قال هذا حر او هذان الا ترى انه لو قال والله لا اكلم هذا او هذا وهذا كان بمنزلة قوله لا اكلم هذا او هذين حتى انه ان كلم الاول حنث وان كلم الآخرين حنث وان كلم الثانى وحده او الثالث وحده لم يحنث كذا فى الجامع وعلى قياس ما ذكرتم يقتضى انه لا يحنث الا بان يجمع فى التكلم بين احد

ولهذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق وقال ابو حنيفة رضى الله عنه هو كذلك لكن على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين فى مسئلة العبدين والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار فجعل ما ماوضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته كما ذكرنا من اصله فيما مضى وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم لان الكلام للحكم وضع على ما سبق ولهذا قلنا فيمن قال هذا حر او هذا وهذا ان الثالث يعتق ويخير بين الاولين لان صدر الكلام تناول احدهما عملا بكلمة التخيير والواو توجب الشركة فيما سيق له الكلام فيصير عطفا على المعتق من الاولين كقوله احدكما حر وهذا ثم يستعار هذه الكلمة للعموم

بدلالة تقترن فيصير
شبيها بواو العطف
لا عينه فمن ذلك اذا
استعملت فى النفى
صارت بمعنى العموم
قال الله تعالى ولا تطع
منهم آثما وكفورا
اى لا هذا ولا هذا
وقال اصحابنا فى الجامع
فى رجل قال والله
لا اكلم فلانا او فلانا ان
معناه فلانا ولا فلانا

الاولين وبين الثالث بمنزلة قوله لا اكلم احد هذين وهذا * ولكنا نقول سوق الكلام لايجاب العتق فى احدهما والعطف لاثبات الشركة فيما سبق له الكلام فصار قوله وهذا معطوفا على المقصود وهو المعتق منهما لا على الاول بعينه ولا على الثانى اذ ليس لكل واحد منهما عينا حظ من الايجاب فلم يصلح العطف عليه وانما الحظ لاحدهما غير عين فصار عطفا عليه كانه قال احدكما حر وهذا * فاما مسئلة اليمين فالقياس فيها ما ذكرنا وهو قول زفر رحمه الله ولكنا اخترنا الجواب الذى ذكرنا لان الثابت بكلمة او هنا نكرة فى موضع النفى فاوجبت العموم على طريق الافراد فكان تقدير صدر الكلام لا اكلم هذا ولا هذا فلما قال وهذا فقد عطف بواو الجمع وقضيتها الجمع فصار جامعا له الى الثانى بنفى واحد فشارك الثانى وصار كانه قال لا اكلم هذا ولا هذين والجمع فى النفى يوجب الاتحاد فى الحنث والتفريق يوجب الافتراق تقول والله لا اكلم فلانا وفلانا فلا تحنث حتى تكلمهما وتقول والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فايهما كلمته وجب الحنث فلذلك صار الجواب ما ذكرنا كذا فى شرح الجامع للمصنف * وذكر شمس الائمة انه لا وجه لتصحيح ما قاله الفراء لان خبر المثنى غير خبر الواحد لفظا يقال للواحد حر وللاثنين حران والمذكور فى كلامه من الخبر قوله حر وهو لا تصلح خبرا للاثنين ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك فى الخبر المذكور او لاثبات خبر مثل الاول لفظا لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا بخلاف مسئلة اليمين لان الخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد فانه يقول لا اكلم هذا لا اكلم هذين فلذلك صار كانه قال لا اكلم هذا او هذين * ولا يخلو هذا الكلام عن اشتباه والاعتماد على كلام الشيخ قوله (بدلالة تقترن) اى انما يحمل على العموم بدليل يقترن بالكلام * وقوله فيصير شبيها بواو العطف تفسير لذلك العموم اى يصير حرف شبيها بواو العطف من حيث ان كل واحد من المذكورين مراد من الكلام * لا عينه اى عين الواو من حيث ان كل واحد على الانفراد ومقصود الاجتماع ليس بحتم فيه بخلاف الواو فبقى فيه شبه الحقيقة من هذا الوجه وهو معنى قول الزجاج ان او فى النهى آكد من الواو لانك لو قلت لا تطع زيدا او عمرا جاز للمنهى ان يطيع احدهما ولو قلت لا تطع زيدا او عمرا لم يجز له ان يطيع احدهما كما لا يجوز له ان يطيعهما * فمن ذلك اى من المذكور يعنى من الدلالات المقترنة بها التى تدل على عمومها استعمالها فى موضع النفى * قال الله تعالى * ولا تطع منهم آثما او كفورا * اى ولا كفورا فحرم على النبى عليه السلام طاعتهما جميعا ولكن بصفة الانفراد * فان قيل كانوا كلهم كفرة فما معنى القسمة فى قوله آثما او كفورا * قلنا معناه ولا تطع منهم راكبا لما هو اثم داعيا لك اليه او فاعلا لما هو كفر داعيا لك اليه لانهم اما ان يدعوه الى مساعدتهم الى فعل هو اثم او كفر او غير اثم ولا كفر فنهى ان يساعدهم على الاثنين دون الثالث * وقيل الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان ركابا للمآثم متعاطيا لانواع الفسوق وكان الوليد غاليا فى الكفر شديد الشكيمة فى العتو كذا فى الكشاف * وانما يعم فى النفى لان او لما تناول احد المذكورين غير عين كان من ضرورة صدق الكلام اذ نفاه انتفاء الجميع ان كان خبرا كما مر تحقيقه * وان كان نهيا وليس فى وسع العبد

(الانتهاء)

حتى اذا كلم احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث الامرة واحدة ولا خيار له فى ذلك حتى انه لو استعمل هذا
فى الايلاء بانتا جميعا
ووجه ذلك ان كلمة
او لما تناولت احد
المذكورين كان ذلك
نكرة وقد قامت فيها
دلالة العموم وهو
النفى على ما سبق
فلذلك صار عاما الا
انها اوجبت العموم
على الافراد لما ان
الافراد اصلها حتى ان
من قال لا تطع فلانا او
فلانا فاطاع احدهما
كان عاصيا ولو قال
وفلانا لم يكن عاصيا
حتى يطيعهما واذا
حلف رجل لا يكلم
فلانا وفلانا لم يحنث
حتى يتكلمهما ولو قال
او فلانا حنث اذا كلم
احدهما لان الواو
للعطف على سبيل
الشركة والجمع دون
الافراد ومن ذلك
اذا استعملت فى موضع
الاباحة تصير عامة
لان الاباحة دليل
العموم فعمت بها النكرة
كما يقال جالس الفقهاء
او المحدثين اى احدهما
او كليهما ان شئت
وفرق ما بين التخيير والاباحة ان الجمع بين الامرين فى التخيير يجعل المأمور مخالفا وفى الاباحة موافقا

الانتهاء عن احدهما غير عين كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنهى عنه وجوب الانتهاء عنهما * ولهذا عمت فى الاباحة ايضا لانه لما اطلق المجالسة مثلا فى قوله جالس الفقهاء او المحدثين مع احد الفريقين ومجالسة احدهما غير عين لا يتصور ثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم الاطلاق قوله (حتى اذا كلم احدهما يحنث) بخلاف الواو فانه فى قوله وفلانا لا يحنث ما لم يكلمهما ولو كلمهما لم يحنث الامرة واحدة كما فى الواو * وكأنه جواب سؤال وهو ان يقال لما دخل كلام كل واحد منهما فى اليمين على سبيل الانفراد ينبغى ان يكون يمينين فيحنث بالكلام معهما مرتين فقال لا يكون كذلك لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد الاهتك واحد * وقوله ولا خيار له فى ذلك بيان العموم يعنى لو لم يكن للعموم بقى له الخيار كما فى قوله لا كلمن اليوم فلانا او فلانا فان له ان يختار تكلم احدهما للبر ولا يجب عليه التكلم مع الآخر ولو قال لا اكلم اليوم فلانا او فلانا ليس له ان يختار الامتناع عن تكلم احدهما مقتصرا عليه بل يجب عليه الامتناع عن تكلمهما جميعا قوله (لو استعمل هذا) اى الحرف او فى الايلاء بان قال لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر يصير موليا منهما حتى لو لم يقربهما فى المدة بانتا جميعا (فان قيل) لما كانت كلمة او لاحد المذكورين كان هذا بمنزلة قوله لا اقرب احديكما كما فى قوله هذه طالق او هذه ولو قال والله لا اقرب احديكما كان موليا من احديهما لا منهما جميعا وان كان فى موضع النفى حتى لو مضت المدة ولم يقربهما بانت احديهما والخيار اليه فى التعيين والمسئلة فى ايمان الجامع فينبغى ان لا تعم ههنا ايضا (قلنا) كان القياس فى تلك المسئلة ان يكون موليا منهما ايضا لان احدى كلمة تنبئ عن غير المعينة فكانت فى معنى النكرة وقد وقعت فى موضع النفى فيوجب التعميم كما لو قال والله لا اقرب واحدة منكما الا انها كلمة خاصة صيغة ومعنى لانها لا تعم بسائر دلايل العموم فكذا بوقوعها فى موضع النفى الا ترى انه لا تدخل عليها كلمة الاحاطة والعموم فلا يقال كل احديكما وانها لا توصل بكلمة التبعيض فلا يقال احدى منكما فكانت فى حكم المعارف فلا يتحقق فيها التعميم بالنفى ايضا * بخلاف كلمة او فانها توجب العموم فى موضع الاباحة فكذلك توجبه فى موضع النفى * وبخلاف الواحدة فانها تعم بكلمة الاحاطة فكذلك بالنفى كذا فى شرح الجامع للمصنف رحمه الله * على ما سبق اى فى باب الفاظ العموم ان النفى من دلائل العموم فى النكرة * لما ان الافراد اصلها لانها فى الاصل لتناول احد المذكورين والعموم انما ثبت فيه بعارض يقترن به وليس من ضرورة العموم الاجتماع بل يثبت العموم بصفة الافراد ايضا كما فى كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فيجب القول به رعاية للحقيقة بقدر الامكان قوله (ومن ذلك اذا استعملت فى موضع الاباحة) اى من القرائن التى تدل على عمومها استعمالها فى موضع الاباحة لان الاباحة دليل العموم لما ذكرنا ان الاباحة هى الاطلاق ورفع المانع وذلك فى شئ غير معين يوجب العموم ضرورة التمكن من العمل به فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين فهم منه جالس احد الفريقين او كليهما ان شئت * الا ترى الى قوله تعالى * وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم

شحو مهما الاما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم * ان الاستثناء لما كان من التحريم حتى اوجب الاباحة تثبت الاباحة فى جميع هذه الاشياء كما ثبتت فى كل واحد منها * والى قوله عز اسمه * ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او آبائهن * الآية ان الاستثناء لما كان موجبا للاباحة جاز لهن ابداء مواضع الزينة لجميع المستثنين كما جاز ذلك لكل واحد منهم فعرفنا ان موجبها فى الاباحة العموم بمنزلة واو العطف * قال الامام عبد القاهر ان او فى قولك جالس الحسن او ابن سيرين للاباحة ومعناه ابحت لك هذا النوع وهو بمنزلة الواو من وجه ومفارق له من وجه آخر * اما موافقته للواو فمن حيث ان مجالستهما جميعا مما لا يكون فيه عصيان كما انك اذا قلت جالس الحسن وابن سيرين كان كذلك * واما مفارقته للواو فهو انه لو جالس واحد منهما ولم يجالس الآخر كان جائزا ولو قال جالس الحسن وابن سيرين لم يجز الا ان يجالس كل واحد منهما فاو يفيد اباحة الجمع والواو يوجبه قوله (وفرق ما بين الاباحة والتخيير) اى الفرق بين وقوع هذه الكلمة فى موضع الاباحة وبين وقوعها فى موضع التخيير ان الجمع بين الامرين فى الاباحة يجوز كما ذكرنا وفى التخيير لا يجوز ففى قولك اضرب زيدا او عمرا لو ضربهما جميعا لم يجز ولو جمع بين خصال الكفارة كان ممتثلا باحدها لا بالجميع لانها لا يوجب العموم فى موضع التخيير قوله (وانما يعرف الاباحة من التخيير بحال تدل عليه) اى على احد الامرين * وفى بعض النسخ عليها اى على الاباحة وعلى هذا اى على ان الاباحة عرفت بدلالة الحال * قال اصحابنا انها توجب العموم فى هذه الامثلة المذكورة لان صدر الكلام فى قوله لا اكلم احدا وقوله لا اقربكن للحظر والاستثناء من الحظر اباحة فكانت كلمة او فى قوله الا فلانا او فلانا او الا فلانة او فلانة واقعة فى موضع الاباحة فاوجبت العموم كما فى قوله لا آكل طعاما الا خبزا او لحما كان له ان يأكلهما فكذلك ههنا * قال الشيخ فى شرح الجامع الاستثناء نفى فى اللغة ولكنه ان كان من الاثبات كان نفيا وان كان من النفى كان اثباتا لان نفى النفى اثبات والنفى من دلالات العموم فيعم بهذه الدلالة ايضا * وكذا فى قوله قد برئ فلان من كل حق لى قبله يوجب حظ الدعوى فى جميع الحقوق فكان قوله الا دراهم او دنانير استثناء من الحظر معنى فيصلح دلالة على العموم قوله (وقال محمد) الى آخره ذكر محمد رحمه الله فى شروط الاصل اذ اراد الرجل ان يشترى دارا كتب هذا ما اشترى فلان بن فلان وساق الكلام الى ان قال اشتراها بحدودها ومرافقها وطريقها وكل قليل وكثير هو فيها او منها وكل حق هو فيها داخل فيها وخارج منها بكذا كذا درهما * قال شمس الائمة ثم فى هذا الكتاب يعنى كتاب الشروط يقول بكل قليل وكثير وفى كتاب الوقف والشفعة قال بكل قليل او كثير والذى ذكر ههنا احسن لان او للشك وانما يدخل عند ذكر حرف او احد المذكورين لا كلاهما * فاشار الشيخ الى انهما سواء لانها توجب العموم ههنا لانها للاباحة فى هذا الموضع اذ الاصل حرمة التصرف فى حق الغير وهذا الكلام لاطلاق التصرف فى الحقوق واباحته فلذلك اوجبت العموم * وهو معنى قوله على معنى الاباحة اى ذكر هذا اللفظ على معنى اباحة

وانما يعرف بالاحة من التخيير بحال تدل عليه وعلى هذا قال اصحابنا فى الجامع فيمن حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا ان له ان يكلمهما جميعا وكذلك قال لا اقربكن الا فلانة او فلانة فليس بمولى منهما وقالوا فيمن قد برئ فلان من كل حق لى قبله الا دراهم او دنانير ان له ان يدعى المالين جميعا لان هذا موضع الاباحة فصار عاما الا ترى انه استثنى من الحظار فكان اباحة وقال محمد رحمه الله بكل قليل او كثير على معنى الاباحة اى بكل شئ منه قليلا كان او كثيرا

التصرف ومعناه بكل شئ منه اى من المبيع قليلا كان او كثيرا فيوجب العموم ضرورة * الا ترى ان هذا الكلام يذكر على سبيل المبالغة فى اسقاط حق البايع عن المبيع وعما هو متصل به حتى دخل فيه الثمرة والزرع وكذا يدخل فيه الامتعة ان كان قال او فيها * ولذلك قال ابو يوسف لا يكتب هذا اللفظ يعنى قوله بكل قليل او كثير لانه اذا كتب هذا دخل فيه الامتعة الموضوعة فيها لان ذلك كله مما يحتمل البيع * وقال محمد ارى ان يقيد ذلك الكتاب فيقول هو فيها او منها من حقوقها واذا كان كذلك كان حرف او مساويا للواو فى هذا الموضع * ولا يقال لو ثبت الملك للمشترى فى الطريق والشرب بطريق الاباحة لامكن للبايع الرجوع فيها * لانا نقول لا يمكن الرجوع لانها يثبت فى ضمن عقد لازم وهو البيع فاعطى لها حكم المتضمن فى اللزوم (قوله وكذلك داخل فيها او خارج) يعنى او للعموم فى هذا الكلام كهو فى الكلام الاول فكان مساويا للواو * قال الطحاوى المختار عندنا ان يكتب بكل حق هو لها داخل فيها وكل حق هو لها خارج منها لانه اذا قال وخارج منها فانما يتناول هذا شيئا واحدا منعوتا بالنعتين جميعا وهذا لا يتصور والمشروط فى العقد بنعتين لا يدخل فى العقد باحد النعتين خاصة فالاحسن ان يقول بكل حق هو لها داخل فيها وكل حق هو لها خارج منها بخلاف قوله وكل قليل وكثير لان القليل جزء من الكثير فلا حاجة الى ان يقول وكل قليل وكل كثير وههنا الحقوق الداخلة غير الحقوق الخارجة فلهذا يذكرهما جميعا على نحو ما بينا * ويمكن ان يجاب عما ذكر الطحاوى بانه لما لم يتصور اجتماع الوصفين بشئ واحد اقتضى الكلام اضمار منعوت آخر بدلالة العطف كما فى قولك جاء زيد وعمرو لما لم يتصور اشتراكهما فى مجئ واحد اقتضى اعادة الفعل حتى كان التقدير جاء زيد جاء عمرو فلا يحتاج الى التكلف المذكور قوله (وان دخلت فى الابتداء اوجبت التخيير) يعنى كان له ان يختار احد المذكورين تحقيقا لموجب الكلام حتى كان له فى قوله والله لا ادخلن هذه الدار اليوم او لا ادخلن هذه الدار ان يختار دخول ايهما شاء للبر ولا يشترط دخولهما لانه التزم دخول احديهما فلو لم يبر بدخول احديهما لصار ملتزما دخولهما وليس ذلك موجب هذه الكلمة فى الاثبات فاما فى النفى بان قال والله لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار فلا يوجب التخيير حتى لا يكون له ان يختار عدم دخول احدى الدارين للبر بل يوجب العموم على سبيل الافراد حتى يشترط للبر عدم دخولهما جميعا ويحنث بدخول ايتهما وجدا ذلو لم يحنث بدخول احديهما لصارت اليمين واقعة عليهما جميعا وذلك باطل كذا فى شروح الجامع * فتبين بما ذكرنا ان قوله وان دخلت فى الابتداء اوجبت التخيير مختص بحالة الاثبات وان قوله ان له الخيار حكم المسئلة الاولى دون الثانية قوله (ولها) اى لهذه الكلمة وجه آخر ههنا اى معنى آخر فى الافعال لا يوجد ذلك فى الاسماء وهو ان يجعل بمعنى حتى او الا ان * اعلم ان او حرف عطف كما مر بيانه فاذا وجد الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه منصوب كقولك لالزمنك او تعطينى حقى فذلك باضمار ان كانك قلت لالزمنك او ان تعطينى

وكذلك داخل فيها او خارج اى داخلا او خارجا ويجوز الواو فيهما وكذلك احكام هذه الكلمة فى الافعال ان دخلت فى الخبر افضت الى الشك وان دخلت فى الابتداء اوجبت التخيير مثل قول الرجل والله لا دخلن هذه الدار او لا دخلن هذه الدار او لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار ان له الخيار ولها وجه آخر هنا وهو ان يجعل بمعنى حتى او الا ان

حقى وذلك انك لوقلت لالزمنك اوتعطينى بالرفع عطفا على الاول لكنت قداثبت الاعطاء كما اثبت اللزوم ولم تقدر ان اللزوم لاجل الاعطاء ونزول قولك منزلة قول الرجل اضرب زيدا اوعمرا فلما كان القصد ان اللزوم لاجل الاعطاء حتى كأنه قيل لالزمنك لتعطينى وجب اضماران ليعلم ان الثانى لم يدخل فى حكم الاول وقدر ماقبل او تقدير المصدر كأنه قيل ليكونن لزوم منى اواعطاء منك وينزل الكلام منزلة قولك لالزمنك الى ان تعطينى وحتى تعطينى ويكون حرف الجار اعنى الى او حتى داخلا على الاسم فى المعنى لا على الفعل * وان جعلت او بمعنى الا وجب اضمار ان ايضا لان الاستثناء حينئذ من عام الظرف الزمانى فيلزم ان يكون المثنى ظرفا زمانيا ايضا ولا يمكن ذلك الا اذا كان مابعد الا مصدرا مضافا اليه الزمان على نحو الا وقت اعطائك * فوجب اضمار ان ليكون المضارع فى تقدير المصدر وكان المعنى لزومى اياك واقع فى كل الاوقات الاوقت اعطائك وموضع ذلك اى موضع ان يجعل او بمعنى حتى او الا ان * ان يفسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا * ويحتمل ضرب الغاية بان كان محتملا للامتداد * وذلك اى الموضع الذى جعل اوفيه بمعنى حتى او الا ان مثل قوله تعالى *ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم* فان او هذا بمعنى حتى او الا ان فى بعض الاقاويل ومعناه على هذا القول ليس لك من الامر فى عذابهم او استصلاحهم شئ حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وماعليك الا ان تبلغ الرسالة وتجاهد حتى تظهر الدين * وذلك لان العطف لما لم يحسن لان قوله او يتوب اما ان كان معطوفا على شئ اوليس على هذا القول فيلزم عطف الفعل على الاسم او المستقبل على الماضى سقطت حقيقته اى حقيقة او ووجب العمل بمجازه فاستعير لما يحتمله وهو الغاية لان معنى او يناسب معنى الغاية لانه لما تناول احد المذكورين كان تعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطعا لاحتمال الاخر وهذا يناسب معنى الغاية وكذا يناسب معنى الاستثناء لما قلنا فلذلك جعل بمعنى حتى او الا * وذكر فى الكشاف ان قوله تعالى *او يتوب عليهم *عطف على ماقبله وليس لك من الامر شئ اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شئ انما انت عبد مبعوث لانذارهم ومجاهدتهم * وقيل او يتوب منصوب باضمار ان وان يتوب فى حكم اسم معطوف باو على الامر او على شئ اى ليس لك من امرهم شئ اومن التوبة عليهم او من تعذيبهم اوليس لك من امرهم شئ او التوبة عليهم او تعذيبهم *وقيل او بمعنى الا ان كقولك لالزمنك او تعطينى حقى على معنى ليس لك من امرهم شئ الا ان يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم او تعذبهم فيتشفى منهم قوله (والكلام يحتمله) اى تقبل معنى الغاية لانه للتحريم فانه روى فى سبب نزول الاية ان النبى صلى الله عليه وسلم استأذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك * وروى انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد سأله اصحابه ان يلعنهم ويدعو بهلاكهم فقال عليه السلام *مابعثنى الله لعانا ولا طعانا ولكن بعثنى

وموضع ذلك ان يفسد العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغاية وذلك مثل قول الله عز وجل ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم اى حتى يتوب عليهم او الا ان فى بعض الاقاويل لان العطف لم يحسن الفعل على الاسم والمستقبل على الماضى فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية لان كلمة او لما تناولت احد المذكورين كان احتمال كل واحد منهما متناهيا بوجود صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه فاستعير للغاية والكلام يحتمله لانه للتحريم وهو يحتمل الامتداد وكذلك يقال والله لا افارقك او تقضينى حقى معناه حتى تقضينى حقى اولا ان تقضينى حقى وهذا كثير فى كلام العرب لا يحصى

داعيا ورحمة اللهم اهد قومى فانهم لا يعلمون فنزلت * الآية ونهى عن سؤال الهداية لهم فلما كان الكلام للتحريم كان محتملا للغاية * وهذا كثير فى كلام العرب يعنى او بمعنى حتى والا ان كثير فى كلامهم مثل قول امرئ القيس* شعر* بكى صاحبى لما رأى الدرب دونه * وايقن انا لاحقان بقيصرا * فقلت له لاتبك عينك انما * نحاول ملكا او نموت فنعذرا * ومثل قول الاخر* شعر *لا استطيع نزوعا عن مودتها * او يصنع البين بى غير الذى صنعا قوله *(وعلى هذا) اى على ان او يحتمل معنى الغاية قال اصحابنا اذا قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان او فى هذه المسئلة بمعنى حتى فيحنث بدخول الاولى اولا وان دخل الاخرى اولا بر فى يمينه لانه لما لم يكن بين النفى والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه تحريم فتركت الحقيقة وحملت على الغاية مجازا فاذا دخل الاولى قبل الاخرى فقد باشر المحظور بيمينه فحنث واذا دخل الثانية اولا فقد اصر على البر الى وجود الغاية فصار بارا كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس كذا ذكر فى عامة شروح الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار النفى والاثبات غير مسلم عند النحاة فان النفى يعطف على الاثبات وعلى العكس يقال جاءنى زيد وماجاءنى عمرو ومارأيت عمرا لكن رأيت بشرا قال الله تعالى* الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم* فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب يعطف الثانى عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع ينبغى ان يصح العطف ويثبت التخيير او يقال تعذره باعتبار ان الفعل المضارع مع ان فى حكم الاسم وانتصابه ههنا لا يصح الا باضماران فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى الغاية * وقوله والغاية صالحة احتراز عن قوله والله لا ادخل هذه الدار ابدا او لادخلن هذه الدار الاخرى اليوم فان او فى هذه المسئلة ليس بمعنى الغاية لانه وان جمع بين النفى والاثبات والازدواج بينهما لكن النفى مؤبد والاثبات موقت والموقت لا يصلح غاية للمؤبد لان المؤبد لا ينتهى الا بالموت واذا تعذر جعله غاية وجب العمل بالتخيير فيصير ملتزما الكفارة باحدى اليمينين كأنه قال ان حنثت فى هذه اليمين او فى هذه اليمين فعلى كفارة وشرط الحنث فى اليمين الاولى الدخول فى الدار الاولى وفى الثانية ترك الدخول فى الدار الثانية فى اليوم فاذا دخل الاولى حنث فى اليمين الاولى وبطلت اليمين الثانية لانه خير نفسه فى التزام الحنث باحدى اليمين فاذا لزمه الحنث باحديهما بطلت الاخرى كما لو قال لامرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار او لم ادخل هذه الدار اليوم فحنث فى احدهما لزمه جزاؤه وبطل الآخر * ولو لم يدخل الاولى ودخل الدار الثانية اليوم بر فى اليمين الثانية وبطلت الاولى لانه اختار يمين الاثبات وان لم يدخلهما حتى مضى اليوم حنث فى الثانية لان شرط البر فيها الدخول فى الدار الثانية فى اليوم وقد فات فيحنث فيها وتبطل الاولى لما قلنا كذا فى شرح الجامع لشمس الاسلام الاوزجندى رحمه الله

وعلى هذا قال اصحابنا فيمن قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان معناه حتى ادخل هذه فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الاخيرة اولا انتهت اليمين وتم البر لما قلنا ان العطف متعذر لاختلاف الفعلين من نفى واثبات والغاية صالحة لان اول الكلام حظر وتحريم فلذلك وجب العمل بمجازه والله اعلم

(باب كلمة حتى)

كلمة حتى من حروف الجارة كما هى من الحروف العاطفة فافردها الشيخ بباب على حدة واورد الباب بين باب حروف العطف وباب حروف الجر رعاية للتناسب * هذه كلمة اصلها للغاية اى هى فى اصل الوضع للغاية فى كلامهم * هو حقيقة هذا الحرف اى معنى الغاية هو المعنى الحقيقى لهذا الحرف لايسقط معنى الغاية عنه اى عن هذا الحرف * الامجازا اى الااذا استعملت مجازا كما اذا استعملت للعطف المحض فى الافعال فان معنى الغاية غير مراد حينئذ كسائر الحقائق اذا استعملت فى غير موضوعاتها * ليكون الحرف موضوعا لمعنى يخصه * اللام متعلقة بقوله هو حقيقة هذا الحرف والضمير المستكن فى يخصه اما ان يكون راجعا الى الحرف والبارز الى معنى او على العكس اى انما قلنا معنى الغاية حقيقة هذا الحرف ليكون الحرف موضوعا لمعنى يخص ذلك الحرف بذلك المعنى فينتفى الاشتراك او يخص ذلك المعنى بذلك الحرف فينتفى الترادف * فان قيل كيف ينتفى الترادف وقد وضع للغاية حرف الى ايضا * قلنا قد ثبت الفرق المانع من الترادف بينهما وذلك ان الغاية فى حتى يجب ان تكون موضوعة بان تكون شيئا ينتهى به المذكور او عنده كالرأس للسمكة والصباح للبارحة ولا يشترط ذلك فى الى فامتنع قولك نمت البارحة حتى نصف الليل وصح نمتها الى نصف الليل قال الله تعالى *وايديكم الى المرافق* واليد من رؤس الاصابع الى المنكب ومن ذلك لايدخل حتى على مضمر فلا يقال حتاه بخلاف الى فانه يدخل على المضمر والمظهر جميعا لان الغاية فى حتى لما وجب ان يكون آخر جزء من الشئ او مايلاقى اخر جزء منه والمضمر لايمكن ان يكون جزأ من الشئ بل هو نفسه امتنع دخوله على المضمر ولما لم يشترط ذلك فى الى لم يمتنع دخوله على المضمر * وذكر فى كتاب بيان حقايق الحروف ان الى لانتهاء له ابتداء فيمايدل عليه على نقيض من تقول خرجت من البصرة الى الكوفة فمن لابتداء الغاية والى لانتهاء بها ولا يجوز ان يستعمل حتى فى مقابلة من لايقال خرجت من البصرة حتى الكوفة وذلك لان الى اصل فى الغاية لاتخرج من معناها الى معنى آخر وحتى ضعيف فى معنى الغاية فانها تخرج الى غيرها من المعانى قوله (وقد وجدناها تستعمل للغاية) جواب عما يقال قد سلمنا ان الاصل فى الكلمة ان تكون موضوعة لمعنى خاص ولكن لانسلم ان ذلك المعنى هو الغاية ههنا بل يحتمل ان يكون غيره لكونها مستعملة فى غيره * فقال قد وجدناها مستعملة فى الغاية بحيث لاتسقط معنى الغاية عنها وان استعملت فى معان آخر كما سنبين فعرفنا ان معنى الغاية هو المعنى الاصلى لهذا الحرف وانه موضوع لهذا المعنى قوله (فانه بقى) اعلم ان مذهب اكثر النحاة ان مابعد حتى ليس بداخل فيما قبلها كما فى الى ففى قولهم اكلت السمكة حتى رأسها ونمت البارحة حتى الصباح لم يؤكل الرأس ومانيم الصباح وذلك لان الاصل فى الغاية ان لاتكون داخلة فى المغيا لماعرف * ويؤيده قوله تعالى *سلام هى حتى مطلع الفجر* فانه ان وقف على سلام لم يدخل مطلع الفجر تحت حكم الليلة * وكذا ان لم يوقف لان سلام الملائكة ينتهى عند طلوع الفجر

(باب حتى)

هذه كلمة اصلها للغاية فى كلام العرب هو حقيقة هذا الحرف لايسقط ذلك عنه الامجازا ليكون الحرف موضوعا لمعنى يخصه وقد وجدناها تستعمل للغاية لا يسقط عنها ذلك فعلمنا انها وضعت له فاصلها كمال معنى الغاية فيها وخلوصها لذلك بمعنى الى كقول الله عز وجل حتى مطلع الفجر وتقول اكلت السمك حتى رأسها اى الى رأسها فانه بقى اى بقى الرأس وهذا على مثال سائر الحقائق

على ماروى فى حديث ابن عباس رضى الله عنهما ان جبريل عليه السلام ينزل ليلة القدر فى كبكبة من الملائكة ومعه لواء اخضر يركزه فوق الكعبة ثم يتفرق الملائكة فى الناس حتى تسلموا على كل قائم وقاعد وذاكر وراكع وساجد الى ان يطلع الفجر * وقد صرح فى شرح الملحة فقيل مااكل الرأس ومانيم الصباح فى مسئلتى السمكة والبارحة * وذهب الامام عبد القاهر الى ان مابعد حتى داخل فيما قبلها نص عليه فى المقتصد فقال ويكون مابعد حتى داخلا فيما قبله الاترى انك اذا قلت اكلت السمكة حتى رأسها كان المعنى ان الاكل قد اشتمل على الرأس وكذا قولك ضربت القوم حتى زيدا لمعنى ان زيدا قد ضربته * قال واذا كانت عاطفة كان مجراها مجرى الجارة فى تضمن معنى الغاية تقول ضربت القوم حتى زيدا او مررت بالقوم حتى زيد وجائنى القوم حتى زيد *وقد صرح بان فى مسائل السمكة الثلاث ومسائل البارحة الثلاث قد اكل الرأس ونيم الصباح *وتابعه فى ذلك جار الله فقال فى المفصل ومن حقها ان يدخل مابعدها فيما قبلها ففى مسئلتى السمكة والبارحة قد اكل الرأس ونيم الصباح *وذلك لان الغرض ان ينقضى الشئ الذى تعلق به الفعل شيئا فشيئا حتى يأتى الفعل على ذلك الشئ كله فلو انقطع الاكل عند الرأس لايكون فعل الاكل آتيا على السمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ماذكرنا وهو قد فات فى الغاية الجعلية خلا الكلام عن الفائدة فلم يصح *ورأيت فى نسخة من شروح النحو ان كلمة حتى اذا كانت للغاية لاتدخل الغاية تحت ماضربت له الغاية وهكذا قال ابن جنى واليه كان يميل الشيخ ابو منصور السفار والشيخ الامام على البزدوى ولكن لايستقيم هذا على الاطلاق بل نقول ان كان المذكور بعد حتى بعضا للمذكور قبله يدخل تحت ماضربت له الغاية وان لم يكن لايدخل على هذا نص المبرد فى كتاب المقتضب وابن الوارق فى الفصول والفراء فى المعانى وهكذا ذكر السيرافى ايضا * مثال الاول زارنى اشراف البلدة حتى الامير وسبنى الناس حتى العبيد * ومثال الثانى قرأت القرآن حتى الصباح فالصباح لايكون داخلا لانه ليس بعض الليل وكان حتى ههنا بمعنى الى * فتبين بماذكرنا ان ماذكر الشيخ فى الكتاب هو اختيار مذهب الاكثر وعرفت به ايضا ان ماوقع عند البعض ان ماذكره الشيخ سهو لانه خلاف مافى الكتب المشهورة او تصحيف فانه من النفى لامن البقاء ومعناه أكل وهم بين وتكلف ظاهر قوله (ثم قد يستعمل) اى حرف حتى للعطف اى فيه او يضمن يستعمل معنى يستعار لما بين الغاية والعطف من المناسبة من حيث ان المعطوف يتصل بالمعطوف عليه ويتوقف عليه والغاية تتصل بالمغيا وتترتب عليه، لكن مع قيام معنى الغاية * قال الامام عبد القاهر واذا كانت هذه الكلمة عاطفة كانت مجراها مجرى الجارة فى تضمن معنى الغاية تقول ضربت القوم حتى زيدا او مررت بالقوم حتى زيد وجاءنى القوم حتى زيد بذلك على تضمنه معنى العطف انك لو حررت كان المعنى صحيحاً وانما يتغير بالعطف الحكم وهو انها تتبع الثانى الاول كالواو * ويكون لتعظيم نحو قولهم مات الناس حتى الانبياء * او تحقير مثل قولهم قدم الحاج حتى المشاة * وحتى هذه مخالفة لسائر حروف العطف

ثم قد يستعمل للعطف لما بين العطف والغاية من المناسبة مع قيام معنى الغاية تقول جاءنى القوم حتى زيد ورأيت القوم حتى زيدا فزيد اما افضلهم واما ارذلهم ليصلح غاية الاترى الى قولهم

فى ان مابعدها يجب ان يكون مجانسا لما قبلها فلا تقول ضربت القوم حتى حمارا و ضربت الرجال حتى امرأة كما تقول ضربت القوم و حمارا وذلك لانها للغاية والدلالة على احد طرفى الشئ ولا يتصور ان يكون طرف الشئ من غيره فلو قلت رأيت القوم حتى حمارا كنت جعلت الحمار طرفا للقوم منقطعا لهم ولهذا كان فيها التعظيم و التحقير لان الشئ اذا اخذ من ادناه فاعلاه غاية له و طرف فالانبياء غاية جنس الناس اذا اخذنا من المراتب واستقو يناها صاعدين * واذا اخذ من اعلى الشئ فادناه طرف له وذلك كالمشاة فى الحاج تأخذ من الاقوياء الراكبين و تنزل فتنتهى الى المشاة وهى منقطع الجنس كما كان الانبياء فى الوجه الاول * وعلى هذا قالوا لو قال اعتقت غلمانى حتى فلانة او اعتقت امائى حتى سالما لم يعتق مادخل عليه كلمة حتى لان الغلمان والاماء جنسان مختلفان * ولو قال اعتقت سالما حتى مباركا او وحتى مبارك لا يعتق مبارك لانه ليس بجزء لسالم * بخلاف مالو قال الى مكان حتى فى هذه المسائل فانهم يعتقون جميعاً لامكان حمل الى على معنى مع كما فى قوله تعالى * ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم * كذا فى كتاب بيان حقايق الحروف * قولهم استنت الفصال حتى القرعى * الاستنان هو ان يرفع يديه و يطرحهما معا وذلك فى حالة العدو * والقرعى جمع قريع و هو الذى به قرع و هو بثر ابيض يخرج بالفصال * هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغى له ان يتكلم بين يديه لعلو قدره * فيجعل عطفا هو غاية لانتهاء الاستنان باستنانها فكانت حقيقة قاصرة من حيث انها لم تخلص للغاية * وعلى هذا اى على انها تستعمل للعطف مع رعاية معنى الغاية * وقد تدخل اى هذه الكلمة على جملة لا للعطف بل تستأنف بعدها كما تستأنف بعد اما واذا تقول خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال واو العطف عليها كما فى قول امرئ القيس * شعر * مطوت بهم حتى تكل غزيهم * وحتى الجياد مايقدن بارسان * فالجياد مبتدأ ومايقدن خبره والواو داخلة عليه لان حتى هذه ليست بعاطفة ولو كانت حرف عطف لم يجز دخول حرف آخر عليها كما لم يجز اذا كان حرف عطف قطعا فى قولك ضربت القوم حتى زيدا الا ترى انك لا تقول ضربت القوم و فعمرا فقوله وحتى الجياد بمنزلة قوله واما الجياد فى كون مابعدهما مبتدأ * على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجمل فانها فى هذا المحل للابتداء لا للعطف عند البعض ولهذا سموها واو الاستيناف والابتداء فهذه جملة هى غاية اى للضرب فانه ينتهى بها على احتمال ان ينسب اى ذلك الخبر المثبت من جنس ماقبله * اليه اى الى المتكلم قوله (ومواضعها) اى مواقع كلمة حتى فى الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى من غير ان تكون جملة مبتدأة كقوله سرت حتى ادخلها * او غاية هى جملة مبتدأة كقولك خرج النساء حتى خرجت هند وذلك لان هذه الكلمة فى الاصل للغاية فوجب العمل به ماامكن * فان قيل لما جعلت بمعنى الى كيف جاز دخولها على الفعل لانها اذ ذاك حرف جر * قلنا انما جاز ذلك لكون ان مقدرا فى ذلك الفعل وان مع الفعل فى حكم الاسم فتكون داخلة على الاسم تقديرا ويكون مادخل عليه مجرورا لمحل بها * وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد بان صلح فيه ضرب المدة * وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالصياح فى قوله ان لم اضربك حتى تصيح فان لم يوجد احد المعنيين لا يمكن جعلها للغاية * فاذا قال عبدى حر ان لم نخبر فلانا بما صنعت حتى يضربك

استنت الفصال حتى القرعى فيجعل عطفا هو غاية فكانت حقيقة قاصرة وعلى هذا اكلت السمكة حتى رأسها بالنصب اى اكلته ايضا وقد تدخل على جملة مبتدأة على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجمل وهى غاية مع ذلك فان كان خبر المبتداء مذكورا فهو خبره والا فيجب اثباته من جنس ماقبله تقول ضربت القوم حتى زيد غضبان فهذه جملة مبتدأة هى غاية معنى ومن ذلك اكلت السمكة حتى رأسها الا ان الخبر غير مذكور هنا فيجب اثباته من جنس ماسبق على احتمال ان ينسب اليه او الى غيرا عنى حتى رأسها مأكولى او مأكول غيرى ومواضعها فى الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى او غاية هى جملة مبتدأة وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء

لا يمكن ان يجعل حتى ههنا للغاية لان الاخبار مما لا يمتد فيجعل بمعنى لام كى فاذا اخبره و لم يضربه بر فى يمينه لان شرط البر الاخبار لا غير وقد وجد * ولو قال عبده حر ان لم اضربك حتى تضربنى او تشتمنى فضربه ولم يضربه المضروب بر ايضا لان الضرب وان كان فعلا ممتدا لكن الضرب والشتم من المضروب لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الضرب فلا يمكن ان يجعل غاية فيحمل على الجزاء * قال شمس الائمة رحمه الله مراده اظهار عجزه عن الضرب لا وجود فعل الضرب منه و معناه انا اضربك حتى تضربنى ان قدرت على ذلك و لكنك لا تقدر فتبين للناس عجزك و ضعفك بضربى اياك فاذا كان المقصود نفى فعل الضرب لا يمكن ان يجعل غاية * فان لم يستقم فللمجازاة اى ان لم يستقم ان يجعل غاية لفوات المعنيين المذكورين او احدهما يحمل على المجازاة بمعنى لام كى لمناسبة بين المجازاة و بين الغاية لان الفعل الذى هو سبب ينتهى بوجود الجزاء عادة كما ينتهى بوجود الغاية * وهذا اى الحمل على المجازاة انما يكون اذا صلح الصدر سببا ولم يصلح الاخر غاية حتى او صلح الاخر غاية مع كون الصدر صالحا للسببية يجعل للغاية كقوله ان اضربك حتى تصيح فعبدى حر * وهذا نظير قسم العطف من الاسماء اى حتى التى للمجازاة فى الافعال نظير حتى العاطفة فى الاسماء من حيث ان معنى الغاية باق فيها من وجه * فان تعذر هذا اى جعلها للمجازاة يجعل للعطف المحض * وعلى هذا اى على المعانى الثلاثة التى ذكرناها لها فى الافعال ثبت مسائل اصحابنا فى الزيادات * وحاصله ماذكر فى الذخيرة ان كلمة حتى فى الاصل للغاية فيحمل عليها اذا امكن وشرط الامكان ان يكون الفعل المغيا ممتدا وان يكون مادخلت عليه مؤثرا فى انهاء المحلوف عليه * فان تعذر حملها على الغاية تحمل على لام السبب ان امكن وشرط الامكان ان يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والاخر من شخص آخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله عادة اذ الجزاء مكافاة الفعل وهو لا يكافى نفسه عادة * فان تعذر ذلك يحمل على العطف * ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها للبر فان اقلع قبل الغاية يحنث فى يمينه * ومن حكم لام السبب ان يشترط وجود مايصلح سببا لا وجود المسبب * ومن حكم العطف ان يشترط وجودهما للبر قوله (قال الله تعالى حتى يعطوا الجزية) * وحتى تغتسلوا وحتى تستأنسوا * كلمة حتى فى هذه الايات بمعنى الى لان صدر الكلام وهو قوله عز اسمه * قاتلوا * وقوله * لا تقربوا الصلوة * وقوله * لا تدخلوا * يحتمل الامتداد اذ المقاتلة تمتد يوما ويومين واكثر وقبول الجزية يصلح منهيا لها وكذا المنع من اداء الصلوة جنبا ممتد والاغتسال يصلح منهيا لها * وكذا المنع من دخول بيت الغير ممتد والاستيناس وهو الاستيذان يصلح منهيا له قوله (قال الله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) اى كيلا يكون فتنة اى محاربة * وانما جعلت حتى هذه بمعنى لام كى لان اخر الكلام لا يصلح لانتهاء الصدر اذ القتال واجب مع عدم المحاربة فانهم وان لم يبدؤنا بالقتال وجب علينا محاربتهم وصدر الكلام يصلح سببا لانتفاء الفتنة فوجب الحمل على لام كى * وهذا اذا فسرت الفتنة بالمحاربة فان فسرت بالشرك يكون حتى بمعنى الى على ماذكر فى الكشاف وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة الى ان لا يوجد منهم شرك قط ويكون

فان لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كى وهذا اذا صلح الصدر سببا ولم يصلح الآخر غاية وصلح جزاء وهذا نظير قسم العطف من الاسماء فان تعذر هذا جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا مسائل اصحابنا فى الزيادات ولهذه الجملة ماخلا المستعار المحض ذكر فى كتاب الله تعالى قال الله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يدوهم صاغرون وحتى تغلسوا هى بمعنى الى وكذلك حتى تستأنسوا ومثله كثير وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة وقال

الدين كله ويضمحل عنهم كل دين باطل ويبقى فيهم دين الاسلام وحده قوله (قال الله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول * اول الاية * ام حسبتم ان تدخلوا الجنة * ام منقطعة ومعنى الهمزة فيها للتقرير وانكار الحسبان واستبعاده لماذكر ما كانت عليه الامم من الاختلاف على النبيين بعد مجئ البينات * ولما فيها معنى التوقع اى اتيان ذلك متوقع منتظر اى احسبتم ان تدخلوا الجنة من غير بلاء ولا مكروه * ولما يأتكم مثل الذين * اى حالهم التى هى مثل فى الشدة * ثم بين المثل فقال مستهم البأساء الشدة * والضراء المرض والجوع * وزلزلوا وازعجوا ازعاجا شديدا شبيها بالزلزلة بما اصابهم من الاهوال والافزاع * حتى يقول الرسول قرئ بالنصب والرفع وللنصب وجهان * احدهما ان يكون حتى بمعنى الى اى حركوا بانواع البلايا الى الغاية التى قال الرسول وهو اليسع او شعياء متى نصر الله اى بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك * ومعناه طلب النصر وتمنيه واستطالة زمن الشدة * الا ان نصر الله قريب * على ارادة القول يعنى فقيل لهم ذلك اجابة لهم الى طلبتهم من عاجل النصر فعلى هذا الوجه لا يكون فعلهم اى زلزلتهم وامتحانهم بالبلايا سببا لمقالة الرسول بل ينتهى فعلهم عند مقالته * ولا يقال ليس لهم فعل بل وقع الزلزال عليهم فكيف جعل ذلك فعلهم * لانا نقول لما زلزلوا كان التزلزل موجودا منهم لانهم اذا حركوا كان التحرك موجودا منهم خصوصا على اصطلاح اهل النحو فانهم هم الفاعلون بسبب ان الزلزال اسند اليهم على بناء المفعول * على ما هو موضوع الغايات انها اعلام الانتهاء من غير اثر يعنى ان الغاية علامة على انتهاء المغيا من غير ان يكون لها اثر فى انتهائه كالميل للطريق والمنارة للمسجد والاحصان للرجم فانها اعلام على هذه الاشياء من غير ان يضاف اليها وجود تلك الاشياء * او معناه من غير ان يكون للمغيا اثر فى ايجاد الغاية واثباتها كحدود الدار اعلام على انتهائها من غير ان يكون للدار اثر فى ايجادها * والوجه الثانى ان يكون بمعنى لام كى كقولك اسلمت حتى ادخل الجنة اى وزلزلوا لكى يقول الرسول ذلك القول * فعلى هذا يكون فعلهم اى زلزلتهم سببا لمقالته وهو لا يوجب الانتهاء بل يكون داعيا اليه * ووجه الرفع ان يكون الفعل بعده بمعنى الحال كقولهم شربت الابل حتى يجئ البعير يجر بطنه الا انها حال ماضية محكية فعلى هذا الوجه بقى فيه معنى الغاية ويكون هذا نظير قوله او غاية وهى جملة مبتدأة قوله (لان الفعل) اى الفعل المحلوف عليه وهو الضرب * يحتمل الامتداد بطريق التكرار يعنى لا امتداد لفعل ما حقيقة لانه عرض لا يبقى فلا يتصور امتداده لكن بعض الافعال قد يحتمل الامتداد بتجدد الامثال من غير فصل كالجلوس والركوب * والضرب من هذا القبيل فكان شرط البر وهو المد الى الغاية المضروبة له متصورا او اذا كان محتملا للامتداد بالطريق الذى قلنا كان الكف عنه اى عن الفعل المحلوف عليه بان يقلع قبل الغاية محتمل هذا الفعل لا محالة فيكون شرط الحنث متصورا ايضا ولا بد من تصور شرط الحنث لانعقاد اليمين حتى لو قال والله لا قتلن فلانا وفلان ميت وهو لا يعلم بموته لا يحنث لان شرط الحنث غير متصور ههنا كشرط البر كذا فى بعض الشروح * وهذه الامور اى الافعال المذكورة من الصياح والاشتكاء اليد اى تألمها وشفاعة فلان ودخول

وزلزلوا حتى يقول الرسول بالنصب على وجهين احدهما الى ان يقول الرسول فلا يكون فعلهم سببا لمقالة الرسول وينتهى فعلهم عند مقالته على ماهو موضوع الغايات انها اعلام الانتهاء من غير اثر والثانى وزلزلوا لكى يقول الرسول فيكون فعلهم سببا لمقالته وهذا لا يوجب الانتهاء وقرئ حتى يقول بالرفع على معنى جملة مبتداءة اى حتى الرسول يقول ذلك فلا يكون فعلهم سببا ويكون متناهيا به وقال محمد فى الزيادات فى رجل قال لرجل عبدى حران لم اضربك حتى تصيح او حتى تشتكى يدى او حتى يشفع فلان او حتى تدخل الليل ان هذه غايات حتى اذا قلع قبل الغايات حنث لان الفعل بطريق التكرار يحتمل الامتداد فى حكم البر والكف عنه محتمله فى حكم الحنث لا محالة وهذه الامور دلالات الاقلاع عن الضرب

الليلة دلالات الاقلاع اى الامساك والكف عن الضرب لان الانسان يمتنع عن الضرب بها * فوجب العمل بحقيقتها اى بحقيقة الغاية وحمل حتى عليها فاذا اقلع قبل الغاية كان حانثا * فان قيل شرط البر متصور الوجود فى الزمان الثانى فلماذا يحنث فى الحال * قلنا اليمين تقع على اول الوهلة لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهته فى الحال هذا هو العادة فيتقيد به اليمين * وهذا الذى ذكرنا اذا لم يغلب على الحقيقة عرف كما فى الامثلة المذكورة فان غلب عليها عرف ظاهر وجب العمل به لان الثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت كان هذا على الضرب الشديد لا على حقيقة القتل والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظة الضرب وانما يذكر ذلك اذا لم يكن قصده القتل وجعل القتل غاية لبيان شدة الضرب معتاد متعارف * ولو قال حتى يغشى عليك او حتى تبكى كان على حقيقة الغاية لان الضرب الى هذه الغاية معتاد كذا قال شمس الائمة رحمه الله قوله (حتى تغذينى لا يصلح دليلا على الانتهاء) التغذية لا تصلح دليلا على انتهاء الاتيان وكذا الاتيان ليس بمستدام ايضا الا ترى انه لا يصح ضرب المدة فيه ففات شرطا الغاية جميعا ولكنه يصلح سببا للتغذية لان الاتيان على وجه التعظيم والزيارة احسان بدنى الى المزور فيصلح سببا لاحسان مالى منه الى الزائر وعن هذا قيل من زار حيا ولم يذق عنده شيئا فكأنما زار ميتا * والتغذية صالحة للجزاء لانها احسان ايضا فيصلح مكافاة للاحسان * وقوله على وجه يصلح سببا للجزاء بان يكون على وجه التعظيم والزيارة احتراز عن الاتيان على وجه التحقير بان اتاه ليضربه او يشتمه او يؤذيه فانه لا يصلح سببا للتغذية فلا يكون شرطا للبر * وكذا الحكم فى قوله ان لم تأتنى حتى اغذيك * ولو قال عبدى حران لم آتك حتى اتغدى عندك او قال ان لم تأتنى حتى تغذينى فعبدى حر كان حتى للعطف المحض من غير رعاية معنى الغاية فيه * لان هذا الفعل اى التغدى من غذاء الغير عند الاباحة احسان قال عليه السلام * لو دعيت الى كراع لاجبت * الا ترى ان ترك الاكل عند الاباحة اساءة ودليل على العداوة حتى اوجس الخليل صلوات الله عليه خيفة فى نفسه من الضيف اذ لم يأكلوا من ضيافته واذا كان كذلك لا يصلح منهيا للاتيان * او المراد من الفعل الغذية اى التغذية التى يبتنى عليها الغذى احسان لماذكرنا فلا تصلح غاية للاتيان بل هى داعية اليه اذ الانسان عبيد الاحسان فلا يمكن حمل حتى على الغاية ولا يصلح اتيانه سببا لفعله اى الفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء لاتيانه فتعذر حمله على المجازاة ايضا فحمل على العطف بمعنى الفاء او بمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين بوصف التعقيب كما لو قال ان لم آتك فاتغذ عندك قوله (حتى اذا اتاه فلم يتغذ) الى آخره * اعلم ان هذه المسئلة على وجهين * اما ان وقت باليوم بان قال ان لم آتك اليوم حتى اتغذى عندك * او لم يوقت * فان وقت فشرط البر وجود الفعلين فى اليوم وشرط الحنث عدم احدهما فيه حتى اذا اتاه فى اليوم وتغذى عنده فى ذلك اليوم متصلا بالاتيان او متراخيا عنه كان بارا لوجود شرط البر * الا اذا عنى الفور فيشترط وجود

فوجب العمل بحقيقتها فصار شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية ولو قال عبدى حران لم آتك حتى تغذينى فاتاه فلم يغذه لم يحنث لان قوله حتى تغذينى لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الاتيان والاتيان يصلح سببا والغذاء يصلح جزاء فحمل عليه لان جزاء السبب غايته فاستقام العمل به فصار شرط بره فعل الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغذاء وقد وجد ولو قال عبدى حران لم آتك حتى اتغذ عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيان نفسه فاذا كان كذلك حمل على العطف المحض وكذلك ان لم اتك حتى اغذيك فصار كانه قال ان لم آتك فاتغذ عندك حتى اذا اتاه فلم يتغذ

الفعلين بصفة الاتصال * وان لم يوقت كان شرط البر وجود الفعلين فى العمر بصفة الاتصال او التراخى اذا لم ينو الفور وشرط الحنث عدم احدهما فى العمر هذا حاصل ماذكر فى عامة نسخ الزيادات * وهكذا ذكر الشيخ فى شرح الزيادات ايضا فقال اذا قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك اليوم او ان لم تأتنى حتى تتغدى عندك اليوم فكذا فاتاه ثم لم يتغد عنده فى ذلك اليوم حنث لان شرط البر وجود الامرين فى اليوم ولم يوجد * وان لم يوقت باليوم لا يحنث لانه يرجى البر وهو التغدى فى وقت آخر وهكذا ذكر شمس الائمة فى شرح الزيادات ايضا * واذا تحققت هذا علمت ان فى قوله فى الكتاب حتى اذا اتاه فلم يتغذ ثم تغذى من بعد غير متراخ فقد بر نوع اشتباه لان لقوله فلم يتغذ مع قوله تغذى من بعد غير متراخ نوع منافاة * وظنى ان المسئلة كانت موضوعة فى الكتاب فى اليوم مثلها فى اصول شمس الائمة وعامة نسخ الزيادات فسقط لفظ اليوم عن قلم الكاتب * وعلى ذلك التقدير كان معنى ماذكر فى الكتاب حتى اذا اتاه اى فى اليوم * فلم يتغذ عنده اى على فور الاتيان * ثم تغذى من بعد اى من بعد ان لم يتغذ على الفور * غير متراخ اى عن اليوم فقد بر * وان لم يتغذ فى اليوم اصلا حنث * فاما اذا اجريناها على اطلاقها كما هو المذكور فى الكتاب فانا لا ادرى معنى قوله غير متراخ اذ لو قدرت غير متراخ عن الاتيان لا يستقيم ذلك مع قوله فلم يتغذ ولو قدرت غير متراخ عن العمر لا فائدة فيه اذ لا يتصور التغذى متراخيا عن العمر * وفى بعض الحواشى ثم تغذى من تغذ غير متراخ اى قبل الافتراق عن ذلك المجلس ولا اعرف صحته قوله (وهذه استعارة) اى استعارة حتى لمعنى العطف المحض من غير اعتبار معنى الغاية فيه بوجه استعارة لم توجد فى كلامهم فانهم لا يقولون رأيت زيدا حتى عمرا كما يقولون رأيت زيدا فعمرا او ثم عمرا وكان ينبغى ان لا يجوز لانها من باب اللغة ولم يوجد فى لغتهم لكن هذه استعارة اقترحها محمد اى استخرجها بقريحته على طريقة استعاراتهم مع ان قوله مستغن عن الدليل فان ائمة اللغة مثل ابى عبيد وغيره كانوا يحتجون بقوله فكان مستغنيا عن الدليل * اذا قالت حذام فصدقوها * فان القول ما قالت حذام * وذكر ابن السراج ان المبرد سئل عن معنى الغزالة فقال هى الشمس كذا قاله محمد بن الحسن على ان فى الاستعارة لا يشترط السماع بل يشترط المعنى المناسب الصالح للاستعارة على ما مر بيانه وقد وجد لما ذكر فى الكتاب * وهذا اى ما ذكرنا من استعارة حتى للعطف المحض على مثال استعارات اصحابنا * فى غير هذا الباب اى باب حتى مثل استعارتهم البيع للنكاح والعتاق للطلاق والحوالة للوكالة ونحوها * واذا استعير اى حتى للعطف استعير بمعنى الفاء اى بمعنى حرف يوجب التعقيب مثل الفاء او ثم دون الواو لان التعقيب اشد مناسبة ومجانسة للغاية من مطلق الجمع لوجود الترتيب فيهما * والامام العتابى جعله بمعنى الواو فقال وان تعذر الحمل على الجزاء يحمل على العطف كقولك جاءنى القوم حتى زيد اى وزيد ثم قال فى قوله ان لم آتك اليوم حتى اتغذى عندك تقديره ان لم آتك اليوم واتغذى عندك والله اعلم

ثم تغذى من بعد غير متراخ فقد بر وان لم يتغذ اصلا حنث وهذه استعارة لا يوجد لها ذكر فى كلام العرب ولا ذكرها احد من ائمة النحو واللغة فيما اعلم لكنها استعارة بديعة اقترحها اصحابنا على قياس استعارات العرب لان بين العطف والغاية مناسبة من حيث يوصل الغاية بالجملة كالمعطوف وقد استعملت بمعنى العطف مع قيام الغاية بلا خلاف فاستقام ان يستعار للعطف المحض اذا تعذرت حقيقته وهذا على مثال استعارات اصحابنا فى غير هذا الباب وينبغى ان يجوز على هذا جاءنى زيد حتى عمرو وهذا غير مسموع من العرب واذا استعير للعطف استعير لمعنى الفاء دون الواو لان الغاية تجانس التعقيب

(باب حروف الجر)

سميت حروف الجر لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال لزيد * وسميت حروف الاضافة لان وضعها على ان تفضى بمعانى الافعال الى الاسماء * الباء للالصاق هو معناها بدلالة استعمال العرب وهو اقوى دليل فى اللغة كالنص فى احكام الشرع * وليكون عطف على الدليل الاول معنى اى للاستعمال ولاجل ان يكون للباء معنى يختص الباء بذلك المعنى نفيا للاشتراك * هو له حقيقة اى يكون ذلك المعنى للباء معنى حقيقيا * ثم الالصاق يقتضى طرفين ملصقا وملصقا به فما دخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الآخر هو الملصق ففى قولك كتبت بالقلم الكتابة ملصق والقلم ملصق به ومعناه الصقت الكتابة بالقلم * ولما كان المقصود فى الالصاق ايصال الفعل بالاسم دون عكسه اذ المقصود من قولك كتبت بالقلم وتجرت بالقدوم وقطعت بالسكين وضربت بالسيف ونحوها الصاق هذه الافعال بهذه الاشياء دون العكس كان الملصق اصلا والملصق به تبعا بمنزلة الآلة للشئ * ولهذا صحبت الباء الاثمان اى لما ذكرنا انها للالصاق وان الالصاق يقتضى طرفين ملصقا وملصقا به والملصق هو الاصل والملصق به هو التبع صحبت الباء الاثمان لان الثمن ليس بمقصود فى البيع بل هو تبع بمنزلة الآلة * الا ترى ان الغرض الاصلى فى البيع الانتفاع بالمملوك وذلك يحصل بما هو مبيع لا بما هو ثمن لانه فى الغالب من النقود وهى ليست بمنتفع بها فى ذواتها وانما هى وسيلة الى حصول المقاصد كالآلة للشئ ولهذا يجوز البيع وان لم يملك الثمن ولا يجوز بيع ما ليس عنده * اذا ادخل الباء فى الكر الموصوف صار ثمنا بدلالة الباء وينعقد البيع مساومة ووجب الكر فى الذمة حالا كما اذا سمى دراهم او دنانير لان المكيل والموزون مما يجب فى الذمة ويصح التصرف فيهما قبل القبض بالاستبدال كما فى سائر الاثمان * وان ادخل الباء فى العبد المشار واضاف العقد الى الكر الموصوف انعقد سلما ويصير العبد رأس مال السلم بدلالة الباء لان رأس المال هو الثمن فى السلم ويصير الكر مبيعا لاضافة العقد اليه فيعتبر شرائط السلم من التأجيل وقبض رأس المال فى المجلس وعدم صحة الاستبدال به قبل القبض وبيان مكان الايفاء عند ابى حنيفة رحمه الله قوله (ان اخبرتنى بقدوم فلان) الى اخره قال الشيخ رحمه الله فى شرح الجامع الاخبار يقتضى مفعولين احدهما الذى يبلغه والثانى الكلام الذى يصلح دليلا على المعرفة فاذا قال ان اخبرتنى بقدوم فلان كان القدوم مشغولا بالخافض فلم يصلح مفعول الخبر لا حقيقة ولا مجازا لان المشغول لا يشغل فاحتيج الى مفعول اخر هو كلام كأنه قال ان اخبرتنى خبرا ملصقا بقدومه فبقى القدوم واقعا على حقيقته فعلا والصاق الخبر بالقدوم لا يتصور قبل وجوده والباء للالصاق فلذلك اقتضى وجوده * فاما اذا قال ان اخبرتنى ان فلانا قدم فالمخبر به هو القدوم وهو المفعول والقدوم بحقيقته لا يصلح مفعول الخبر فصار عبارة عن التكلم به فصار التكلم به شرطا للحنث كأنه قال ان تكلمت بهذا فعبدى حر * ولا يلزم عليه قوله ان كنت تحبينى بقلبك فكذا فقالت كاذبة احبك حيث تطلق خلافا لمحمد مع ان محبته لم يلتصق بقلبها لان اللسان جعل خلفا عن القلب لعدم امكان الاطلاع على ما فى القلب فلم يلتفت

(باب حروف الجر)

اما الباء فللالصاق هو معناه بدلالة استعمال العرب وليكون معنى تخصه هو له حقيقة ولهذا صحبت الباء الاثمان فيمن قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة ووصفها ان الكر ثمن يصح الاستبدال به بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة ووصفها بهذا العبد انه يصير سلما لا يصح الا مؤجلا ولا يصح الاستبدال به لانه اذا اضاف البيع الى العبد فقد جعله اصلا والصقه بالكر فصار الكر شرطا يلصق به الاصل وهذا حد الاثمان التى هى شروط واتباع ولذلك قلنا فى قول الرجل ان اخبرتنى بقدوم فلان فعبدى حر انه يقع على الحق

اليه فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر الالصاق به* وهذا ايضا بخلاف قوله ان اعلمتني ان فلانا قدم فعبدى حر فاعلمه حيث لم يحنث الا ان يكون حقا كما لو قال ان اعلمتني بقدومه لان الاعلام مايفيد العلم والباطل لا يسمى علما وانما العلم اسم للحق فلم يكن الاخبار بالباطل اعلاما * فان قيل الاخبار الاعلام والخبر العلم قال تعالى اخبارا* وكيف تصبر على مالم تحط به خبرا* اى علما الاترى ان الخبير من اسماء الله تعالى كالعليم بل ابلغ منه لانه اسم للعليم بالاسرار الخفية ولهذا سمى الاكار خبيرا لعلمه بخبايا الارض ومنه سمى الامتحان اختبارا فكان الاخبار والاعلام سواء فينبغى ان يقع على الحق فى الصورتين كما فى الاعلام* قلنا الحقيقة ماذكرت لكن الخبر قد استعمل فى العرف لما يصلح دليلا على المعرفة فصار ينطلق على الحق والكذب الاترى انه يقال هذا خبر باطل وزور وكذب ولا يقال مثل ذلك فى العلم فلهذا افترقا قوله (لان ماصحبه الباء لايصلح مفعول الخبر) اى الاخبار لكونه معمول الباء فلا يصلح معمولا لشئ اخر* ولقائل ان يقول قد سلمنا انه لايصح معمولا لعامل اخر فى الظاهر ولكن لانسلم انه لايصح معمولا لشئ آخر من حيث المعنى والمحل فيكون مجرورا بالباء ومنصوب المحل بالفعل الاترى ان فى قوله اخبرنى بهذا الخبر زيد كان الطرف وهو الجار والمجرور المفعول الثانى من غير اضمار شئ اخر اذ لا يستقيم فيه اخبرنى خبرا ملصقا بهذا الخبر زيد فكذا هذا* ويمكن ان يجاب عنه بان الباء للالصاق حقيقة وقد يجئ للتعدية بمعنى الهمزة كقولك ذهب به وخرج به اى اذهبه واخرجه والاخبار مما يتعدى الى المفعول الثانى بنفسه وبالباء ففيما امكن جعله متعديا بنفسه وجب القول به لتبقى الباء على حقيقتها وان لم يمكن ذلك جعل متعديا بالباء فمسئلة الكتاب من القسم الاول وماذكرت من القبيل الثانى فلذلك افترقا* وان مع مابعدها مصدر اى فى تأويل المصدر كما فى قولك اعجبنى ان زيدا قام او قائم وبلغنى ان عمرا منطلق معناه اعجبنى قيام زيد وبلغنى انطلاق عمرو واذا كان فى معنى المصدر صار فى تأويل المفرد فصلح مفعولا ومفعول الخبر اى الاخبار كلام وهو ان يقول قدم فلان لاحقيقة فعل القدوم لان الاخبار قول والقدوم فعل والفعل لايصلح مفعول القول * يوضحه ان فى قولك ضربت زيدا لايكون مسمى زيد مفعولا لاضربت لان الشخص لايتأثر بالقول حقيقة بل مفعوله لفظ زيد فكذلك حقيقة القدوم لاتصلح مفعول اخبرتنى لانه قول والقدوم فعل الا ان مسمى زيد يصلح ان يكون متأثرا بمدلول ضربت وهو حقيقة الضرب وفعل القدوم ههنا لايصلح ان يكون متأثرا بمدلول اخبرتنى وهو حقيقة الاخبار لان حقيقته التكلم بالخبر وذلك لايعدو الى القدوم بوجه فلذلك لايصلح مفعولا له* واذا ثبت هذا كان معنى قوله ان اخبرتنى ان فلانا قدم ان تكلمت بخبر قدوم فلان والخبر مايصلح دليلا على وجود المخبر به لاما يوجب وجوده لا محالة فصار شرط الحنث كلاما يصلح دليلا على القدوم وقد وجد ذلك فى الاخبار كاذبا فيحنث قوله (ولهذا) اى ولان الباء للالصاق* قالوا يعنى اصحابنا فى قول الرجل انت طالق بمشية الله وبارادته انها لاتطلق اصلا لان الالصاق يودى معنى الشرط اى يفضى اليه* وذلك لانه

لان ماصحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر ولكن مفعول الخبر محذوف بدلالة حرف الالصاق كما يقول بسم الله اى بدأت به فيكون معناه ان اخبرتنى ان فلانا قدم فانه يتناول الكذب ايضا لانه غير مشغول بالباء فصلح مفعولا وان مابعدها مصدر ومعناه ان اخبرتنى خبرا ملصقا بقدومه والقدوم اسم لفعل موجود بخلاف قوله ان اخبرتنى قدومه ومفعول الخبر كلام لا فعل فصار المفعول الثانى التكلم بقدومه وذلك دليل الوجود لا موجب له لا محالة ولهذا قالوا فى قول الرجل انت طالق بمشية الله وبارادته انه بمعنى الشرط لان الالصاق يؤدى معنى الشرط ويفضى اليه وكذلك اخواتها على ما قال فى الزيادات

لماجعل الطلاق ملصقا بالمشية لايقع قبل المشية اذ لايتحقق الالصاق بدون الملصق به وهذا هو معنى الشرط اذ لاوجود للمشروط بدون الشرط غير ان التعليق بمشية الله ابطال للايجاب لما عرف فلهذا لايقع شئ كما لو قال ان شاء الله * ولو اضاف المشية الى العبد بان قال بمشية فلان كان تعليقا وتمليكا بمنزلة قوله ان شاء فلان فيقتصر على مجلس العلم* وكذلك اخواتها اى امثال المشية كالرضا والمحبة* على ماذكر فى الزيادات* المذكور فيها عشرة الفاظ المشية والارادة والرضاء والمحبة والامر والحكم والاذن والقضاء والقدرة والعلم وانها قد تضاف الى الله تعالى وتضاف الى العبد ايضا ففى الاربعة الاول ان اضيفت الى الله تعالى لايقع شئ وان اضيفت الى العبد كان تمليكا فيقتصر على مجلس العلم وفى الستة الباقية يقع الطلاق فى الحال سواء اضيفت الى الله عز وجل او الى العبد * وذلك لان معنى قوله يأمر فلان او بحكمه او باذنه او بعلمه يأمر فلان اياى او بحكم فلان على بذلك او يأذن فلان لى بذلك او يعلم فلان منى ذلك فيكون هذا كله تحقيقا للايقاع ولا يمكن ان يجعل ذلك بمعنى الشرط لانه لو قال لفلان احكم وآمر واعلم وآذن لايكون شئ منه تخييرا بل يكون قوله احكم الزاما له ذلك وفيما تقدم لو قال شاء كان تخييرا فكذلك قوله بمشية فلان يكون تخييرا منه لفلان كذا فى زيادات شمس الائمة * فان قيل هلا حملت الباء فى مسئلة المشية و اخواتها على السببية لانها قد تستعمل بمعنى السبب قال تعالى* جزاء بما كسبا ذلك بما عصوا اجزيناهم ببغيهم* واذا حملت على السبب تطلق فى الحال كما لو قال انت طالق لمشية الله او لمشية فلان لان التعليل يدل على تحقق الايقاع لا على انتفائه * قلنا الحمل على ماذكرنا من الشرط اولى لانه اقرب الى الالصاق لان فى الالصاق معنى الترتب لانه يقتضى ملصقا به متقدما على الملصق زمانا ليمكن الالصاق بى والترتب الزمانى فى الشرط والمشروط موجود بخلاف العلة مع المعلول لان العلة مقارن للمعلول زمانا قوله (وقال الشافعى) الى اخره* ذهب بعض اصحاب الشافعى الى ان الباء فى قوله تعالى* وامسحوا برؤسكم للتبعيض لان الباء اذا دخلت فى المحل افادت* التبعيض لغة يقال مسحت الرأس اذا استوعبته ومسح بالرأس اى ببعضه هذا هو المفهوم منه فى عرف الاستعمال * ولان الاستيعاب ليس بشرط باتفاق بيننا وبينكم فثبت ان المراد بعض الرأس واذا ثبت البعض مرادا يتأدى الواجب بادنى ماينطلق عليه الاسم كما لو قال امسحوا ببعض رؤسكم فيكون تقدير الواجب بثلاثة اصابع او بربع الرأس زيادة على النص بالرأى او بخبر الواحد فيكون مردودا* ولا معنى لقول من يقول مطلق مسح البعض ليس بمراد لان ذلك يحصل بغسل الوجه ولا يتأدى به الفرض بالاتفاق فعرفنا ان المراد بعض مقدر وذلك مجمل لعدم اولوية بعض على بعض فكان فعل النبى وهو ماروى انه صلى الله عليه وسلم مسح بناصيته بيانا له * لانه يقول عدم الجواز لفوات الترتيب الواجب عندى الا لعدم حصول مسح البعض فانه لو استوعب رأسه بالمسح بعد غسل الوجه قبل غسل اليدين لايعتد به عندى لفوات الترتيب فكذا ههنا * وقال مالك رحمه الله الباء صلة اى مزيدة زيدت للتأكيد كما فى قوله تعالى تنبت بالدهن* وقوله عز اسمه* ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة* اى لاتلقوا ايديكم كذا قاله عبد القاهر واذا كانت مزيدة وجب مسح الكل كما لو قيل وامسحوا رؤسكم * قال وماقلناه وان كان فيه عمل بالمجاز لكنه احوط لان فيه الخروج عن

وقال الشافعى الباء للتبعيض فى قول الله تعالى وامسحوا برؤسكم حتى اوجب مسح بعض الرأس وقال مالك رحمه الله الباء صلة لان المسح فعل متعد فيؤكد بالباء كقوله تعالى تنبت بالدهن فيصير تقديره وامسحوا رؤسكم

العهدة بيقين فكان الاخذ به اولى على انا ان عملنا بحقيقتها فذلك يوجب الاستيعاب ايضا لان الباء للالصاق حقيقة وقد الصق المسح بالرأس وهو اسم لكله لا لبعضه فيقتضى مسح جميع الرأس قوله (وقلنا نحن اما القول بالتبعيض فلا اصل له) اى القول بالتبعيض كلام عن تشهى لا دليل عليه اذلم يثبت عن احد من نقلة اللغة انها للتبعيض انما الموضوع للتبعيض كلمة من فلو افادت الباء التبعيض لوجب التكرار اى الترادف لدلالة اللفظين على معنى واحد* والاشتراك ايضا لان الباء للالصاق بالاتفاق فلو افادت التبعيض لكان لفظوا حدا دالا على معنيين مختلفين وكل منهما خلاف الاصل لما مر غير مرة* هذا رد الكلام القائلين بالتبعيض وقوله ولا يصار الى الغاء الحقيقة رد لقول مالك اى اذا امكن العمل بالحقيقة لا يصار الى الغائها من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا فوجب العمل بالحقيقة وبان جاز ترك الحقيقة فى موضع لقيام الدليل لا يلزم منه تركه فى موضع لا دليل عليه فكانت الباء على حقيقتها فى هذه الآية كما هو اصلها* وبيان هذا اى بيان انها للالصاق فى الاية وان التبعيض ثبت بطريق آخر لا بالباء ان المسح لا بد له من آلة ومحل فاذا دخلت الباء فى الالة كان الفعل متعديا الى المحل ويصير المحل مفعول فعله فيتناول جميع المحل كقولك مسحت الحائط بيدى او مسحت بيدى الحائط واذا دخلت فى المحل كان الفعل متعديا الى الآلة ولهذا ظهر عمله فيها حتى انتصبت بذلك الفعل بالمفعولية فهذا لا يقتضى الاستيعاب وانما يقتضى الصاق الفعل بالمحل كله او بعضه لكن بهذه الالة* واذا تقرر هذا صار تقدير الاية وامسحوا ايديكم برؤسكم فلا يقتضى هذا الكلام استيعاب الرأس بالمسح كما ظنه مالك* لانه اى المسح غير مضاف الى الرأس بل اضيف الى اليد * والواو فى قوله وهو غير مضاف للحال والجملة فى معنى التعليل * لكنه اى لكن هذا الكلام يقتضى وضع آلة المسح على الرأس والصاقها به * وذلك اى وضع الالة لا يستوعب الرأس فى العادات ايضا لان اليد لا تستوعب الرأس عادة * الا ان على هذا التفسير لا يصلح قوله (فصار المراد به اكثر اليد) نتيجة له فيجعل الضمير المنصوب فى لا يستوعبه عائدا الى الآلة على تأويل المذكور اى الوضع لا يستوعب الآلة فى العادات يعنى هذا التقدير وان اقتضى ان يكون المسح متناولا لكل الآلة لكن فى العادة لا يوضع الآلة بجميع اجزائها على الرأس فان ما بين الاصابع وظهر الكف لا يستعملان فى المسح عادة فيكتفى فيه بالاكثر الذى يحكى حكاية الكل وهو ثلاثة اصابع * فصار التبعيض مرادا بهذا الشرط اى صار التبعيض مرادا بشرط ان يكون ذلك البعض مقدرا بآلة المسح او باكثرها لا ان يكون مطلق التبعيض مرادا عملا بالباء كما قال الشافعى رحمه الله * وعبارة شمس الائمة اوضح فانه قال واذا قرنت الباء بمحل المسح يتعدى الفعل الى الالة فلا يقتضى الاستيعاب وانما يقتضى الصاق الالة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة ثم اكثر الالة ينزل منزلة الكل فيتأدى المسح بالصاق ثلاثة اصابع بمحل المسح ومعنى التبعيض انما ثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء* وذكر فى بعض نسخ اصول الفقه لمشايخنا بهذه العبارة قوله تعالى* وامسحوا برؤسكم* ادخل حرف الباء فى المحل فيتعدى الفعل الى الالة وهى اليد كانه قيل وامسحوا برؤسكم ايديكم والاصل ان الجمع متى قوبل بالجمع ينقسم آحاد هذا على آحاد ذلك فيصير كأنه سبحانه قال وليمسح كل واحد منكم برأسه يده

وقلنا اما القول بالتبعيض فلا اصل له فى اللغة والموضوع للتبعيض كلمة من وقد بينا ان التكرار والاشتراك لا يثبت فى الكلام اصلا وانما هو من العوارض فلا يصار الى الغاء الحقيقة والاقتصار على التوكيد الا بضرورة بل هذه الباء للالصاق وبيان هذا ان الباء اذا دخلت فى آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله كما تقول مسحت الحائط بيدى فيتناول كله لانه اضيف الى جملته ومسحت رأس اليتيم بيدى واذا دخل حرف الالصاق فى محل المسح بقى الفعل متعديا الى الآلة وتقديره وامسحوا ايديكم برؤسكم اى الصقوها برؤسكم فلا تقتضى استيعاب الرأس وهو غير مضاف اليه لكنه يقتضى وضع آلة المسح وذلك لا يستوعبه فى العادات فيصير المراد به اكثر اليد فصار التبعيض مرادا بهذا الشرط

فاذا وضع اليد على الرأس جاز لانه وجد المسح * ولو مسح بثلاثة اصابع جاز لانها اكثر الالة فيقوم مقام الكل فيجوز التبعيض باقامة الاكثر لا بحرف الباء * وذكر الشيخ رحمه الله فى بعض مصنفاته فى اصول الفقه ان الباء للالصاق ههنا كما فى قوله كتبت بالقلم الا ان كلمة الباء متى دخلت محل الفعل كان المراد الصاق الفعل بالمحل لا الصاق المحل بالفعل لان الفعل معدوم لا يتصور الصاق المحل به قبل الوجود وبعد الوجود لا يتصور الالصاق به لانه ينعدم كما وجد وانما يتصور الصاقه بالمحل فكان المقصود الصاق الفعل بالمحل فيكون المراد منه اثبات وصف فى الفعل هو الالصاق فيصير الفعل هو المقصود لاثبات صفة الالصاق فيه والمحل انما يراعى لتصور هذا المقصود لا ان يكون مقصودا بنفسه وما يراعى لتحصيل المقصود انما يراعى بقدر ما يحصل به المقصود وهو الصاق الفعل بالرأس وذلك يتحقق ببعض الرأس فيكون المراد منه البعض بهذا الطريق لا ان يكون المراد منه البعض لغة * واعلم ان لمشايخنا رحمهم الله فى تقدير فرض المسح طريقين * احدهما ما ذكره الشيخ فى الكتاب والثانى ان مطلق البعض لما لم يكن مرادا لان المفروض فى عامة الاعضاء بعض مقدر فينبغى ان يكون كذلك ههنا ولهذا لو زاد على المقدار الذى قدر به لا يكون الزائد فرضا بالاجماع ولو كان الداخل تحت الامر بعضا مطلقا لوقع الزائد فرضا كالزائد على الايات الثلاث فى فرض القراءة صار البعض مجملا فيتعرف بالسنة وهى توجب ان يقدر بالربع على ما عرف الا ان فى اثبات الاجمال بهذا الطريق نوع ضعف فان الخصوم لم يسلموا الاجمال فى الآية وقالوا بل مطلق المسح هو الثابت بالنص وهو معلوم فلذلك اختار الشيخ ههنا الطريق الذى بينا لانه اسلم قوله (واما الاستيعاب) الى اخره جواب عما يقال قد دخلت البآء فى قوله تعالى* فامسحوا بوجوهكم وايديكم* فى المحل وقد شرط فيه الاستيعاب كما فى الوضوء فقال لم يثبت الاستيعاب بدخول البآء فى المحل ولكنه ثبت بالسنة المشهورة وهى قوله عليه السلام لعمار* يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين* وبمثلها يزاد على الكتاب فجعلت الباء صلة اى زائدة بهذه الدلالة مثلها فى قوله تعالى* تنبت بالدهن فصار كانه قيل فامسحوا وجوهكم وايديكم فيجب الاستيعاب* وبدلالة الكتاب اى الكتاب دل على اشتراط الاستيعاب ايضا لان التيمم شرع خلفا عن الاصل الوضوء بان اقيم المسح بالصعيد فى العضوين مقام الغسل والمسح بالماء فى الاعضاء الاربعة فنصف الخلف تخفيفا وكل تنصيف يدل على بقاء الباقى على ما كان كصلوة المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد وكمن له على اخر عشرة دراهم فصالحه على خمسة او ابرأه عن خمسة يجب الباقى بصفة الاصل فى الجودة والرداءة ثم الاستيعاب فى غسل فى هذين العضوين واجب بالنص فكذا فيما اقام مقامهما على ان فى رواية الحسن عن ابى حنيفة لا يشترط الاستيعاب بل الاكثر يقوم مقام الكل لان فى الممسوحات الاستيعاب ليس بشرط كما فى مسح الخف والرأس قوله (وعلى هذا) اى يبتنى على ان الباء للالصاق قول الرجل لامرأته ان خرجت من هذه الدار الا باذنى فكذا انه يشترط تكرار الاذن حتى لو خرجت باذنه ثم خرجت بغير اذنه حنث لان قوله ان خرجت يتناول المصدر لغة وهو نكرة فى موضع النفى لان معناه لا تخرجى خروجا

فاما الاستيعاب فى التيمم مع قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم فثابت بالسنة المشهورة ان النبى عليه السلام قال فيه ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فجعلت الباء صلة وبدلالة الكتاب لانه شرع خلفا عن الاصل وكل تنصيف يدل على بقاء الباقى على ما كان وعلى هذا قول الرجل ان خرجت من الدار الا باذنى انه يشترط تكرار الاذن لان الباء للالصاق

فصار عاما واستثنى منه خروجا موصوفا بصفة الاذن فبقى سائر انواع الخروج داخلا فى الخطر فاذا فعلت وجب الجزاء كما لو قال ان خرجت الا بقناع او بملاءة فانت طالق فمتى خرجت بقناع او بملاءة لم تطلق ولم يسقط الخطر حتى لو خرجت بغير قناع او ملاءة طلقت فكذا هذا قوله (فاقتضى ملصقا به) اى شيئا يلتصق بالاذن اذ لا بد للجار والمجرور من متعلق * وهو اى الشئ الملصق بالاذن هو الخروج لدلالة الكلام عليه * فصار عاما اى صار الخروج الموصوف المستثنى عاما حتى تناول كل خرجة وصفت بالاذن وان كان الخروج المستثنى نكرة فى الاثبات لعموم صفته كما مر تقريره فى قوله لا اتزوج الا امرأة كوفية * وذلك اى جعله مستثنى بنفسه غير مستقيم * لانه اى المستثنى وهو الاذن خلاف جنسه اى جنس المستثنى منه وهو الخروج * الا ترى انه لا يستقيم اظهار الخروج ههنا بخلاف قوله الا باذنى فانه يستقيم ان يقول الا خروجا باذنى ولو قال الا خروجا ان آذن لك كان كلاما مختلا * قال الشيخ رحمه الله فى شرح الجامع ولو قال الا ان آذن فهو بمنزلة حتى عندنا حتى لو اذن فى الخروج ثم نهى عنه ثم خرجت بغير اذنه لم يحنث وقال الفراء بل يحنث وهو بمنزلة قوله الا باذنى * واحتج بقول الله تعالى * لا تدخلوا بيوت النبى الا ان يؤذن لكم * وقد كان تكرار الاذن شرطا * ولان كلمة ان مع الفعل مصدر ولا اتصال له بما تقدم الا بصلة فوجب تقدير الصلة فيه وهى الباء فيصير بمنزلة قوله الا باذنى * قال وفيما قلنا تحقيق الاستثناء والعمل به واجب ما امكن لانه حقيقة والغاية مجاز * واحتج اصحابنا بقول الله تعالى * الا ان تغمضوا فيه * والا ان يحاط بكم * ومعناه الغاية * ولان الكلام اذا بطلت حقيقته تعين مجازه وحقيقة الاستثناء متعذرة ههنا لان ان مع الفعل مصدر فيصير مستثنيا للاذن من الخروج وذلك باطل فعمل بمجازه وهو ان يجعل غاية لان كل استثناء يناسب الغاية من حيث ان حكم ما وراء الغاية على خلاف المغيا كما ان حكم ما وراء الاستثناء على خلاف المستثنى منه فان من قال لفلان على الف درهم الا مائة كان الحكم فيما وراء تسعمائة على خلاف الحكم الثابت فى تسعمائة فيجعل غاية بمنزلة حتى وليس كذلك قوله الا باذنى لان حرف الالصاق يقتضى ملصقا فى كلام العرب وحذفه سائغ لقيام الدلالة عليه وهو حرف الالصاق كما فى بسم الله اى بدأت او ابدأ به فكذلك ههنا صح الحذف لقيام الباء وذلك المحذوف هو الخروج الذى به تحقيق الاستثناء فكأنه قال الا خروجا باذنى فصح الاستثناء فاما ههنا فليس فى الكلام ذكر الباء فلم يصح حذف الخروج من غير دليل فلذلك تعذرت حقيقته فتعين مجازه * ولا يلزم على ما ذكرنا قوله تعالى * الا ان يؤذن لكم * لان التكرار ثمه ما جاء من لفظ الا ان لانه لو ذكر بحرف حتى كان الحكم هكذا ايضا كما فى قوله تعالى * حتى تستأنسوا * بل التكرار عرف بقوله تعالى * ان ذلكم كان يؤذى النبى * فان نوى بقوله الا ان آذن الا باذنى صحت نيته قضاء وديانة لانه نوى محتمل كلامه لان حذف حرف الالتصاق سائغ وفيه تشديد عليه فيصدق * وان نوى فى قوله الا باذنى الاذن مرة صحت ايضا لان الاستثناء يفيد ما يفيد الغاية وهو اخراج بعض ما تناوله اللفظ لولا الاستثناء فكان بينهما مشابهة فى المعنى

فافتضى ملصقا به لغة وهو الخروج فصار الخروج الملصق بالاذن الموصوف به مستثنى فصار عاما فاما قوله الالا ان آذن لك فانه جعل مستثنى بنفسه وذلك غير مستقيم لانه خلاف جنسه فجعل مجازا عن الغاية لان الاستثناء يناسب الغاية

(فيصدق)

فيصدق ديانة لا قضاء لان فيه تخفيفا عليه كذا فى الجامع البرهانى وغيره قوله (واما على) الى اخره كلمة على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان للامير علوا وارتفاعا على غيره ولهذا يخاطب بالمجلس العالى والرفيع ويقال زيد على السطح لتعليه عليه * ومنه قولهم على فلان دين لان الدين يستعلى من يلزمه ولذا يقال ركبه دين * وهو معنى قوله فصار موضوعا للايجاب والالزام فى قوله لفلان على الف درهم يعنى لما كانت هذه الكلمة موضوعة للاستعلاء والاستعلاء فى لفلان على كذا فى الايجاب دون غيره كانت فى مثل هذا الموضع للايجاب باعتبار اصل الوضع * انه دين اى الثابت به دين لا غير لان الاستعلاء فيه * الا ان يصل به الوديعة فيقول لفلان على الف وديعة فحينئذ لا يثبت الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فى الوديعة وجوب الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة * وقوله انه دين كلام مستأنف ولو قيل بالواو لكان احسن * وعبارة شمس الائمة اوضح فانه قال واما على فللالزام باعتبار اصل الوضع لان معنى حقيقة الكلمة من علو الشئ على الشئ وارتفاعه فوقه وذلك قضية الوجوب واللزوم ولهذا لو قال لفلان على الف درهم ان مطلقة محمول على الدين الا ان يصل بكلامه وديعة لان حقيقة اللزوم فى الدين * ثم انها قد تستعار للباء لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشئ اذا لزم الشئ كان ملتصقا به لا محالة ولان حروف الجر ينوب بعضها عن بعض لان كل واحد منها يوصل الفعل الى الاسم * قال الامام عبد القاهر على فى قولك مررت على زيد اوصل الفعل الذى هو مررت الى الاسم الذى هو زيد كما يفعل الباء كذلك فى قولك مررت بزيد فكان بينهما مناسبة من هذا الوجه * وتستعمل بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده فكان استعمالها فى الشرط بمنزلة الحقيقة * فاذا استعملت فى المعاوضات المحضة وهى التى تخلو عن معنى الاسقاط كالبيع فانه معاوضة مال بمال * والاجارة فانها معاوضة مال بمنفعة * والنكاح فانه معاوضة مال بما ليس بمال كانت بمعنى الباء التى تصحب الاعواض لان العمل لما تعذر بحقيقتها تحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لما بين العوض والمعوض من اللزوم والاتصال فى الوجوب ولا تحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى القمار فتحمل على ما تحتمله تصحيحا للكلام * واذا استعملت فى الطلاق كانت بمعنى الشرط عند ابى حنيفة رحمه الله * واعلم ان ما ثبت بطريق المقابلة يثبت مع مقابله بطريق المقارنة كالاخ مع الاخ والجار مع الجار اذ يستحيل ان يكون الشئ مقابلا للشئ قبل مقابلة ذلك الشئ اياه وثبوت العوض مع المعوض من هذا الباب وما ثبت بطريق المعاقبة يكون متأخرا عن صاحبه وصاحبه مقدما عليه كالمشروط مع الشرط لان المشروط متوقف على الشرط فلا بد ان يثبت اولا ثم يتعقبه المشروط ثم ان اجزاء العوض يتوزع على اجزاء المعوض بالاتفاق لان ثبوتهما بطريق المقابلة فيقابل كل جزء من العوض جزأ من المعوض واجزاء الشرط لا يتوزع على اجزاء المشروط بالاتفاق ايضا لان ثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة فلو ثبت الانقسام لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فانه اذا قال لامرأته ان خلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثنتين تعلقت الطلقتان بدخول

واما على فانها وضعت لوقوع الشئ على غيره وارتفاعه وعلوه فوقه فصار هو موضوعا للايجاب والالزام فى قول الرجل لفلان على الف درهم انه دين الا ان يصل به الوديعة فان دخلت فى المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء اذا استعملت فى البيع والاجارة والنكاح لان اللزوم يناسب الالصاق فاستعير له واذا استعملت فى الطلاق كانت بمعنى الشرط عند ابى حنيفة رحمه الله حتى ان من قالت له امرأته طلقنى ثلاثا على الف درهم فطلقها واحدة لم يجب شئ

الدارين فلو ثبت الانقسام تقع تطليقة بدخول احدى الدارين ودخول الدارين شرط واحد فيكون بعض المشروط متقدما على الشرط وانه فاسد * اذا عرفت هذا قلنا اذا قالت لزوجها طلقنى ثلاثا على الف درهم يحتمل على الشرط عند ابى حنيفة رحمه الله حتى لو طلقها واحدة لايلزمها شئ وكان الطلاق رجعيا * وعندهما تحمل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب عليها ثلث الالف وكان الطلاق بائنا كما لو قالت طلقنى ثلاثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها ان ترجع قبل كلام الزوج وانما يجب المال عليها عوضا عن الطلاق وكلمة على تحتمل معنى الباء وقد صدرت من جانبها فتحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق اياها ودلالة الحال عليها وصار كقوله احمل هذا الطعام الى منزلى على درهم فانها تحمل على الباء وكما لو قالت طلقنى وضرتى على الف درهم فطلقها وحدها لزمها بقدر مايخصها من الالف كما لو قالت بالف * وقال ابو حنيفة رحمه الله كلمة على للزوم كما بينا وليس بين الواقع وهو الطلاق وبين مالزمها وهو الالف مقابلة لينعقد معاوضة فتحمل على الباء بل بينهما معاقبة لانه يقع الطلاق اولا ثم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق * وذلك اى التعاقب معنى الشرط والجزاء لامعنى المعاوضة فصار معنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة للزوم وبين الشرط والجزاء ملازمة فكان الحمل عليه لكونه اقرب الى التحقيق اولى من الحمل على الباء * وقد امكن العمل به اى بمعنى الشرط ههنا * لان الطلاق وان دخله المال والمال غير قابل للتعليق بالشرط يصلح تعليقه بالشروط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت طالق على الف صح ولم يمنع معنى المعاوضة عن صحة التعليق لانه تابع * والفاء فى قوله فيصلح زائدة وقعت غير موقعها لانها لاتدخل فى خبر ان * حتى ان جانب الزوج يمين يعنى لو ابتدأ الزوج فقال طلقتك ثلاثا على الف كان بمنزلة اليمين حتى لايمكنه الرجوع قبل كلام المرأة ولايقتصر على مجلس الزوج ولايكون يمينا الا بان قدر معنى التعليق فيه كانه قال ان التزمت الفا فانت طالق ثلاثا فعرفنا ان دخول المال فى الطلاق لايمنع معنى التعليق * واذا كان كذلك يجعل قولها طلقنى ثلاثا على الف تعليقا لوجوب المال بايقاع الثلاث كأنها قالت ان طلقتنى ثلاثا فلك الف وطلبا من الزوج ايجاد هذا الشرط وهو الثلاث * فاذا خالف اى الزوج امرها لم يجب المال كله لعدم الشرط وهو الثلاث ولابعضه لعدم صحة انقسام المشروط على اجزاء الشرط هذا تقرير مافى الكتاب على وجه التقريب * وفى لفظ الشيخ نوع اشتباه فانه قال فيصير هذا اى قولها طلقنى ثلاثا على الف منها طلبا لتعليق المال بشرط الثلاث وليس كذلك بل هو تعليق الالتزام بالطلقات الثلاث منها من حيث المعنى والغرض فان مقصودها تحصيل الثلاث بالمال فصار كأنها قالت ان طلقتنى ثلاثا فلك الف * فينبغى ان يقال فيصير هذا تعليقا للزوم المال بالثلاث * ولا مطابقة ايضا بينه وبين قوله لان الطلاق وان دخله المال يصح تعليقه بالشروط * وفى التحقيق لاحاجة الى ذكر هذا الكلام لان ما نحن فيه ليس تعليق الطلاق الداخل فيه المال بشرط بوجه بل هو تعليق التزام المال بالثلاث

وعندهما يجب ثلث الالف كما فى قولها بالف درهم وقال ابو حنيفة رحمه الله كلمة على للزوم على ماقلنا وليس بين الواقع وبين مالزمها مقابلة بل بينهما معاقبة وذلك معنى الشرط والجزاء فصار هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة وقد امكن العمل به لان الطلاق وان دخله المال فيصلح تعليقه بالشروط حتى ان جانب الزوج يمين فيصير هذا منها طلبا لتعليق المال بشرط الثلث

(وطلب)

وطلب ايجاد الشرط من الزوج فكان المناسب ان يقال وقد امكن العمل به لان تعليق التزام المال من المرأة بشرط الطلاق يصح لتأديته الى معنى المعاوضة فى الآخرة فيصير هذا منها تعليقا للمال بشرط الثلاث فى ضمن الطلب فاذا خالف لم يجب * وذكر الشيخ فى شرح الجامع الصغير ولابى حنيفة رحمه الله ان على بمعنى الشرط لان اصلها اللزوم فاستعيرت للشرط لانه يلازم الجزاء فصارت طالبة للثلاث بالف بكلمة هى للشرط وصار بحكم الاتحاد دخولها على المال مثل دخولها على الطلاق بان قالت لك على الف على ان تطلقنى ثلاثا وهناك لايجب شئ الا بايقاع الثلاث فكذلك ههنا * وذكر فى الاسرار ان حقيقة كلمة على لاثبات الجزاء اذا خرج مخرج الجواب لا لاثبات العوض كقولك اكرمنى على ان اكرمك معناه ان اكرمتنى اكرمك فاذا دخلت على الايجابات او العدات لاتقتضى مقابلة فلا يجب المال به وجوب الاعواض بل يجب به وجوب الاجزئة مع الشروط لان الكلمة للشرط بمنزلة الحقيقة واذا كان كذلك اقتضى تعلق وجوب المال بالطلاق على سبيل المعاقبة كما لو قالت ان طلقتنى فلك الف لا على سبيل المقابلة فلذلك لم يتوزع * بخلاف الباء فانها للمقابلة فان لم يثبت المقابلة بينهما باعتبار ان المبدل وهو الطلاق ليس بصالح لكن يثبت التوزيع كيلا يبطل العمل به اصلا * وانما حملناها على المقابلة فى مسئلة طلاق الضرة معها على الف لانا ان حملناها على الجزاء والمعاقبة كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتنا فلك الف وان حملناها على المقابلة وجب بعض البدل عليها اذا قبلت ولايكون عليها الا النصف فدل الظاهر من حالها على ارادة المقابلة لتستفيد بهذا الطلب نقصان البدل اذ لا فائدة لها فى طلاق الضرة بعد طلاقها فاما ههنا فالفائدة لها اكثر فى ان يجعل الالف جزاء حتى لايلزمها شئ ببعض الطلاق * ومما يؤيد مذهب ابى حنيفة رحمه الله ماذكر فى السير الكبير ولو ان مسلما وادع اهل الحرب سنة على الف دينار جازت الموادعة * فان رأى الامام المصلحة فى ابطالها رد المال اليهم ثم نبذ اليهم وقاتلهم * وان كان مضى نصف السنة ففى القياس يرد نصف المال ويمسك النصف للمسلمين اعتبارا بالاجارة بعوض معلوم * وفى الاستحسان يرد الكل لانهم التزموا المال بشرط ان يسلم لهم الموادعة فى جميع المدة والجزاء انما يثبت باعتبار الشرط جملة ولايتوزع على اجزائه وكلمة على للشرط فى الحقيقة والموادعة فى الاصل ليست من عقود المعاوضات فجعلنا هذه الكلمة عاملة فيها بحقيقتها فاذا لم يسلم لهم الموادعة سنة كاملة وجب رد المال كله عليهم * وان كان وادعهم ثلاث سنين كل سنة بالف دينار وقبض المال كله ثم اراد الامام نقض الموادعة بعد مضى سنة فانه يرد عليهم الالفين لان الموادعة كانت ههنا بحرف الباء وهى تصحب الاعواض فينقسم العوض على المعوض باعتبار الاجزاء وفى المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط لما فيه من تعليق التمليك بالخطر وهو فاسد بخلاف تعليق المال بالطلاق لان المال وجب فى ضمن مايصح فيه التعليق وما ثبت فى ضمن شئ لايعطى لها حكم نفسه وانما يعطى له حكم المتضمن كذا قيل * فوجب العمل بمجازه

فاذا خالف لم يجب وفى المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط فوجب العمل بمجازه

وهو ان يجعل بمعنى الباء قوله (قال الله تعالى) متصل بقوله فصار هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة *حقيق على ان لااقول على الله الا الحق* اى انى جدير بامر الرسالة بشرط ان لا اقول على الله الا الحق * وقال تعالى* يبايعنك على ان لايشركن بالله شيئا * اى بشرط عدم الاشراك بالله هذا هو المذكور فى كتب الفقه * فاما ائمة التفسير فلم يذكروا معنى الشرط فيه فقالوا معناه جدير بان لااقول على الله الا الحق * او ضمن حقيق معنى حريص فاستقام على صلة له * او هو مبالغة من موسى عليه السلام فى وصف نفسه بالصدق فى ذلك المقام فانه روى ان فرعون قال له لما قال انى رسول من رب العالمين كذبت فيقول انا حقيق على قول الحق اى واجب على قول الحق ان اكون قائله والقائم به ولا يرضى الا بمثلى ناطقا به *وكذا قالوا فى قوله تعالى* يبايعنك على ان لايشركن بالله شيئا* ان على صلة المبايعة يقال بايعه على كذا الا انه لما ادى الى معنى الشرط اذ المبايعة توكيد كالشرط توسع الفقهاء فى ذلك وقالوا انه بمعنى الشرط قوله (فامامن فللتبعيض) ذكر النحاة انها لابتداء الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان الى فلان * وقد تكون للتبعيض كقولهم اخذت من الدراهم وزيد من القوم * وللتبيين كقوله تعالى* فاجتنبوا الرجس من الاوثان * وكقولهم خاتم من فضة وباب من ساج * وقد تكون مزيدة كقولك ماجاءنى من احد وقال المحققون منهم الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية فان قولك اخذت من الدراهم دال على ان الدراهم موضع اخذك وابتداء غايته كما ان قولك سرت من البصرة يدل على ان البصرة منشأ سيرك غير انها فى الدراهم افادت التبعيض لانه ممكن فيها ولم تفده فى قولك سرت من البصرة لانك اذا فارقتها فقد فارقت جميع نواحيها اذ لايصح ان يكون خارجا منها وغير خارج * وكذا فى قوله تعالى *فاجتنبوا الرجس* من الاوثان وغيرها فلما قال من الاوثان بين ماهو المقصود وجعل مبدأ الاجتناب الاوثان * وكذا قولك ماجاءنى من احد معناه من واحد هذا الجنس الى اقصاه فيكون معنى ابتداء الغاية مستفادا من الجميع كما ترى * ولهذا قال ابو العباس معناها ابتداء الغاية فقط * وذكر الشيخ فى جامعه ايضا ان كلمة من ليست عينها بمعنى التبعيض وللانتزاع وابتداء الغاية فصارت للتبعيض * وهذا هو المختار الان بعض الفقهاء لما وجدها اكثر استعمالا فى التبعيض جعلوها فيه اصيلا وفيما سواه دخيلا واليه مال الشيخ ههنا فقال هو اصلها ومعناه الذى وضعت له لما قلنا ان الاشتراك خلاف الاصل فجعلناها للتبعيض ليكون له معنى يخصه * ورأيت فى بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعيض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد من موضعه حقيقة * ومسائله كثيرة * منها ماذكر فى الجامع رجل قال ان كان مافى يدى من الدراهم الا ثلاثة او غير ثلاثة او سوى ثلاثة فجميع مافى يدى صدقة فى المساكين فاذا فى يده اربعة دراهم او خمسة دراهم لزمه ان يتصدق بذلك كله * ولو قال ان كان فى يدى دراهم الا ثلاثة والمسئلة بحالها لاشئ عليه لانه جعل شرط حنثه فى المسئلة الاولى ان يكون فى يده غير الثلاثة مايكون من الدراهم والدرهم

قال الله تعالى حقيق على ان لااقول على الله الا الحق وقال يبايعنك على ان لايشركن بالله شيئا واما من فللتبعيض هو اصلها ومعناها الذى وضعت له لما قلنا وقد ذكرنا مسائلها فى قوله اعتق من عبيدى من شئت وما يجرى مجراه ومسائله كثيرة

والدرهمان من الدراهم وجعل شرط حنثه فى المسئلة الثانية ان يكون فى يده غير الثلاثة مما ينطلق عليه اسم الدراهم ولم يوجد لان اسم الدراهم لاينطلق على الدرهم والدرهمين قوله (واما الى فلانتهاء الغاية) هذه الكلمة لانتهاء الغاية على مقابلة من يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السير كما كانت البصرة مبتدأه ويقول الرجل انما انا اليك اى انت غايتى وتقول قمت الى فلان فتجعله منتهاك من مكانك هذا هو الحقيقة فى اللغة* وقد يجئ لمعنى المصاحبة كقوله تعالى* ولاتأكلوا اموالهم الى اموالكم* وقولهم الذود الى الذود ابل لكنه راجع فى التحقيق الى معنى الانتهاء ايضا فان الاكل فى الآية ضمن معنى الضم اذ النهى لايختص بالاكل فعدى بالى اى لاتضموها الى اموالكم فى الانفاق حتى لاتفرقوا بين اموالكم واموالهم قلة مبالاة بما لايحل وتسوية بينه وبين الحلال* او المعنى لاينته اكل اموالهم الى اموالكم فيكون الى صلة فعل الانتهاء * وكذلك معنى قولهم الذود الى الذود ابل الذود منضما الى الذود ابل * ولذلك اى ولانها وضعت لانتهاء الغاية استعملت فى آجال الديون لان آجال الديون غاياتها * واعلم ان كلمة الى اذا دخلت فى الازمنة قد تكون للتوقيت وهو الاصل وقد تكون للتأجيل والتأخير* ومعنى التوقيت ان يكون الشئ ثابتا فى الحال وينتهى بالوقت المذكور ولولا الغاية لكان ثابتا فيما وراءها ايضا كقولك والله لا اكلم فلانا الى شهر كان ذكر الشهر لتوقيت اليمين اذ لولاه لكانت مؤبدة وكذلك قولك آجرتك هذه الدار الى شهر* ومعنى التأخير والتأجيل ان لايكون الشئ ثابتا فى الحال مع وجود مايوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية ولولا الغاية لكان ثابتا فى الحال ايضا كالبيع الى شهر فانه لتأخير المطالبة الى مضى الشهر ولولاه لكانت المطالبة ثابتة فى الحال وبعد الشهر ايضا مالم يسقط الدين بالاداء او الابراء فاذا قال انت طالق الى شهر ونوى التنجيز تطلق فى الحال ويلغو اخر كلامه لانه نوى حقيقة كلامه فانه اراد ان يقع الطلاق فى الحال وينتهى بمضى الشهر والطلاق لايقبل التوقيت لانه مما لايمتد فيقع الطلاق ويلغو التوقيت* وان نوى التأخير يتأخر الوقوع الى مضى الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذ الطلاق يقبل الاضافة كقوله انت طالق غدا والى تستعمل فى التأخير كما تستعمل فى التوقيت فصار تقدير كلامه انت طالق مؤخرا الى شهر* وان لم يكن له نية وقع للحال عند زفر وهو رواية عن ابى يوسف رحمهما الله لان الى للتأجيل او للتوقيت وكل ذلك صفة لوجود فلابد من الوجود للحال ثم يلغو الوصف لانه لايقبله الاترى انه لو باع عبده بالف الى شهر يثبت الالف للحال ويتأجل بعد الثبوت* وعندنا يتأخر الوقوع الى مضى الشهر لان الى كما تدخل فى الشئ لتوقيته تدخل لتأجيل الثبوت ايضا فيصير كالمتعلق به والطلاق بعد وقوعه لايقبل التأجيل والتأخير فاما الايقاع فيقبله فانصرف الاجل اليه كيلا يكون ابطالا له وهو كالنصاب علة لوجوب الزكوة ولما اجل بحول تأجل الوجوب لا الزكوة الواجبة لانها بعد الوجوب لاتقبل الاجل والوجوب نفسه يقبله فعمل الاجل عمله فيما يقبله * بخلاف البيع بالف الى شهر لان الالف مما يتأجل قبضه فانصرف اليه ولم ينصرف الى الوجوب

واما الى فلانتهاء الغاية لذلك وضعت ولذلك استعملت فى الآجال واذا دخلت فى الطلاق فى قول الرجل انت طالق الى شهر فان نوى التنجيز وقع وان نوى الاضافة تأخر وان لم يكن له نية وقع للحال عند زفر رحمه الله لان الى للتأجيل والتأجيل لا يمنع الوقوع وقلنا ان التأجيل لتأخير ما يدخله وهنا دخل على اصل الطلاق فاوجب تأخيره

*وبخلاف اليمين الموقتة الى شهر لان اليمين ثابتة للحال وتقبل التوقيت فتتوقت كالاجارة فاما انعقاد اليمين فلا يقبل التأجيل فلم ينصرف اليه وانعقد للحال كذا فى الاسرار * وبيان ماذكر فى الكتاب ان التأجيل لتأخير ما يدخل فيه كتأجيل الدين وههنا دخل على اصل الطلاق لان قوله الى شهر دخل فى قوله انت طالق كما دخل قوله بعتك بألف الى شهر فى الالف الا ان ثبوت نفس الدين لا يقبل التأجيل فانصرف الى المطالبة وثبوت الطلاق يقبله فانصرف التأجيل اليه فاوجب تأخيره قوله (والاصل فى الغاية) الى اخره لما كان بعض الغايات الثابتة بهذه الكلمة غير داخلة فى حكم المغيا كالليل فى الصيام وبعضها داخلة فيه كالمرفق فى غسل اليد لابد من ضابط لذلك * فقال الاصل فيها انها اذا كانت قائمة بنفسها بان تكون موجودة قبل التكلم ولا تكون مفتقرة فى وجودها الى المغيا لم تدخل تحت الحكم الثابت له لانها اذا كانت قائمة بنفسها لا يمكن ان يستتبعها المغيا مثل قوله بعت من هذا البستان الى هذا البستان وقوله لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط فان الغايتين لا تدخلان فى البيع والاقرار *ولا يلزم على هذا قوله سبحانه *سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى* حيث دخل المسجد الاقصى تحت الاسراء فقد ثبت ان النبى عليه السلام دخل المسجد الاقصى* لانا نقول ثبت ذلك بالاحاديث المشهورة لا بموجب هذا الكلام * الا ان يكون استثناء من قوله لم يدخل فى الحكم اى لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا اذا كانت قائمة بنفسها الا اذا كان صدر الكلام واقعا على الجملة اى المغيا والغاية جميعاً فحينئذ تدخل لان صدر الكلام لما كان واقعا على الجملة قبل ذكر الغاية وبعد ذكرها لا يتناول الا البعض منها كان المقصود من ذكر الغاية اسقاط ماوراءها ضرورة والاسم يتناول موضع الغاية فبقى داخلا تحت صدر الكلام لتناول الاسم اياه* مثل ماقلنا فى المرافق انها داخلة تحت الغسل وهو مذهب عامة العلماء لان المقصود من ذكر المرافق اسقاط ماورائها اذ لولا ذكرها لاستوعبت الوظيفة كل اليد فلا تدخل تحت الاسقاط بل بقيت داخلة تحت الوجوب بمطلق اسم اليد ولهذا فهمت الصحابة من اطلاق الايدى فى التيمم الايدى الى الاباط كذا فى بيوع المبسوط* فان قيل لابد للجار والمجرور من متعلق وهو قوله فاغسلوا فى هذه الاية فكيف يمكن جعله غاية للاسقاط وانه ليس بمذكور ولا مضمر* قلنا تعلق الجار والمجرور بالغسل ظاهرا ولكن المقصود هو الاسقاط دون مد الحكم كما قال زفر رحمه الله فالمرفق غاية للغسل لفظا وظاهرا وغاية للاسقاط معنى ومقصودا والعبرة للمعانى دون الظواهر* وذكر صاحب الكشاف فيه فى تفسير هذه الآية ان كلمة الى تفيد معنى الغاية مطلقا فاما دخولها فى الحكم وخروجها منه فامر يدور مع الدليل* فمما فيه دليل على الخروج قوله تعالى *فنظرة الى ميسرة* لان الاعسار علة الانظار وبوجود الميسرة تزول العلة ولو دخلت الميسرة فيه لكان منظرا فى كلتى الحالتين معسرا او موسرا فتبطل الغاية* وكذلك قوله تعالى *ثم اتموا الصيام الى الليل* اذ لو دخل لوجب الوصال* ومما يدل على الدخول قولك قرأت القرآن من اوله الى آخره لان الكلام سيق لحفظ القرآن كله فقوله الى المرافق والى الكعبين لا دليل فيه على احد الامرين فاخذ

والاصل فى الغاية اذا كان قائما بنفسه لم يدخل فى الحكم مثل قول الرجل من هذا البستان الى هذا البستان وقول الله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل الا ان يكون صدر الكلام يقع على الجملة فيكون الغاية لاخراج ماوراءها فيبقى داخلا بمطلق الاسم مثل ماقلنا فى المرافق

(عامة)

عامة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها فى الغسل واخذ زفر وداود بالمتيقن فلم يدخلاها * ولهذا اى ولما ذكرنا ان الصدر اذا كان متناولا للجملة تدخل الغاية قال ابو حنيفة رحمه الله اذا باع بشرط الخيار الى الغد او الى الليل او الى الظهر تدخل الغاية فى مدة الخيار لان الغاية ههنا حد الاسقاط فانه لو شرط الخيار مطلقا يثبت الخيار مؤبدا ولهذا فسد العقد الاترى انه لو اسقط الخيار فى الثلاث عنده وبعد اى مدة كانت عندهما ينقلب جائزا فعرفنا انه منعقد بصفة الفساد واذا كان كذلك كان ذكر الغاية لاخراج ماوراءها فتبقى داخلة تحت الجملة كالمرافق فى الوضوء* بخلاف الاجل فى الدين لان الغاية فيه لمد الحكم الى موضع الغاية لان الاجل للترفية فمطلق الاسم يتناول ادنى ما يحصل به الترفية* وبخلاف الاجارة فان الغاية فيها لا تدخل فى مدة الاجارة ايضا لانها عقد تمليك المنفعة بعوض فمطلقها لا يوجب الادنى ما يتناوله الاسم وذلك مجهول ولاجل الجهالة يفسد العقد فكان ذكر الغاية لبيان مقدار المعقود عليه وذلك بمد الحكم الى موضع الغاية* وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا تدخل الغاية فى مدة الخيار لان الغد جعل غاية والاصل ان الغاية لا تدخل فى الصدر الا بدليل ولهذا سميت غاية لان الحكم ينتهى اليها دل عليه الصوم الى الليل والاكل الى الفجر ولهذا لو آجر داره الى رمضان او باع باجل الى رمضان او حلف لا يكلمه الى رمضان لم يدخل رمضان تحت الجملة لانه غاية* ولا يلزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الجملة لان ذلك ثبت بالسنة فان النبى صلى الله عليه وسلم حين علم الوضوء الذى لا يقبل الله الصلوة الا به غسل المرافق هكذا حكى الحاكى الوضوء كذا فى المبسوط والاسرار* وذكر القاضى الامام فى آخر هذه المسئلة ان مذهبهما اوضح لان قوله الى غد قرن بالخيار فصار مدا للخيار اليه وكذلك المرفق قرن بالغسل والكلام اذا قرن به غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمفصول عن القيد ثم التعبير بالقيد عن حال الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة لما عرف فى مسئلة تعليق الطلاق للشرط ومتى جعل كلاما واحدا للايجاب الى غد لا الايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد * ولان مسئلة اليمين لازمة على طريق ابى حنيفة والاعتماد على رواية الاصل دون رواية الحسن قوله (وكذلك فى الآجال فى الايمان) اى وكما تدخل الغاية فى الجملة فى مسئلة الخيار عنده لما ذكرنا من المعنى تدخل الاجال المذكورة فى الايمان ايضا بان حلف لا يكلم فلانا الى رجب او الى رمضان او الى الغد فى الجملة عنده ايضا فى رواية الحسن عنه لذلك المعنى فان مطلق كلامه يقتضى التأبيد فيكون ذكر الغاية لاخراج ماورائها* ولا تدخل فى ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان فى حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام فى موضع الغاية شكا كذا قال شمس الائمة رحمه الله ولان الكلام فى اصل الوضع لا يقتضى العموم والتأبيد بل مطلقه يتناول ادنى ما ينطلق عليه الاسم كاسم الصيام يتناول ادنى الامساك واقتضاؤه للتأبيد فى قوله لا اكلم بالعارض وهو وقوعه فى موضع النفى لا باصل الوضع فكان عندنا فى حكم الغاية لان كون الغاية للمد او للاسقاط بالنظر الى اصل الوضع

ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله فى الغاية فى الخيار انه يدخل وكذلك فى الاجال فى الايمان فى رواية حسن ابن زياد عنه

لا باعتبار العوارض فكان ذكر الغاية لمد الحكم بالنظر الى اصل الوضع لا للاسقاط فلا تدخل الغاية تحت الجملة كما لو قال والله لا كلمن فلانا الى الليل او الى الغد بخلاف اسم اليد فانه يتناول جميع العضو المعلوم باصل الوضع فيكون ذكر الغاية للاسقاط* ووقع فى بعض النسخ وكذلك فى الآجال والايمان وفى بعضها فى الآجال وفى الايمان وفى بعضها وفى الاثمان بالثاء المثلثة وكل ذلك سهو لان قوله فى رواية الحسن ان اتصل بالجميع يقتضى ان يكون فى الآجال روايتان وان اتصل بالاخير يقتضى ان يكون الاجال داخلة فى الجملة عند رواية واحدة وكل ذلك فاسد لان الاجل فى الدين والبيع المؤجل والاجارة لا يدخل فى الجملة بالاتفاق * قال شمس الائمة وفى الآجال والاجارات لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضى التأبيد فى تأخير المطالبة وتمليك المنفعة فى موضع الغاية شك فثبت ان الصحيح من النسخ ماذكرناه اولا قوله (وقال) اى ابو حنيفة رحمه الله فى قوله لفلان على من درهم الى عشرة لم يدخل الدرهم العاشر فى الوجوب فيلزمه تسعة لان مطلق اسم الدرهم لا يتناول العاشر فيكون ذكره لمد الوجوب اليه فلا يدخل* وقال لا تدخل الغاية الاخيرة كالاولى * لانه اى العاشر ليس بقائم بنفسه اذ لا تحقق للعاشر الا بوجود تسعة اخرى قبله كما لا تحقق للاول الا بوجود ثان بعده فلا يكون كل واحد منهما غاية مالم يكن ثابتا وذلك بالوجوب* وكذلك هذا فى الطلاق يعنى ماذكرنا من دخول الغاية الاولى دون الاخيرة عنده ودخول الغايتين عندهما ثابت فى قوله انت طالق من واحدة الى ثلاث لماذكرنا من الدليل من الجانبين * وذكر الشيخ فى بعض نسخة فى هذه المسئلة هما يقولان انه جعل المشروع غاية فلابد من وجوده ليصلح غاية ووجوده بوقوعه وثبوته* وتحقيق ذلك انه اوقع طلاقا موصوفا بوصف انه بين الاولى والثالثة فلا يقع حتى يوجد اذ وجودهما بوقوعهما فاذا وقعا لم يرتفعا بعد ذلك فلهذا اقتضى دخولهما فى المغيا وانما دخلت الاولى اى الغاية الاولى عند ابى حنيفة للضرورة وهى انه انما اوقع ما بين الاولى والثالثة بنصه فيكون ثانية والثانية على حقيقتها لا يتصور الا بالاولى فاقتضى ذلك دخول الاولى لتصير هى ثانية ولم يقتض دخول الثالثة لان الثانية ثانية بلا ثالثة فعملنا بالغاية الاولى على مجازها عملا بحقيقة الثانية لانها هى الواقعة والحكم المطلوب بهذا الايجاب فكان طلب حقيقته اولى من طلب حقيقة الغاية بخلاف مااذا قال انت طالق ثانية فانها تقع واحدة لان الثانية تلغو ولم يمكن اثباتها بالواحدة قبلها لانه لم يجر لها ذكر يحتمل الثبوت والطلاق لا يثبت الا بلفظ وقد جرى فى مسئلة الغاية مايحتمل الثبوت لان الغاية قد تدخل فى الجملة اذا قام دليله الا ترى ان رجلا لو قال لآخر كل من هذا الطعام الى عشر لقمات كان له ان يأكل اللقمة العاشرة ولو قال اشترلى عبدا الى الف درهم دخل الالف وكذلك الكفالة عن رجل الى الف لان دلالة الحال دلت عليه فان الانسان لا يكفل الى الف درهم الا وهو راض بتمامها وكذا الشراء وكذا اباحة الطعام فانه قل مايجرى الضن بلقمة واحدة فاما الطلاق فدلالة الحال تمنع الدخول لان الرجل يحترز عن الثالثة اشد الاحتراز وكذا الاقرار

وقال فى قوله لفلان على من درهم الى عشرة لم يدخل العاشر لان مطلق الاسم لا يتناوله وقالا يدخل لانه ليس بقائم بنفسه وكذلك هذا فى الطلاق وانما دخلت الغاية الاولى للضرورة

(لانه)

لانه اخبار فيبتنى صحته على ثبوت المخبر عنه وثبوت تسعة لا يدل على ثبوت العاشر ليدخل تحته بدلالة الحال فبقى الامر على ظاهره كذا فى الاسرار قوله (واما فى فللظرف) هذه الكلمة تجعل ماتدخل هى عليه ظرفا لما قبلها ووعاءله فاذا قلت الخروج فى يوم الجمعة فقد اخبرت ان اليوم قد اشتمل على الخروج وصار وعاءله وكذلك قولك الركض فى الميدان وزيد فى الدار هذا اصل هذه الكلمة ثم قيل زيد ينظر فى العلم وانا فى حاجتك مجازا على معنى ان العلم جعل وعاء لنظره وتأمله وعلى معنى انه لما صرف العناية الى حاجته صارت كأنها قد اشتملت عليه لغلبتها على قلبه وهمه * وعلى ذلك مسائل اصحابنا اى على انها للظرف بنيت مسائل اصحابنا فاذا قال غصبتك ثوبا فى منديل او تمرا فى قوصرة يلزمه كلاهما لانه اقر بغصب مظروف فى ظرف ولا يتحقق ذلك الا بغصبه اياهما* وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هما سواء اى قوله انت طالق غدا وانت طالق فى غد سواء فى الحكم حتى لو نوى اخر النهار فى قوله فى غد لا يصدق قضاء لان حذف حرف فى واثباته فى الكلام سواء اذ لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وقوله خرجت فى يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت فى الدار وقد اجمعنا انه لو قال غدا ونوى اخر النهار يصدق ديانة لا قضاء فكذا اذا قال فى غد الا ترى ان قوله غدا معناه فى غد الا انه حذف عنه حرف الظرف اختصارا فكان كالمصرح به فى الحكم *وفرق ابو حنيفة رحمه الله بين المسئلتين فيما اذا نوى آخر النهار فقال فى قوله فى غد يصدق ديانة وقضاء وفى قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء *على ماذكرنا فى موضعه اى من شرح الجامع الصغير والمبسوط ان الظرف اذا اتصل به الفعل بغير واسطة اقتضى استيعابه ان امكن لانه حينئذ شابه المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل ومنصوبا به الا ترى انه اذا اتسع فى مثل هذا الظرف ولم يقدر فيه حرف فى اخذ حكم المفعول به حتى اذا اخبرت عنه بالذى عملت به ماعملت بالمفعول به فقلت فى مثل قولك متسعا سرت يوم الجمعة الذى سرته يوم الجمعة كما تقول الذى ضربته زيد ولم يقل الذى سرت فيه يوم الجمعة* واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الظرف اقتضى وقوعه فى جزء منه اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب *واذا ثبت ذلك قلنا اذا قال غدا ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل بالغد بلا واسطة فاقتضى استيعاب الغد اعنى كونها موصوفة بالطلاق فى جميع الغد فلابد من ان يكون واقعا فى اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى اخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ماهو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ولكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه*واما اذا قال فى غد فموجب كلامه الوقوع فى جزء من الغد مبهم واليه ولاية التعيين كما لو طلق احدى نسائه فاذا نوى آخر النهار كان نيته تعيينا لما ابهمه لا تغييرا للحقيقة فيصدق قضاء كما يصدق ديانة واذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لعدم المزاحم والسبق فلذلك يقع فيه * ثم استوضح ماذكر من الفرق فقال وذلك اى الفرق الذى ذكرنا مثل الفرق بين هاتين المسئلتين فانه اذا قال ان صمت الدهر فكذا كان شرط الحنث صوم جميع العمر ولو قال ان صمت فى الدهر كان شرط الحنث صوم ساعة معناه ان ينوى الصوم الى الليل فى وقته ثم يفطر بعد ذلك قوله (واذا اضيف)

واما فى فللظرف وعلى ذلك مسائل اصحابنا رحمهم الله ولكنهم اختلفوا فى حذفه واثباته فى ظروف الزمان وهو ان تقول انت طالق غدا او فى غد وقالا هما سواء وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى اخر النهار على ما ذكرنا فى موضعه ان حرف الظرف اذا سقط اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقع فى كله فيتعين اوله فلا يصدق فى التأخير واذا لم يسقط حرف الظرف صار مضافا الى جزء منه مبهم فيكون نيته بيانا لما ابهمه فيصدقه القاضى وذلك مثل قول الرجل ان صمت الدهر فعلى كذا انه يقع على الابد وان صمت فى الدهر يقع على ساعة واذا اضيف الى المكان فقيل انت طالق فى مكان كذا وقع للحال

اى قوله انت طالق الى المكان بان قيل انت طالق فى الدار او فى الظل او فى الشمس طلقت فى الحال حيثما كانت لان المكان لايصلح ظرفا للطلاق اذ الظرف للشئ بمنزلة الوصف له وما كان وصفا للشئ لابد من ان يكون صالحا للتخصيص والمكان لايصلح مخصصا للطلاق بحال لانه اذا وقع فى مكان كان واقعا فى الامكنة كلها وكذا المرأة اذا اتصفت به فى مكان توصف به فى جميع الامكنة واذا لم يصلح مخصصا لايمكن ان تجعل بمعنى الشرط * الاترى انه لو جعل بمعنى الشرط وهو موجود كان تنجيزا ايضا لان التعليق بامر كائن تنجيز * بخلاف اضافته الى الزمان لان الزمان يصلح مخصصا له اذ الطلاق يكون واقعا فى زمان دون زمان فاذا اضافه الى زمان معدوم فى الحال يمكن ان يجعل بمعنى المعلق به فلا يقع فى الحال * الا ان يراد به او بقوله فى الدار مثلا اضمار الفعل بان اريد به فى دخولك الدار فحينئذ لاتطلق فى الحال لانه ذكر المحل واراد به الفعل الحال فيه * او ذكر المسبب واراد به السبب اذ الدخول فى الدار سبب كينونتها فيها وكل ذلك من انواع المجاز فكان مانوى محتمل كلامه فيصح ارادته وصار الدخول مضمرا فى الكلام واذا صار مضمرا كان فى معنى الشرط لما سنذكره * اذا قال انت طالق فى دخولك الدار لم تطلق قبل الدخول لان الفعل لايصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون شاغلا له لانه عرض لايبقى فتعذر العمل بحقيقة فى فيجعل مستعارا لمعنى المقارنة لان فى الظرف معنى المقارنة اذ من قضيته الاحتواء على المظروف فيقارنه بجوانبه الاربعة فصار بمعنى مع فيتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول لان قران الشئ بالشئ يقتضى وجوده ضرورة فكان من ضرورته تعلقه بوجود الدخول الا انه لايكون شرطا محضا لانه يقع الطلاق مع الدخول لابعده فلهذا قال بمعنى الشرط * وقال بعضهم يجعل مستعارا لمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث ان كل واحد من الظرف والشرط ليس بمؤثر فيتعلق الجزاء به فعلى هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول كما لو قال ان دخلت الدار ولكن الاول اصح فانه لو قال لاجنبية انت طالق فى نكاحك فتزوجها لاتطلق كما لو قال مع نكاحك ولو جعل مستعارا للشرط لطلقت كما لو قال انت طالق ان تزوجتك اليه اشار القاضى الامام فخر الدين رحمه الله * والضمير فى قوله بمعناه راجع الى مايرجع اليه ضمير جعل وهو حرف فى والباء للسببية اى جعل حرف فى مستعارا لمعنى المقارنة باعتبار معناه * او الضمير راجع الى المقارنة بتأويل القران والباء بمعنى اللام اى جعل حرف فى مستعارا لمعنى المقارنة * وعلى هذا اى على ان فى تصير بمعنى الشرط بنيت مسائل فى الزيادات * قال شيخ الاسلام صاحب الهداية فى شرح الزيادات اذا قال انت طالق فى مشية الله او فى ارادته او فى رضاه او فى محبته او فى امره او فى اذنه او فى حكمه او فى قدرته لايقع الطلاق اصلا الا فى علم الله فانه يقع الطلاق فيه فى الحال لان كلمة فى للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرية بان صحبت الافعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير فى معنى الشرط فيكون تعليقا والمشية والارادة والرضاء والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به وبضده

الا ان يراد به اضمار الفعل فيصير بمعنى الشرط وقد يستعار هذا الحرف للمقارنة اذا نسب الى الفعل فقيل انت طالق فى دخول الدار لانه لايصلح ظرفا وفى الظرف معنى المقارنة فجعل مستعارا بمعناه فصار بمعنى الشرط وعلى هذا مسائل الزيادات انت طالق فى مشية الله وارادته واخواتهما فان الطلاق لايقع كأنه قال ان شاء الله

فانه يصح شاء الله كذا ولم يشاء كذا واراد ولم يرد واحب ولم يحب وكذا الامر والرضاء والحكم والاذن فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها بحقيقة الشرط ابطال للايجاب فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء لايعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق فى الحال * ويشكل على ماذكرنا القدرة فانه لايصح وصفه تعالى بضدها ومع ذلك لم يقع الطلاق لكن الجواب عنه ان القدرة ههنا بمعنى التقدير وقرئ قوله تعالى * فقدرنا فنعم القادرون * بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى * قدرناها من الغابرين * والتقدير مما يصح وصف الله تعالى به وبضده لانه لايصح ان يقال قدر الله كذا ولم يقدر كذا فيكون بمنزلة المشية والارادة فلا يقع الطلاق باضافته اليها قوله (الا فى علم الله) استثناء من قوله لايقع * لانه اى العلم يستعمل فى المعلوم استعمالا شايعا يقال اغفر اللهم علمك فينا اى معلومك ويقال علم ابى حنيفة ويراد معلومه ولهذا لو حلف بعلم الله لايكون يمينا واذا كان مستعملا بمعنى المعلوم يستحيل ان يجعل بمعنى الشرط لان الشرط مايكون على خطر الوجود ومعلوم الله تعالى متحقق لامحالة واذا كان كذلك كان واقعا فى الحال لانه جعل معلوم الله تعالى ظرفا للطلاق وانما يكون الطلاق فى معلومه ان لو كان واقعا فى الحال لانه لو لم يكن واقعا لكان عدمه فى معلومه * قال شمس الائمة فى اصول الفقه * فان قيل لو قال فى قدرة الله لم يطلق وقد يستعمل القدرة بمعنى المقدور فقد يقول من يستعظم شيئا هذا قدرة الله * قلنا معنى هذا استعمال انه اثر قدرة الله الا انه قد يقام المضاف اليه مقام المضاف ففهم المقدور من المضاف المحذوف لامن المضاف اليه ومثله لايتحقق فى العلم اذ القدرة من المؤثرات بخلاف العلم الاترى انه يجوز ان يقال الله تعالى معلوم لنا ولا يجوز ان يقال الله مقدورنا قوله (وعلى هذا) اى على ان هذا الحرف يستعار للمقارنة حمل على مع فى هذه المسئلة عند النية فاذا قال لفلان على عشرة دراهم فى عشرة دراهم يلزمه عشرة دراهم عندنا الا ان يعنى معنى مع فيلزمه عشرون * وقال زفر رحمه الله يلزمه عشرون بكل حال * وقال الحسن يلزمه مائة لان العشرة فى العشرة فى متعارف الحساب مائة فيحمل عليها * الا انا نقول اثر الضرب فى تكثير الاجزاء الا فى زيادة المال وعشرة دراهم وزنا وان تكثر اجزاؤها لاتصير اكثر من عشرة * وزفر رحمه الله يقول لما تعذر العمل بحقيقة هذا الحرف لان العدد لايكون ظرفا لمثله بلا شبهة حمل على مع او واو العطف لماذكرنا ان فى الظرف معنى المقارنة والجمع قال الله تعالى * فادخلى فى عبادى * اى معهم * وانا نقول جهة المجاز ههنا متعددة فان فى قد يكون بمعنى على وبمعنى من كما يكون بمعنى مع قال تعالى اخبارا * ولاصلبنكم فى جذوع النخل * اى عليها وقال عز اسمه * وارزقوهم فيها * اى منها وليس احد الوجوه اولى من الباقى فيعتبر اول كلامه فيلزمه عشرة ويلغو اخره * الا ان يقول عنيت هذه وهذه فحينئذ يعمل بيانه لان بين انه استعمله بمعنى مع او بمعنى الواو وفيه تشديد عليه فيصدق * ولا يقال معنى على او من لايستقيم ههنا اذ لايقال على عشرة على عشرة ولا على عشرة

الا فى علم الله لانه يستعمل فى المعلوم ولا يصلح شرطا بل يستحيل واذا قال انت طالق فى الدار واضمر الدخول صدق فيما بينه وبين الله تعالى فيصير بمعنى ماقلنا وعلى هذا قال لفلان على عشرة دراهم يلزمه عشرة دراهم لانه لايصلح للظرف فليغو الا ان ينوى به معنى مع او واو العطف فيصدق لما قلنا ان فى الظرف معنى المقارنة فيصير من ذلك الوجه مناسبا لمع وللعطف فيلزمه عشرون وكذلك قوله انت طالق واحدة فى واحدة فهى واحدة وان نوى معنى مع وقعا قبل الدخول وان نوى الواو وقعت واحدة ومن ذلك حروف القسم وهى الباء والواو والتاء وما وضع لذلك وهو ايم الله تعالى وما يؤدى معناه وهو لعمر الله فاما الباء فهى للالصاق وهى دالة على فعل محذوف معناه اقسم او احلف بالله

وكذلك فى سائر الاسماء و الصفات وكذلك فى الكنايات تقول بك لافعلن كذا وبه لافعلن كذا فلم يكن لها اختصاص
القسم واما الواو فانها استعيرت بمعنى الباء لانها تناسب صورة ومعنى اما الصورة فان صورتها وجودها

من عشر فكان معنى المقارنة متعينا فوجب الحمل عليه من غير نية كما قال زفر * لانا نقول
المال لايجب بالشك لان البرآءة اصل وقد امكن حمل كلامه على تكثير الاجزاء فلا وجه
للمصير الى المجاز و ايجاب الزيادة من غير قصد قوله (وكذلك) اى و مثل قوله لفلان على
عشرة فى عشرة قوله انت طالق واحدة فى واحدة فى انه يعتبر المذكور الاول عند عدم النية
فيقع واحدة سوآء كانت المرأة مدخولا بها او لم تكن ويصح ارادة مع او الواو الا انه اذا
اراد مع لايفترق الحال بين المدخول بها و غير المدخول بها فتقعان جميعا وان اراد الواو يقع
ثنتان فى المدخول بها و واحدة فى غير المدخول بها كما لو صرح بالواو فقال انت طالق واحدة
و واحدة قوله (ومن ذلك) اى ومن باب حروف الجر و من باب حروف المعانى حروف
القسم * والقسم جملة انشائية يؤكد بها جملة اخرى و لهذا لم يجز السكوت عليه فلا تقول احلف
بالله وتسكت بل يجب ان تأتى بالمقسم عليه فتقول احلف بالله لافعلن لانك لم تقصد الاخبار
بالحلف وانما قصدت ان تخبر بامر آخر نحو لافعلن الا انك اكدته ونفيت عنه الشك بان اقسمت
عليه * وهى الباء و الواو و التاء فانها مستعملة فى القسم وان لم توضع له فى اصل الوضع الا ترى انها
تستعمل فى غيره ايضا * وما وضع لذلك اى للقسم وهو ايم الله فانه لم يوضع الا للقسم ولهذا لم يستعمل
فى غيره * ومايؤدى معنى القسم كما سنبينه * و اما الباء فهى التى للالصاق اى الباء التى فى القسم ليست
بحرف موضوع للقسم بل هى الباء التى للالصاق فانهم لما احتاجوا الى الصاق فعل الحلف بما يقسمون
به استعملوها فيه استعمالهم اياها فى قولهم كتبت بالقلم الا انهم حذفوا الفعل لكثرة القسم فى كلامهم
اكتفاء بدلالة الباء عليه كما حذفوا فى بسم الله فقالوا بالله لافعلن مريدين احلف بالله او اقسم به
فكانت الباء دالة على فعل محذوف * وكذلك فى سائر الاسماء اى كما تدل الباء على فعل محذوف
فى بالله لافعلن تدل على فعل محذوف فى الحلف بسائر الاسماء مثل قوله بالرحمن وبالرحيم و بالقدوس
لافعلن * و الصفات مثل قوله بعزة الله و بجلاله و بعظمته و بكبريائه * فلم يكن لها اى للباء اختصاص
بالقسم يعنى لما كان دخولها فى القسم باعتبار معنى الالصاق لانها موضوعة له لم تكن مختصة بالقسم
لان الالصاق لايختص به * واما الواو فانها استعيرت فى القسم بدلا من الباء للمناسبة بينهما صورة و
معنى كما ذكر فى الكتاب * وشرط ابدالها حذف الفعل و لهذا قيل انها عوض عن الفعل ومن ثمه
جاز اقسمت بالله وامتنع اقسمت والله كذا فى بعض شروح المفصل فتبين ان معنى قوله لايحسن
اظهار الفعل لايجوز * لانه اى الواو استعير للباء توسعة لصلات القسم اذا الحاجة دعت الى
الاستعارة فى باب القسم لكثرة دوره على الالسنة لا لمعنى الالصاق فلو صح اظهار الفعل مع الواو
لصار الواو مستعار المعنى الالصاق اذ لا معنى له عند ظهور الفعل الا الالصاق كالباء * فتصير الاستعارة
عامة فى بابها اى فى باب استعارة الواو للباء لانه يلزم صحة استعماله مكان الباء فى غير القسم ايضا
فيقال مررت وزيد بالجر بمعنى بزيد وبعت هذا العبد و الف درهم بمعنى بالف درهم وفساده
ظاهر اذ لم يسمع ذلك من احد * ولانه خروج عن الغرض اذ الغرض لها اى لاستعارة الواو للباء
الخصوص لباب القسم اذ الداعى اليها وهو الحاجة الى التوسعة مختص به قوله (ويشبه

من مخرجها بضم
الشفتين مثل الباء واما
المعنى فان عطف
الشئ على غيره نظير
الصاقه به فاستعير له
الا انه لايحسن اظهار
الفعل ههنا تقول
والله ولا تقول احلف
والله لانه استعير للباء
توسعة لصلات القسم
فلو صح الاظهار
لصار مستعارا بمعنى
الالصاق فيصير
الاستعارة عامة فى
بابها وانما الغرض
بها الخصوص لباب
القسم الذى يدعو
الى التوسعة ويشبه
قسمين ولا يدخل
فى الكناية اعنى
الكاف ثم استعير التاء
بمعنى الواو توسعة
لشدة الحاجة الى
القسم لما بين الواو
والتاء من المناسبة
فانهما من حروف
الزوائد فى كلام
العرب مثل التراث لغة
فى الوارث والتورية
وما اشبه ذلك ولما صار
ذلك دخيلا على ما
ليس باصل انحطت
رتبته عن رتبة الاول
والثانى فقيل لا تدخل
الا فى اسم الله لانه هو
المقسم به غالبا فيجاز تالله ولم يجز تالرحيم وقد يحذف حرف القسم تخفيفا فيقال الله لافعلن كذا

قسمين) يجوز ان يكون كلاما مستأنفا يعنى لايجوز اظهار الفعل مع الواو فلو اظهر مع ذلك
كان فى معنى قسمين لان قوله احلف بانفراده يمين وكذا قوله والله فاذا جمع بينهما ولم يصلح
الواو رابطة صار كانه قال احلف بالله ثم قال والله بخلاف الباء لانها للالصاق فيكون الكل كلاما
واحدا فيكون يمينا واحدة * ويجوز ان يكون معطوفا على فيصير اى لو صح اظهار الفعل صارت
الاستعارة عامة واشبه كلامه قسمين لانه لما قال احلف والله بمعنى بالله كان بظاهره قسمين لما ذكرنا
وغرضه قسم واحد فكان هذا الكلام بظاهره مخالفا لغرضه فلم يكن خاليا عن خلل فكان الاحتراز
عنه اولى * وكان الشيخ رحمه الله انما قال لايحسن اظهار الفعل فلم يقل لايجوز اشارة منه الى ان
الكلام لايلغو عند اظهار الفعل ولكنه يشبه قسمين و ذلك مخالف للغرض * ولا تدخل اى واو
القسم فى الكناية اى فى المضمر لايقال وك لافعلن ولما كان لفظ الكناية فى اصطلاح الاصوليين
متناولا للضمائر وغيرها احترز بقوله اعنى الكاف عن غير الضمائر * ثم استعير التاء بمعنى الواو اى
ابدل التاء عنها على طريقة الابدال فى نحو * تراث * وتورية * وتجاه * وتخمة * وتهمة * اذ الاصل
فيها وارث فعال من ورث وراثة * وورية فوعلة من ورى الزند يرى وريا اذا خرج ناره ووجاه
من الوجه ووخمة من وخم الرجل وخامة اذا لم يهنأه الطعام له ووهمة من الوهم لانه امر يقع
فى قلب الانسان كالظن * وذكر فى شرح القصيدة الشاطبية ان الناس اختلفوا فى التورية
فذهب البصريون الى انها مشتقة من ورى الزند وهو الضوء الذى يظهر منه عند القدح فكأنها
ضياء ونور ووزنها فوعلة كدوحلة وحوقلة فابدلت واوها تاء على حد تجاه وتخمة وقلبت ياؤها
الفا لتحركها وانفتاح ماقبلها * وقال الكوفيون وزنها تفعلة كتنفلة فى تنفلة وضعف ذلك
لقلة هذا البناء وشذوذه * وقال بعضهم هى تفعلة كتوصية ففتحت عينها وقلبت ياؤها
الفا وقد فعل ذلك فى ناصية وجارية فقيل ناصاة وجاراة فى لغة طى وضعف ذلك ايضا لعدم
اطراده فى توصية وتوقية * وقال صاحب الكشاف فيه التورية والانجيل اسمان اعجميان وتكلف
اشتقاقهما من الورى والنجل ووزنهما بفوعلة وافعيل انما يصح بعد كونهما عربيتين * قال
وقرأ الحسن والانجيل بفتح الهمزة وهو دليل على العجمة على افعيلا بفتح الهمزة عديم اوزان
العرب فتبين بهذا ان الاستشهاد فى الكتاب انما يصح على القول الاول فقط * ثم الشيخ ذكر
ان المعنى المجوز للمجاز كونهما من حروف الزوائد وذكر الجوهرى فى الصحاح وجها اخر
فقال اتكلت على فلان فى امرى اذا اعتمدته واصله اوتكلت قلبت الواو ياء لانكسار ماقبلها ثم
ابدلت منها التاء فادغمت فى تاء الافتعال ثم بنيت على هذا الادغام اسماء من المثال وان لم يكن فيها
تلك العلة توهما ان التاء اصلية لان هذا الادغام لايجوز اظهاره فى حال فمن تلك الاسماء التكلة
والتكلان والتخمة والتجاه والتراث والتقوى واذا صغرت قلت تكيلة وتخيمة ولا تعيد الواو
لان هذه حروف الزمت البدل فتثبت فى التصغير والجمع * وذكر الشيخ عبد القاهر ان الواو
فى اتعد قلبت تاء لان الواو قريبة من التاء وقد وقع بعدها تاء الافتعال وهى تقلب تاء بغير سبب
كثير انحو تخمة وتجاه وتراث فلما كان كذلك صار بمنزلة اجتماع متقاربين ينقلب احدهما الى

صاحبه ليقع الادغام * ولايجوز تالرحمن وتالرحيم قدحكى ابوالحسن الاخفش ترب الكعبة ولكنه شاذلايؤخذبه قوله (لكنه) اى المقسم به بالنصب عنداهل البصرة * حاصله ان الخفض فى القسم باضمار حرف الخفض من غير عوض جائز عنداهل الكوفة وعنداهل البصرة لايجوز الابعوض نحوهمزة الاستفهام وهاء التنبيه فى قولهم ءآلله مافعلت كذا وقولهم لاهاالله * احتج الكوفيون بماتقول العرب ءآلله لتفعلن فيقول المجيب الله لافعلن بهمزة واحدة مقصورة فى الثانية فيخفض بتقدير حرف الخفض وان كان محذوفا * وقدجاء فى كلامهم اعمال حرف الخفض مع الحذف فقدحكى يونس بن حبيب ان من العرب من يقول مررت برجل صالح الا صالح فطالح اى الا اكن مررت برجل صالح فقدمررت بطالح * وروى عن رؤبة العجاج انه اذاقيل له كيف اصبحت كان يقول خيرعافاك الله اى بخير وفى الشواهد على ذلك من الاشعار كثيرة * واما البصريون فقالوا اجمعنا على ان الاصل فى حروف الجران لاتعمل مع الحذف وانما تعمل مع الحذف فى بعض المواضع اذا كان عنها عوض فبقيت فيماعداه على الاصل * ولاتمسك لهم فيماذكروا لان الجواز فى قوله الله لافعلن ثبت مخالفاللقياس لكثرة استعماله كماثبت دخول حرف النداء عليه مع الالف واللام فلايدل على الجواز فى غيره لشذوذه وقلته * وكذاماحكى يونس وماروى عن رؤبة ومانقل من الاشعار فى ذلك كلهامن الشواذالتى لايعتدبها فلايصح التمسك بها كذا فى كتاب الانصاف للانبارى * وذكر الامام عبدالقاهر فى المقتصدواماحذف حرف الجر الذى هو الباء فى بالله فعلى وجهين احدهما ان يحذف ويوصل الفعل الى الاسم فينصبه فيقال الله لافعلن كأنه قال حلفت الله لافعلن وعلى ذلك ثبت الكتاب * شعر * الارب من قلبى له الله ناصح * ومن قلبه لى فى الظباء السوانح * التقدير الارب من قلبى له ناصح بالله * والوجه الثانى ان تضمر ويبقى الجر فيقال الله لافعلن والاكثر النصب لان الجار لايضمر الاقليلا واليه مال صاحب المفصل ايضا * فعلى هذا لاخلاف فى المسئلة اذالخلاف فى الاولوية لافى الجواز قوله (وقدذكر فى الجامع مايتصل بهذا الاصل) وهوان حذف حرف القسم جائز فقيل اذاقال والله الله لا كلمك فكلمه فعليه كفارة واحدة لان اسم الله ان لم يكن مشتقا كماذهب اليه الجمهوركان قوله الله بمنزلة البدل عن الاول لان غير المشتق لايصلح نعتافصار كأنه سكت واستأنف الحلف بقوله الله لاافعل كذا والقسم بغير حرف صحيح وان اختلف فى اعرابه كماذكرنا وان كان مشتقا كماذهب اليه البعض كان نعتا للاول فصار كأنه قال والله المعبود الحق المقصود لا اكلمك فلايلزمه على التقديرين الا كفارة واحدة لانه يمين واحدة * ولو قال والله الرحمن لا اكلمك فكلمه فعليه كفارة واحدة ايضا لانه جعل الرحمن خارجا مخرج النعت للاول فصار الاستشهاد واحدا فى كلام المتكلم وتسميته فلايتعدد الهتك * ولو قال والله والرحمن لا اكلمك فكلمه لزمته كفارتان وقال ابويوسف وزفررحمهما الله لزمته كفارة واحدة لاتحاد المقسم عليه فان قوام اليمين بالمقسم به والمقسم عليه واتحاد الاول مع تعدد الثانى يوجب كونه يمينا واحدة فكذاعكسه * وقلنا ان قوله والله مقسم به وقوله والرحمن معطوف عليه

لكنه بالنصب عند اهل البصرة وهو مذهبنا وبالخفض عند اهل الكوفة وقدذكر فى الجامع ما يتصل بهذا الاصل مثل قول الرجل والله الله والله الرحمن والرحيم على ما ذكرنا فى الجامع

(فكان)

فكان غيره فى تسمية الحالف فتعدد الاستشهاد فتعدد الهتك فتعددت الكفارة لانها جزاء الهتك وصار فى حق المقسم به بمنزلة اليمينين وان كان البرواحدا * الاان نوى بالواو فى والرحمن واوالقسم فيكون يمينا واحدة لانه اذا نوى واو القسم انقطع الكلام وصاركأنه سكت ثم استأنف فقال والرحمن لااكلمك ولم يحمل عليه بغير نية لان الواو للوصل فى الاصل وعلى اعتبار الوصل يصير واو القسم مدرجا كماتقول مررت بزيدوعمرو اى وبعمرو * وبخلاف قوله والله والله لااكلمك فكلمه حيث يحمل على واو القسم من غير نية حتى تلزمه كفارة واحدة فى ظاهر الرواية لان عطف الشئ على نفسه قبيح فيجعل الواو للقسم فكان رداللاول كأنه سكت عليه واستأنف الكلام فكان يمينا واحدة فلايلزمه بالهتك الا كفارة واحدة قوله (واما ايم الله) الى آخره * اعلم ان قولهم فى القسم ايمن الله لافعلن اسم مفرد عندالبصريين وليس بجمع يمين وعندالكوفين هو جمع يمين لان وزن افعل مختص بالجمع ولايكون فى المفرد * يدل عليه ان التقدير فى قولهم ايمن الله على ايمن الله اى ايمان الله اوايمن الله يمينى * وقدجاء جمع يمين على ايمن كقوله * شعر * يأتى لها من ايمن واشمل * وكقول زهير * فيجمع ايمن منا ومنكم * بمقسمه تمور بها الدماء * والاصل فى همزتها ان تكون مقطوعة لانها جمع الاانها وصلت لكثرة الاستعمال وبقيت فتحتها على ماكانت عليه فى الاصل ولوكانت همزة وصل لكانت مكسورة * واحتج البصريون بانه لو كان جمعا لوجب قطع الهمزة فيه ولما سقطت فى الدرج كمافى احرف واكلب ولما سقطت علمنا انه ليست بجمع * يؤيده انهم قالوا فى ايمن الله م الله ولوكان جمعا لما جاز حذف جميع حروفه الاحرفا واحداً اذلانظيرله فى كلامهم * ولانسلم ان هذا الوزن مختص بالجمع فقد جاء فى المفرد ايضا مثل آنك واسد * ولامعنى لقولهم ان الاصل فى الهمزة القطع ولكنها وصلت لكثرة الاستعمال لانه لوكان كذلك لماجاز كسرها وقدجاز ذلك بالاجماع فدل ان الوصل فى الهمزة اصل وانه ليس بجمع كذا فى الانصاف * وذكر الامام عبدالقاهر فى المقتصد ان الاصل فى همزة ايمن القطع لانها جمع يمين ولكنهم وصلوها لكثرة الاستعمال وكذا اذا قيل ايم الله لان اللام محذوفة من ايمن وقد دعاهم الحرص على التخفيف بكثرة تصرف هذه الكلمة على السنتهم الى ان احجفوا بها فافردوها الى حرف واحد فقالوا م الله فمال الى قول الكوفيين فى هذه المسئلة * وذكر فى الاقليد انها اى كلمة ايمن عند سيبويه اشتقت من اليمن ساكنة الاول فاجتلبت الهمزة للابتداء كما اجتلبت فى ابن واشباهه * وحاصل هذه الاقوال ان الاصل فى ايم الله ايمن الله بالاتفاق الاان الايمن جمع يمين عندالبعض واسم مفرد مشتق من اليمن عندآخرين فتبين ان ماذكرالشيخ ان ذلك اى ايم الله * صلة وضعت للقسم اى كلمة بنفسها يوصل بها القسم بمنزلة الباء فى بالله لااشتقاق لها اى لا اصل لها ترجع اليه قول آخر خارج عن هذه الاقوال ظفر الشيخ به واختاره قوله (واماالعمر) اذاقلت لعمرك لافعلن فعمرك مبتدأ وخبره محذوف والتقدير لعمرك قسمى

واما ايم الله فاصله ايمن الله وهو جمع يمين وهذا مذهب اهل الكوفة واما مذهب اهل البصرة وهو قولنا ان ذلك صلة وضعت للقسم لااشتقاق لها مثل صه ومه وبخ والهمزة للوصل الاترى انها توصل اذا تقدمه حرف مثل ساير حروف الوصل ولو كان لبناء الجمع وصيغته لماذهب عند الوصل والكلام فيه يطول واما لعمر الله فان اللام فيه للابتداء والعمر البقاء ومعناه لبقاء الله هو الذى اقسم به فيصير تصريحا لمعنى القسم بمنزلة قول الرجل جعلت هذا العبد ملكا لك بالف درهم انه تصريح لمعنى البيع فيجرى مجراه فكذلك هذا

اوماقسم به فهذا يجرى مجرى قولك اقسمت بعمرك واذا قلت لعمرالله كان بمنزلة قوله والله الباقى * واضمار هذا الخبرلازم كاضمار خبرالمبتدأ بعدلولا فلايقال لعمرالله قسمى كمالايقال لولازيد موجودلكان كذا فان لم تأت باللام نصبته نصب المصادر وهوالقسم ايضا وقلت عمرك مافعلت كذا وعمرك الله مافعلت كذا اى بتعميرك الله واقرارك له بالبقاء * والعمر والعمر وان كانا متفقين فى المعنى وهوالبقاء لم يستعمل فى اليمين الاالفتح لان ذلك يجرى مجرى المثل وفى الاختصاص ضرب من تغيير اللفظ لتغيير المعنى * وهو فى الاصل مصدر عمرالرجل من حدعلم اى بقى عمرا وعمرا على غيرقياس لان قياس مصدره التحريك قوله (ومن هذا الجنس) اى من قسم حروف المعانى اسماء الظروف * الحقها بحروف المعانى لمشابهتها بالحروف من حيث انهالاتفيد معانيها الابالحاقها باسماء اخر كالحروف * امامع فللمقارنة هذا معنى اصلى له لاينفك عنه فى اصل الوضع الاترى ان قولك جاء زيد مع عمرو يقتضى مجيئهمامعافلذلك وقعت تطليقتان فى قوله انت طالق واحدة مع واحدة اومعها واحدة دخل بها اولم يدخل * وكذالوقال لفلان على عشرة مع كل درهم من هذه الدراهم العشرة درهم يلزمه عشرون درهما * وذكر فى الهادى للشادى ان مع اذا كانت ساكنة العين فهى حرف وان كانت متحركة العين فهى اسم وكلاهما بمعنى المصاحبة * وذكر فى الصحاح قال محمد بن السدى الذى يدل على ان مع اسم حركة آخره مع تحرك ماقبله وقديسكن وينون تقول جاؤا معاً * واما كونه من الظروف فمذكور فى بعض كتب النحو * ويجوز ان يكون كذلك كعندلان انتصاب العين فيه ليس للبناء بدليل انه يقال جاء فلان من معهم بخفض العين كما يقال جاء من عندهم فدل ان انتصابه على الظرف كانتصاب عندو كذا يمكن ان يقدر فيه معنى فى فان قولك زيدمع عمرو معناه فى مصاحبة عمرو كما يمكن تقديره فى عند فى قولك زيد عندعمرو اى فى حضرته * وقبل للتقديم والسبق فاذاوصف الطلاق بالقبلية المطلقة كان ايقاعا فى الحال ولا يقتضى وجودمابعده فان صحة التكفير فى قوله تعالى *فتحرير رقبة*من قبل ان يتماسا*لا يتوقف على وجود المسيس بعده * وصحة الايمان فى قوله تعالى * آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها*لا يتوقف على وجود الطمس بعده بل يستفاد به الامن عنه * فاذاقال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار اوقبل قدوم فلان طلقت للحال دخلت الدار بعد اولم تدخل قدم فلان اولم يقدم * اذا قال لغيرالمدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة * ولوقال انت طالق واحدة قبلها واحدة وقعت ثنتان * ولوقال انت طالق واحدة بعدواحدة تقع ثنتان* ولوقال بعدها واحدة تقع واحدة وهو معنى قوله وحكمها اى حكم كلمة بعد فى الطلاق ضد كلمة قبل يعنى فى الصورتين* والاصل فى تخريج هذه المسائل شيئان * احدهما ان الظرف اذادخل بين اسمين ولم يتصل به كناية كان صفة للمذكور اولا وان اتصل به كناية كان صفة للمذكور آخرا فاذا قال جاءنى زيدقبل عمرو كانت القبلية صفة لزيدو اذاقال قبله عمرو كانت القبلية صفة لعمرو

ومن هذا الجنس اسماء الظروف وهى مع وبعد وقبل وعندامامع فللمقارنة فى قول الرجل انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة انه يقع ثنتان معا قبل الدخول وقبل للتقديم حتى ان من قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال

(والمراد)

والمراد بكون القبلية صفة لكذا كونها صفة من حيث المعنى اى التقدم الذى هو مدلول هذه الكلمة صفة معنوية لكذا فامااللفظ فمنصوب على الظرف ولو كانت صفة لفظا لم يكن الاللمذكوراولا * والاصل الثانى ان من اقر بطلاق سابق يكون ذلك ايقاعا منه فى الحال لان من ضرورة الاسناد الوقوع فى الحال وهومالك للايقاع فى الحال غير مالك للاسناد فيثبت الايقاع فى الحال تصحيحا لكلامه * فاذاقال انت طالق واحدة قبل واحدة كانت القبلية صفة للواحدة الاولى ولو لم يقيدها بهذا الوصف لكن قال و واحدة لوقعت الاولى سابقة ولغت الثانية لعدم المحل فعند التأكيد به اولى وصار معناه قبل واحدة تقع عليك * واذا قال واحدة قبلها واحدة كانت القبلية صفة للثانية وليس فى وسعه تقديم الثانية وفى وسعه القران كما اذاقال معها واحدة فيثبت من قصده قدر ما كان فى وسعه وصار كأنه قال قبلها واحدة وقعت عليك وكذا اذا قال بعدواحدة وقعت ثنتان لان البعدية تصير صفة للاولى فتقتضى تأخير الاولى وليس فى وسعه ذلك بعدما اوجبها وفى وسعه الجمع فيثبت من قصده ذلك وصار معنى كلامه بعدواحدة تقع عليك* واذا قال بعدها واحدة وقعت واحدة لان البعدية صفة للثانية فلاتقع لانه لو لم يؤكد الثانية بالبعدية لاتقع الثانية لماذكرنا فعند التأكيد اولى وصاركانه قال انت طالق بعدالاولى التى وقعت عليك * وعلى هذا الاصل لوقال له على درهم قبل درهم يلزمه درهم واحد لان قبلا نعت للمذكور اولا فكأنه قال درهم قبل درهم آخر يجب على * ولوقال قبله درهم فعليه درهمان لانه نعت للمذكور آخرا اى قبله درهم قدوجب على * ولوقال درهم بعددرهم اوبعده درهم يلزمه درهمان لان معناه بعد درهم قد وجب اوبعددرهم قد وجب لا يفهم من الكلام الاهذا * وفى قوله بعده درهم الاقرار مخالف للطلاق قبل الدخول لان الطلاق بعدالطلاق هناك لايقع والدرهم بعد الدرهم يجب دينا كذافى المبسوط * فتبين بهذا ان التقييد بالطلاق فى قوله وحكمها فى الطلاق ضد حكم قبل احترازعن الاقرار وقوله لماذكرنا اشارة الى المذكور فى شرح الجامع الصغير والمبسوط * لان الحضرة تدل على الحفظ كما اذاقال لآخر وضعت هذا الشىء عندك يفهم منه الاستحفاظ وكمالوقال لناشد الضالة لاتطلب ضالتك فانها عندى يفهم منه الحفظ اى هى محفوظة عندى *وكمالو كان رجلان فى مجلس فخرج احدهما وترك متاعه وجب على الآخر الحفظ حتى لوتركه صار ضامنا بترك الحفظ فثبت ان الحضرة تدل على الحفظ * وفى المبسوط اذاقال لفلان عندى الف درهم كان اقرارا بالوديعة لان هذه الكلمة عبارة عن القرب وهى تحتمل القرب من يده فيكون اقرارابالامانة ومن ذمته فيكون اقراراً بالدين فلا يثبت به الاالاقل وهو الوديعة ولوقال عندى الف درهم دين فهى دين لان قوله عندى محتمل فسره باحدالمحتملين فكان تفسيره صحيحا * وعلى هذا قلنا اى على ان هذه الالفاظ تدل على الظرف على تفاوت معانيها قلنا اذاقال لامرأته وقددخل بها انت طالق كل يوم وليس له نية لم تطلق الاواحدة عندنا واذا ذكر الالفاظ المذكورة تطلق ثلاثا وقال زفر رحمه الله تطلق ثلاثا فى ثلاثة ايام فى

ولوقال لامرأته قبل الدخول انت طالق واحدة قبلها واحدة تقع ثنتان ولوقال قبل واحدة تقع واحدة وبعد للتأخير وحكمها فى الطلاق ضد حكم قبل لما ذكرنا ان الظرف اذاقيد بالكناية كان صفة لما بعده واذا لم يقيد كان صفة لماقبله هذاالحرف اصل هذه الجملة وعند للحضرة حتى اذا قال لفلان عندى الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم والوقوع عليه وعلى هذا قلنا

المسئلة الاولى ايضا لان قوله انت طالق ايقاع وكلمة كل تجمع الاسماء فقد جعل نفسه موقع
الطلاق عليها فى كل يوم وذلك بتجدد الوقوع الى ان تطلق ثلاثا كما لو قال انت طالق فى كل
يوم* ولكنها نقول صيغة كلامه وصف قد وصفها بالطلاق فى كل يوم وهى بالتطليقة الواحدة
يتصف به فى الايام كلها وانما جلعنا كلامه ايقاعا لضرورة تحقيق الوصف وهذه الضرورة
ترتفع بالواحدة الاترى انه لو قال انت طالق ابدا لم تطلق الا واحدة * بخلاف قوله فى كل يوم
لان حرف فى للظرف والزمان ظرف للطلاق من حيث الوقوع فيه فما يكون اليوم ظرفا له
لا يصلح الغد ظرفا له فتجدد الايقاع لتحقيق ما اقتضاه حرف فى كذا فى المبسوط * وفى قوله
كل يوم ان قال اردت انها طالق كل يوم تطليقة اخرى فهو كما نوى وتطلق ثلاثا فى ثلاثة ايام لانه
اضمر حرف فى* وكذا قوله انت على كظهر امى كل يوم ينبغى ان يكون على الخلاف فيتجدد
فى كل يوم ظهار عنده وعندنا وهو ظهار واحدة ويدخل فيه الليل والنهار كما لو قال انت
على كظهر امى ابدا * ولو قال فى كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم تجدد عند كل يوم
ظهار لكن لا يدخل الليل فى الظهار حتى كان له ان يقربها بالليل لان توقيت الظهار عندنا صحيح
فصار كأنه قال فى كل يوم انت على كظهر امى هذا اليوم فلا يدخل فيه الليل* وهذا اى التفرقة
التى ذكرنا بين حذف الظرف واثباته * لما قلنا فى موضعه من المبسوط انه اذا حذف لفظ
الظرف كان الكل اى كل الايام ظرفا واحدا للطلاق والظهار فلا يقع الا تطليقة واحدة وظهار
واحد * فاذا اثبته اى لفظ الظرف بان قال عند كل يوم مثلا صار كل فرد اى كل يوم بانفراده
ظرفا على حدة لان الظرف حينئذ كلمة عند مضافةً الى كل يوم فيستدعى مظروفا على حدة
فيتجدد الطلاق والظهار على نحو ما قلنا فى مسئلة الغد من التفرقة بين حذف فى واثباته على
مذهب ابى حنيفة رحمه الله * وهذه المسئلة يؤيد مذهبه فى مسئلة الغد *فان قيل ان ابا يوسف
ومحمدا لم يفرقا فى مسئلة الغد بين حذف فى واثباته وههنا فرقا بين حذف الظرف واثباته
فما وجه الفرق لهما بين الموضعين * قلنا وجهه ان الغد ظرف واحد بلا شبهة لا يتعدد باثبات
فى وحذفه فاستوى فيه الحذف والاثبات فاما قوله كل يوم فيجوز ان يكون ظرفا واحدا نظرا
الى لفظ كل فانه هو المنتصب بالظرفية وهو لفظ واحد * ويجوز ان يكون ظروفا متعددة
نظرا الى ما اضيف اليه كل فانه متعدد وانه ابدا يأخذ حكم المضاف اليه فاذا لم يذكر حرف
فى او ظرف آخر ووقع عليه الفعل جعل ظرفا واحدا كالابد واذا ذكر حرف فى او ظرف
آخر وانتقل عمل الفعل عنه اليه ثم اضيف ذلك الظرف الى كل جعل ظروفا متعددة عملا
بالشبهين قوله (ومن هذا الباب) اى من باب حروف المعانى حروف الاستثناء * سماها حروفا
لان الاصل فيها كلمة الا وهى حرف فيكون البواقى جارية مجرى التبع لها وهى عشرة *الا *
وغير* وسوى وسواء * ولا يكون * وليس * وخلا * وعدا * وماخلا * وماعدا*
وحاشا * وزاد ابوبكر بن السراج لاسيما * وضم بعضهم اليها بيد بمعنى غير *
وزاد بعضهم بله بمعنى دع * وانما يدخل ليس ولا يكون فى هذا الباب اذا تقدمهما كلام فيه

اذا قال انت طالق كل
يوم طلقت واحدة
ولو قال عند كل يوم
او مع كل يوم طلقت
ثلاثا وكذلك اذا قال
انت طالق فى كل يوم
ولو قال انت على كظهر
امى كل يوم فهو ظهار
واحد ولو قال فى كل
يوم او مع كل يوم او
عند كل يوم يجدد عند
كل يوم ظهار وهذا لما
قلنا انه اذا حذف اسم
الظرف كان الكل
ظرفا واحدا فاذا اثبته
صار كل فرد بانفراده
ظرفا على نحو ما قلنا
فى مسئلة الغد ومن
هذا الباب حروف
الاستثناء

عموم كما يكون فيما قبل الا لما فيهما من معنى النفى على اختلافهما فى الاصل فان ليس ولا دخلتا
على ما هو مثبت فصيرتاه نفيا * فاذا قال اعتقت عبيدى ليس سالما او لا يكون سالما لا يعتق سالم
لان معناه الا سالما والتقدير ليس بعضهم سالما او لا يكون بعضهم سالما كذا ذكر فى كتاب بيان
حقائق الحروف * واصل ذلك الا اى الاصل فى الاستثناء والحقيقة فيه كلمة الا لانها لازمة
للاستثناء فى اصل الوضع وما عداها قد يكون استثناء وغير استثناء* ولان الموضوع لنقل الكلام
من معنى الى معنى فى سائر الابواب هو الحروف لا الاسماء والافعال كحروف الاستفهام وحروف
النفى وحروف الشرط فكذا فى هذا الباب * ومن ذلك اى ومما يستثنى به غير * وهو من الاسماء
للحوق علامات الاسم به من التنوين والالف واللام والاضافة * يستعمل صفة للنكرة لانه نكرة
بحيث لا تتعرف بالاضافة وان اضيف الى المعارف * وانما وقع صفة للذين انعمت عليهم فى قوله
عز اسمه *غير المغضوب عليهم *على احد التأويلين لان الذين انعمت عليهم فى معنى النكرة اذ هو
غير مقصور على معنيين ومثله بمنزلة النكرة كقوله * ولقد امر على اللئيم يسبنى * ويستعمل
استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله * ولهذه المشابهة
تقع الا مقام غير ايضا قليلا وتستحق اعراب المتبوع مع امتناعها عنه فيعطى ما بعدها وعليه
قوله تعالى *لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا* وقوله عليه السلام *الناس كلهم موتى الا العالمون*
وقول الشاعر* شعر * وكل اخ مفارقة اخوه* لعمر ابيك الا الفرقدان* اى غيرهما* ولهذا قالوا
اذا قال له على مائة الا درهمان بالرفع يلزمه مائة لان الا ههنا بمعنى غير فصار كأنه قال على مائة
هى غير درهمين * وعند من لا يعتبر الاعراب باعتبار ان العوام لا يميزون بين صحيح الاعراب
وفاسده يلزمه ثمانية وتسعون كما لو قال الا درهمين بالنصب * ولما استعمل استثناء ولا بد له من
اعراب لانه اسم جعل اعرابه كاعراب الاسم الواقع بعد الا ليعلم انه استثناء * والفرق بين كونه
صفة واستثناء انه لو قال جاءنى رجل غير زيد لم يكن فيه دلالة ان زيدا جاء او لم يجئ بل كان خبراً
ان غيره جاء ولو قال جاءنى القوم غير زيد كان اللفظ دالا ان زيدا لم يجئ * والثانى ان استعماله
صفة يختص بالنكرة على ما قلنا واستعماله استثناء لا يختص بالنكرة* وقد يقع بمعنى لا ايضا فينتصب
على الحال كقوله تعالى *غير باغ ولا عاد* اى فمن اضطر جايعا لا باغيا ولا عاديا* وكذا*غير ناظرين
اناه * غير محلى الصيد * لفلان على درهم غير دانق اى درهم مغاير للدانق وقد كان فى ذلك
الزمان درهم على وزن دانق فاكد المقر ان الواجب على ليس ذلك الدرهم وانما هو درهم
مطلق فيلزمه درهم تام وهو الذى وزنه وزن سبعة * والدانق بالفتح والكسر قيراطان والجمع
دوانق ودوانيق * وما يقع من الفصل الى آخره يعنى جعل محمد استثناء الدراهم من الدنانير
من الاستثناء المنقطع وهو بطريق المعارضة كاستثناء الثوب منها * وجعل ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله ذلك من الاستثناء المتصل وذلك بطريق البيان وتبين الفرق بين المعارضة والبيان
فى ذلك الباب* والحاصل ان بيان هذا الفصل يأتى فى باب البيان قوله (وسوى مثل غير) يعنى فى انه
يستثنى به *قال سيبويه كل موضع جاز فيه الاستثناء بالا جاز بسوى ولذلك لا يكون استثناء اذا وقع

واصل ذلك الا
ومسائل الاستثناء من
جنس البيان فنذكر
فى بابه ان شاء الله تعالى
ومن ذلك غير وهو
من الاسماء يستعمل
صفة للنكرة ويستعمل
استثناء تقول لفلان
على درهم غير دانق
بالرفع صفة للدرهم
فيلزمه درهم تام ولو
قال غير دانق بالنصب
كان استثناء يلزمه
درهم الا دانقا
وكذلك قال لفلان
على دينار غير عشرة
بالرفع لزمه دينار ولو
نصبه فكذلك عند
محمد وعند ابى حنيفة
وابى يوسف رحمهم
الله يلزمه دينار الا
قدر قيمة عشرة دراهم
منه وما يقع من
الفصل بين البيان
والمعارضة نذكره فى
باب البيان ان شاء الله
وسوى مثل غير
وذلك فى الجامع ان
كان فى يدى دراهم الا
ثلثة او غير ثلثة او
سوى ثلثة على
ما ذكرنا

بعداسم مفرد نحو مررت برجل سواك لانه لايجوز فيه الاستثناء بالا * والفرق بين غير وسوى
ان غيرا لايكون ظرفا واصله ان يكون صفة بمنزلة مثل لانه نقيضه تقول مررت برجل غيرك كما
تقول برجل مثلك وسوى ظرف مكان منصوبا ابدا على الظرفية ولايكون صفة تابعة لتضمنه
معنى الظرف وان كان فيه معنى غير * وبيان ظرفيته ان العرب تجرى الظروف المعنوية مجرى
الظروف الحقيقية فيقولون جلس فلان مكان فلان ولايعنون الامنزلة فى الذهن مقدرة
فينصبونه نصب الظروف الحقيقية ويستعملون سوى ايضا فى هذا الموضع فيقولون مررت
برجل سواك ويعنون مكانك وعوضا منك من حيث المعنى فلزم ان ينتصب انتصاب المكان للظرفية
* ومما يدل على ظرفيته وقوعه صلة نحو جاءنى الذى سواك بخلاف غير * قال الامام عبد القاهر
ومما لايستعمل الاظرفا سوى لاتقول فى السعة هذا لسواك ولا على سواك وانما تقول بمن سواك
وبرجل سواك فتجريه مجرى قولك مررت برجل مكانك فيكون منصوبا فى تقدير فى مكانك
قلت قام مقامك ونزل مكانك كما تقول اخذت هذا بدل ذلك * هذا الذى ذكرناه مذهب
سيبويه ومن تابعه من البصريين * وذهب الكوفيون الى انه كما يستعمل ظرفا يستعمل اسما
بمعنى غير فيعرب كغير متمسكين بالبيت الحماسى * شعر * ولم يبق سوى العدوان دناهم كما
دانوا * وبقول الآخر * شعر * ولا ينطق المكروه من كان منهم * اذا جلسوا منا ولا من
سوائنا * فلو لزم ظرفية سوى وسواء لما ارتفع الاول ولما انجر الثانى * والجواب ان اخراجه
عن الظرفية لضرورة الشعر جائز عندنا والكلام فى حالة الاختيار وانهم لم يستعملوه فى هذه
الحالة الاظرفا * فعلى قول هؤلاء يجوز ان يقع سوى صفة مثل غير * قال الاخفش اذا كان
سوى بمعنى غير ففيه ثلاث لغات كسر السين وضمها مع القصر وفتحها مع المد تقول مررت برجل
سواك وسواك وسواءك اى غيرك كذا فى الصحاح * وقد ذكرنا مسائل الجامع فى فصل من
فلا نعيدها قوله (ومن ذلك) اى من باب حروف المعانى حروف الشرط اى كلمات الشرط
او الفاظ الشرط وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهو حرف فهو الاصل
فى هذا الباب لانه اختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط
فانها تستعمل فى معان اخر سوى الشرط * وضع للشرط اى هو موضوع للدلالة على كينونة
مابعده شرطا * قالوا معنى كلمة ان ربط احد الجملتين بالاخرى على ان تكون الاولى شرطا
والثانية جزاء يتعلق وقوعها بوقوع الاولى كقولك ان تأتنى اكرمك يتعلق الاكرام بالاتيان
* وانما تدخل اى حرف ان على كل امر اى شان معدوم لانه للمنع او للحمل ومنع الموجود
والحمل عليه لايتحقق * على خطر اى تردد بين ان يوجد وبين ان لايوجد وهو احتراز
عن المستحيل وعن الفعل المتحقق لامحالة كمجئ الغد بالنظر الى العادة قال الامام عبد القاهر
ماكان متحقق الوجود لايجوز فيه ان ولا الاسماء الجازمة لايقال ان طلعت الشمس خرجت
ومتى تطلع الشمس اخرج لانها طالعة خرجت اولم تخرج والجزاء بان موضوع على ان احد
الامرين مفتقر الى صاحبه فى وجوده وانتفاء احدهما يوجب انتفاء الآخر * وقوله ليس

ومن ذلك حروف
الشرط وهى ان واذا
واذاما ومتى ومتيما
وكل وكلما ومن وما
وانما نذكر فى هذا
الكتاب من هذه
الجمل مايبتنى عليه
مسائل اصحابنا على
الاشارة واما حرف
ان فهو الاصل فى هذا
الباب وضع للشرط
وانما يدخل على كل
امر معدوم على خطر
ليس بكائن لامحالة

(بكائن)

بكائن لامحال تأكيد * قال شمس الائمة رحمه الله الشرط فعل منتظر فى المستقبل هو على
خطر الوجود يقصد نفيه او اثباته ولايتعقب الكلمة اسم لان معنى الخطر فى الاسماء لايتحقق
ودخول هذا الحرف فى الاسم فى نحو قوله تعالى * ان امرؤ هلك * وان امرأة خافت * من قبيل
الاضمار على شرطية التفسير او من باب التقديم والتأخير لان اهل اللغة مجمعون على ان الذى
يتعقب حرف الشرط هو الفعل دون الاسم * واثره اى اثر حرف ان ان يمنع العلة عن الحكم
اى يمنعها عن انعقادها علة للحكم * حتى يبطل التعليق اى الى ان يبطل التعليق بوجود
الشرط فحينئذ يصير ماليس بعلة علة * وعند الشافعى اثره ان يمنع الحكم عن العلة ولايمنع
العلة عن الانعقاد وسيأتيك الكلام فيه مشروحا بعد ان شاء الله تعالى * وعلى هذا اى على
ان ان للشرط المحض قلنا اذا قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا لم تطلق حتى يموت احدهما
قبل ان يطلقها لان ان للشرط وانه جعل عدم ايقاع الطلاق عليها شرطا ولايتيقن بوجود
هذا الشرط مابقيا حيين فهو كقوله ان لم آت البصرة فانت طالق * ثم ان مات الزوج وقع الطلاق
عليها قبل موته بقليل وليس لذلك القليل حد معروف ولكن قبيل موته يتحقق عجزه عن
ايقاع الطلاق عليها فيتحقق شرط الحنث * فان كان لم يدخل بها فلا ميراث لها وان كان قد دخل
بها فلها الميراث بحكم الفرار * ولايقال المعلق بالشرط كالملفوظ به لدا الشرط وقد تحقق العجز
عن التكلم قبل الموت حين حكمنا بوجود الشرط فكيف يستقيم ان يجعل متكلما بالطلاق فى
هذه الحالة * لانا نقول هو امر حكمى فلا تشترط فيه مايشترط لحقيقة التطليق من القدرة وانما
يشترط ذلك عند التعليق الاترى ان العاقل اذا علق الطلاق او العتق ثم وجد الشرط وهو
مجنون فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق والاعتاق فى هذه الحالة شرعا *
وان ماتت المرأة وقع الطلاق ايضا قبيل موتها * وذكر فى النوادر انه لايقع لانها مالم تمت ففعل
التطليق فيتحقق من الزوج وانما عجز بموتها فلو وقع الطلاق لوقع بعد الموت بخلاف جانب
الزوج فانه كما اشرف على الهلاك فقد وقع اليأس عن فعل التطليق * وجه الظاهر ان الايقاع
من حكمه الوقوع وقد تحقق العجز عن الايقاع قبيل موتها لانه لايعقبه الوقوع كما لو قال انت
طالق مع موتك فيقع الطلاق قبيل موتها بلا فصل * ولا ميراث للزوج لان الفرقة وقعت بينهما
قبل موتها بايقاع الطلاق عليها كذا فى المبسوط * واعلم ان اذا من الظروف اللازمة ظرفيتها
وهو مضاف ابدا الى جملة فعلية وفيه معنى المجازاة لانه للاستقبال وفيه ابهام فناسب المجازاة
اذ الشرط لايكون الا مستقبلا مجهول الشان لتردده بين ان يكون وبين ان لايكون ولهذا
اختص اذا بالجملة الفعلية * وانه قد يكون ظرفا غير متضمن للشرط كما فى قوله تعالى * والليل
اذا يغشى * وذكر الامام عبد القاهر ان اذا لايجازى بها الا فى ضرورة الشعر * كبيت الكتاب
ترفع لى خندف والله يرفع لى * نارا اذا خمدت نيرانهم تقد * قال والاختيار ان لايجزم
بها لانهم وضعوها على ماناسب التخصيص ويبعد من الابهام الذى يقتضيه ان الاترك تقول
آتيك اذا احمر البسر بمنزلة قولك آتيك الوقت الذى يحمر فيه البسر ولو قلت آتيك ان احمر

تقول ان زرتنى اكرمتك
ولايجوز ان جاء غد
اكرمتك واثره ان
يمنع العلة عن الحكم
اصلا حتى يبطل
التعليق وهذا يكثر
امثلته وعلى هذا قلنا
اذا قال الرجل لامرأته
ان لم اطلقك فانت
طالق ثلاثا انها لاتطلق
حتى يموت الزوج
فيطلق فى آخر حيوته
لان العدم لايثبت الا
بقرب موته وكذلك
اذا ماتت المرأة طلقت
ثلاثا قبل موتها فى اصح
الروايتين واما اذا
فان مذهب اهل اللغة
والنحو من الكوفيين
فيها انها تصلح للوقت
وللشرط على السواء

البسر لم يستقم لان احرار البسر ليس بعلة للاتيان واذا قلت اخرج اذا خرجت كان بمنزلة قولك اخرج الوقت الذى تخرج فيه ولا تكون موضوعة على تعليق خروج هذا بخروج ذلك كما فى قولك اخرج ان خرجت *قال ومن جازى بها فالحمل على ظاهر الحال وهو ان خروجك لما تعلق بوقت خروج الاخر صار كان هذا سببا له فدخله معنى الجزاء * ونظير اذا فى ان معنى المجازاة دخله ولا يجزم به الذى فانك تقول الذى يفعل كذا فله درهم بمعنى ان يفعل انسان فله درهم ثم لا تجزم به (قوله فيجازى بها) اى بكلمة اذا مرة ولا يجازى بها اخرى اى تستعمل مرة للشرط ويرتب عليها الجزاء وتستعمل للوقت مرة *والحاصل ان كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت فى الشرط لم يبق فيها معنى الوقت وصارت بمعنى ان كما فى سائر الالفاظ المشتركة اذا استعملت فى احد المعانى لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله * وعند البصريين هى موضوعة للوقت وتستعمل فى الشرط من غير سقوط معنى الوقت كمتى واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله* والخلاف المذكور فى قوله اذا لم اطلقك فانت طالق فيما اذا لم ينو شيئا فاما اذا نوى الشرط او الوقت فهو على مانوى بالاتفاق * والمجازاة بها اى بكلمة متى لازمة فى غير موضع الاستفهام * وموضع الاستفهام مثل قولك متى القتال او متى خرج زيد وذلك لان الجزاء فى مقابلة الشرط والاستفهام ليس بشرط لانه طلب الفهم عن وجود شئ *وحاصل المعنى ان استعمال اذا للشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت عنه لان المجازاة فى متى الزم منها فى اذا لانها فى متى لازمة فى غير موضع الاستفهام وفى اذا جائزة ثم لم يسقط معنى الوقت عن متى فى المجازاة فاولى ان لا يسقط عن اذا فيها * واذا تدخل للوقت اى لافادة الوقت الخالص * على امر كائن اى موجود فى الحال كقوله * شعر * واذا تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب * او منتظر * لا محالة كقوله تعالى *اذا الشمس كورت *لان ذلك سيوجد قطعا * وتستعمل للمفاجاة* اذا المفاجاة هى الكائنة بمعنى الوقت الطالبة ناصبا لها وجملة تضاف اليها وتلك الجملة مركبة من مبتدأ وخبر والعامل فى اذا هذه معنى المفاجاة وهو عامل لا يظهر لاستغنائهم عن اظهاره بقوة ما فيه من الدلالة عليه * والذى يدل على ذلك قولك خرجت فاذا زيد بالباب اذ لو كان العامل خرجت يلزم الفصل بين العامل ومعموله بالفاء وهو باطل * وغرض الشيخ انها استعملت للمفاجاة والمفاجاة لا يحتمل معنى الشرط بوجه *قال الامام عبد القاهر ومما يجاب به الشرط اذا فى قوله *وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون* فهم مبتدأ ويقنطون خبره واذا بمنزلة الفاء فى تعليقه الجملة بالشرط وذلك ان اذا المفاجاة دالة على التعقيب الذى يدل عليه الفاء فانك اذا قلت مررت به اذا هو عبد معناه مررت فبحضرتى هو عبد فاذا بمنزلة قولك فبحضرتى ومتضمن لمعنى التعقيب الذى هو فى الفاء واذا كان كذلك كان قوله عز وجل *اذا هم يقنطون *فى موضع جزم لوقوعه موقع يقنطوا اذا قيل وان تصبهم سيئة يقنطوا *واذا كان كذلك اى واذا كان اذا مستعملا فيما ذكرنا من المعانى كان مفسرا اى معلوما من وجه من حيث ان وجوده فى المستقبل

فيجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى فاذا جوزى بها فانما يجازى بها على سقوط الوقت عنها كانها حرف شرط وهو قول ابى حنيفة رحمه الله واما البصريون من اهل اللغة والنحو فقد قالوا انها للوقت وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال والمجازاة بها لازمة فى غير موضع الاستفهام والمجازاة باذا غير لازمة بل هى فى حيز الجواز والى هذا الطريق ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بيانه فيمن قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق فى قول ابى حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق حتى يموت احدهما مثل قوله ان لم اطلقك وقال ابو يوسف يقع كما فرغ من اليمين مثل متى لم اطلقك لان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر الظروف وهو للوقت المستقبل وقد استعملت للوقت خالصا فقيل كيف الرطب اذا اشتد الحر اى حينئذ ولا يصلح ان هنا ويقال اتيك اذا اشتد الحر ولا يجوز ان اشتد الحر لان الشرط يقتضى خطرا او ترددا هو اصله واذا تدخل للوقت على امر كائن او منتظر لا محالة كقوله اذا الشمس كورت

(معلوم)

وتستعمل للمفاجأة قال الله تعالى اذا هم يقنطون واذا كان كذلك كان مفسرا من وجه ولم يكن مبهما فلم يكن شرطا

معلوم للمتكلم وان لم يعلم وقت وجوده عينا فلا يصلح شرطا لان الشرط ماهو متردد الوجود فى المستقبل على ما مر الا انه اى لكنه قد يستعمل فى الشرط * مستعارا اى مجازا لما ذكرنا من المناسبة مع قيام معنى الوقت * ولا يقال حينئذ يصير جمعا بين الحقيقة والمجاز * لانا نقول لا تنافى بينهما فى هذه الصورة لان الوقت يصلح شرطا وعدم جواز الجمع باعتبار التنافى * واذا ثبت ما ذكرنا كان الطلاق مضافا الى زمان خال عن الايقاع وكما سكت وجد ذلك الوقت فتطلق * ثم استدل بالحكم فقال الاترى ان من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقدر بالمجلس كما لو قال متى فلو كان اذا للشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس كما لو قال انت طالق ان شئت بطلت مشيتها بالقيام عن المجلس فعلم انه للوقت حقيقة * قد يكون حرفا بمعنى الشرط لان كونه اسما باعتبار دلالته على الوقت فاذا سقط عنه معنى الوقت عندهم بارادة معنى الشرط كان حرفا كأن ويجوز ان يكون اللفظ الواحد اسما وحرفا كعن وعلى والكاف ونحوها واحتج الفراء وهو ابو زكريا يحيى بن زياد الفرآء لذلك اى لكونه للشرط المحض بقول الشاعر والشعر لواحد من الفضلاء يوصى ابنه واوله* شعر اجميل انى كنت كارم قومه* فاذا دعيت الى المكارم فاعجل *اوصيك يا ابنى اننى لك ناصح * طبن بريب الدهر غير مغفل * الله فاتقه واوف بنذره * *واذا حلفت مماريا فتحلل * واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل * *واذا تجاسر عند عقلك مرة *امران فاعمد للاعسف الاجمل * وفى بعض الروايات *ابنى ان اباك كارب يومه من كرب الشئ اذا دنا * اوصيك ايصاء امرئ لك ناصح طبن* بريب الدهر غير معقل * من عقلت الابل اى شددت عقاله * والطبن الحاذق يقول ان اباك قريب يوم موته او كريم قومه فاعمل بنصيحتى فانى بصروف الدهر عالم غير عاقل او غير ممنوع عن العلم بها* فمن نصائحى ان تعد نفسك غنيا بالغنى وتظهر ذلك ما اغناك الله واذا اصابتك مسكنة وفقر فتكلف بالصبر على الفعل الجميل اى اصبر صبرا جميلا من غير جزع وشكوى * او معنى تجمل اظهر الغنى من نفسك بالتجمل والتزين كيلا يقف الناس على حالك * او معناه كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا* انما معناه ان تصبك خصاصة بلا شبهة لان اصابة الخصاصة من الامور المترددة وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل فى الامر الكائن او المنتظر الذى لا ريب فيه عادة او شرعا نحو مجئ الغد والقيام الى الصلوة فلو لم تصر كلمة اذا ههنا بمعنى الشرط وبقى معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها فى الامر المردد بخلاف متى لانها لا تستعمل فى الامور الكائنة لا محالة فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها* فان قيل ينبغى ان تحمل على متى حتى يبقى الوقت فيها معتبرا وان جوزى بها كما فى متى* قلنا لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك خاصيته وهى الدخول فى الامور الكائنة اذا كان بمعنى الوقت كما ذكرنا * وذكر فى بعض الحواشى ان الجزم به ودخول الفاء فى جوابه دال على انه بمعنى ان لكن للخصم ان يقول انا اسلم انه قد يجئ بمعنى الشرط الا ان النزاع فى سقوط معنى الوقت عنه وليس فى البيت دليل على ذلك الاترى انه لو قيل ومتى تصبك خصاصة فتجمل لاستقام اللفظ والمعنى ايضا من غير سقوط معنى

الا انه قد يستعمل فيه مستعارا مع قيام معنى الوقت مثل متى الزم ومع هذا لم يسقط عنه حقيقته وهو الوقت فهذا اولى فصار الطلاق مضافا الى زمان خال عن ايقاع الطلاق الاترى ان من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقدر بالمجلس مثل متى بخلاف ان ولا يصح طريق ابى حنيفة رحمه الله عليه الا ان يثبت ان اذا قد يكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة واحتج الفراء لذلك بقول الشاعر استغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل وانما معناه وان تصبك خصاصة بلا شبهة واذا ثبت هذان الوجهان فى اذا على التعارض اعنى معنى الشرط الخالص ومعنى الوقت وقع الشك فى وقوع الطلاق فلم يقع بالشك ووقع الشك فى انقطاع المشية بعد الثبوت فيما استشهد به فلا تبطل بالشك

الوقت قوله (وكذلك اذاما) يعنى لايفترق الحال بين دخول ماعلى اذاو بين عدمه فيماذكرنا من الاحكام * الا ان دخول ماتحقق معنى المجازاة باتفاق بين البصريين والكوفيين * وماهذه تسمى المسلطة ومعنى المسلطة ان تجعل الكلمة التى لاتعمل فيمابعدها عاملة فيه تقول اذاما تأتنى اكرمك فماهى التى سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ماحرفا من حروف المجازاة عاملة بمنزلة متى وعند بعضهم مافى اذاصلة كذافى كتاب بيان حقائق الحروف قوله (وامامتى) الى آخره متى من الظروف ايضا وهو اسم للوقت المبهم وانه يتضمن معنى الاستفهام والشرط وكان المتكلم به فى الاستفهام ارادان يقول اكان ذلك يوم الجمعة اويوم السبت اويوم كذا وكذا الى مايطول ذكره فاتى بمتى للايجاز فاشتمل على الازمنة كلها وهو معنى قوله هو اسم للوقت المبهم * ولهذا المعنى جعل نائبا عن ان فى الشرط اذا كان اللازم فى قولك متى تأتنى اكرمك ان تقول ان تأتنى يوالجمعة اكرمك وان تأتنى يوم السبت اكرمك الى حديوجب الاطالة فجئت بمتى تحصل المقصود والفصل * بين اذاومتى ان اذا للامور الواجب وجودها ومتى لم يتوقع بين ان يكون وبين ان لايكون تقول اذا طلعت الشمس خرجت واذا اذن للصلوة قمت ولايصلح فى مثل هذا متى وتقول متى تخرج اخرج مع من لايتيقن بخروجه فتبين بماقلنا ان معنى قوله بلا اختصاص انه لايختص وقتادون وقت فلذلك كان مشاركا لان فى الابهام لترددما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لايوجد كمافى كلمة ان * فلزم فى باب المجازاة يعنى فلهذه المشاركة لزم متى فى باب المجازاة اى المجازاة به لازمة يعنى فى غير موضع الاستفهام مثل ان الا ان التفاوت بينهما فى قيام معنى الوقت وانتفائه * واما فى موضع الاستفهام فانما لايستعمل استعمال الشرط لان الاستفهام عبارة عن طلب الفهم عن وجود الفعل فلايستقيم اضمار حرف ان فوقع الطلاق عقيب اليمين بلافصل لوجود شرط الحنث وهو الوقت الخالى عن الايقاع * وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس لانه باعتبار ابهامه يعم الازمنة وكذلك متيما يعنى كما عرفت حكم متى فى الشرط فكذلك حكم متيما بل اولى لانه اذادخل ماعليه يصيره للجزاء المحض ولايصلح للاستفهام * ومن وما يدخلان فى هذا الباب اى باب الشرط لابهامهما فان كل واحد منهما لايتناول عينا * وتحقيقه ان من وما لابهامهما دخلا فى باب العموم على مامر فلما كان العموم فى الشرط مقصودا للمتكلم وتخصيص كل واحد من الافراد بالذكر متعسرا او متعذرا او من ومايؤديان هذا المعنى مع الايجاز وحصول المقصود نابا مناب ان فقيل من تأتنى اكرمه وماتصنع اصنع * والمسائل فيهما كثيرة مثل قوله من شاء من عبيدى عتقه فهو حر * من دخل هذا الحصن فله رأس * ومن دخل منكم الدار فهو حر * واما اذا كان للشرط فهو اسم بمعنى اى تقول ماتصنع اصنع وفى التنزيل * ماننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها * مايفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها * ولايتعلق به من مسائل الفقه شئ ولم يستعمله الفقهاء فى الفقه كذا فى كتاب بيان حقايق الحروف قوله (وقدروى عن ابى يوسف) الى آخره * اعلم ان لو فيه معنى

وكذلك اذفامامتى فاسم للوقت المبهم بلا اختصاص فكان مشاركا لان فى الابهام فلزم فى باب المجازاة وجزم بها مثل ان لكن مع قيام الوقت لان ذلك حقيقتها فوقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم اطلقك عقيب اليمين وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس وكذلك متيما وقد سبق تفسير كلما وكذلك من وما يدخلان فى هذا الباب لابهامهما والمسائل فيهما كثيرة خصوصا فى من

(الشرط)

الشرط لان معناه تعليق احدى الجملتين المتباينتين بالاخرى على ان يكون الثانية جوابا للاولى كان ولهذا يتعقبه الفعل تحقيقا او تقديرا * الا ان لو للماضى تقول جئتنى لاكرمتك وهو معنى قولهم لو لامتناع الشئ لعدم غيره لان الفعل الثانى لماتعلق وقوعه بوجود الاول وامتنع الاول لان الفعل فى الزمان الماضى اذا عدم استحال ايجاده فيه بعد كان الثانى ايضا ممتنعا ضرورة تعلقه به فعلى هذا لوقال لعبده لودخلت الدار لعتقت ولم يدخل العبد الدار فى الزمان الماضى ودخلها بعد كان ينبغى ان لايعتق لان معناه لوكنت دخلت الدار امس لصرت حرا ولاتعلق لهذا الكلام بالمستقبل كما ترى الا ان الفقهاء علقوا العتق بالدخول الذى يوجد فى المستقبل لان لو لمواخاتها كلمة ان فى معنى الشرط يستعمل فى الاستقبال كان يقال لو استقبلت امرك بالتوبة لكان خيرا لك اى ان استقبلت * وقال تعالى * ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو اعجبكم * اى وان اعجبكم ولوكره الكافرون ولوكره المشركون * كما ان ان استعمل بمعنى لو قال تعالى اخبارا * ان كنت قلته فقد علمته * وعليه يخرج ماذكر فى الكتاب انت طالق لودخلت الدار فان الطلاق لايقع حتى تدخل الدار رواه ابن سماعة فى نوادره عن ابى يوسف قال ولو بمنزلة ان كذا فى كتاب بيان حقايق الحروف وليس فيه ذكر محمد وكذا لم يذكره شمس الائمة فى اصول الفقه وليس فى هذه المسئلة نص عن ابى حنيفه رحمه الله * والى ان هذه المسئلة من النوادر اشار الشيخ بقوله وقد روى * وقوله لان فيها معنى الترقب اى الانتظار معناه اذا كان الفعل الذى بعده بمعنى المستقبل لانه حينئذ يصير مترددا فيتصور فيه الترقب * ثم اللام تدخل فى جواب لو لتأكيد ارتباط احدى الجملتين بالاخرى قال الله تعالى * لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا * ويجوز حذفها كقوله تعالى * لو نشاء جعلناه اجاجا * ولاتدخل الفاء فى جوابه لان الفاء انماتدخل فى جملة لوكان مكانها الفعل المضارع انجزم وكلمة لو لاتعمل فى الجزم اصلا لانها للماضى والجزم يختص بالمضارع على ماعرف ولهذا قال ابو الحسن الاهوازى اذا قال لامرأته لودخلت الدار فانت طالق يقع الطلاق فى الحال كما لوقال ان دخلت الدار وانت طالق لان الفاء لاتدخل فى جواب لو كما ان الواو لاتدخل فى جواب ان * قال صاحب كتاب بيان حقايق الحروف هو كما قال الاهوازى ان الفاء لاتدخل فى جواب لو عند النحاة بلا خلاف فاما عند الفقهاء فليس كذلك لانى سألت القاضى الامام اباعاصم العامرى عن هذه المسئلة فقلت لو ان رجلا قال لامرأته لودخلت الدار فانت طالق فقال لاتطلق مالم تدخل الدار وماسألته عن العلة والعلة فيه ان لو شرط صحيح كان وقد جاء كل واحد منهما بمعنى الآخر كما ذكرنا فيجوز ان يقع موقع ان فى جواز دخول الفاء فى جوابه * قال ولان الفقهاء لايعتبرون الاعراب لان العامة تخطئ وتصيب فيه الاترى ان رجلا لو قال لرجل زنيت بكسر التاء اولامرأته زنيت بفتح التاء يجب حد القذف فى الصورتين لماذكرنا قوله (وكذلك قول الرجل انت طالق لوصحبتك) * لولا لامتناع الشئ لوجود غيره زيدت على لو كلمة لا لتخرجه من امتناع الشئ لامتناع غيره * وتسمى لا هذه المغيرة لمعنى الحرف * ولايقع بعدها الا

وقد روى عن ابى يوسف ومحمد فيمن قال انت طالق لودخلت الدار انه بمنزلة قوله ان دخلت الدار لان فيها معنى الترقب فعمل عمل الشرط وكذلك قول الرجل انت طالق لولا صحبتك وماشبه ذلك غير واقع لمافيه من معنى الشرط

الاسم المبتدأ فاذا قلت لولا زيد كان مرفوعا بالابتداء او خبره محذوف والتقدير لولا زيد موجود لكان كذا وحذف هذا الخبر حذفا لازما لطول الكلام بالجواب الذى هو قولك لكان كذا ولان الحال يدل عليه * ويدخل فى جوابها اللام للتأكيد ايضا فاذا قال انت طالق لولا صحبتك اولا حسنك اولولا حبك اياى لايقع لما فيه من معنى الشرط وهو ربط احدى الجملتين المتباينتين بالاخرى وامتناع الجزاء واثر الشرط هو الربط والمنع الان فى الشرط الحقيقى يتوقع وقوع الجزاء بوجود الشرط وفى لولا لاتوقع للجزاء اصلا لانه لايستعمل فى المستقبل * ولهذا قالوا انه بمنزلة الاستثناء نص عليه شمس الائمة فى اصول الفقه لان الاستثناء وهو قوله ان شاء الله يخرج الكلام عن الايجاب والاعتبار حتى لايتعلق به حكم فكذلك هذه الكلمة الاترى انه لو زال حسنها او مات زيد فى قوله انت طالق لولا حسنك اولولا زيد لاتطلق * وقد روى ابراهيم بن رستم عن محمد رحمهما الله فى قوله انت طالق لولا ابوك اواخوك اولولا حسنك انها لاتطلق وهو استثناء وكذا ذكر ابو الحسن الكرخى فى مختصره عن محمد فى قوله انت طالق لولا دخولك الدار انها لاتطلق ويجعل هذه الكلمة بمنزلة الاستثناء قوله (وذكر) اى محمد *فى السير الكبير بابا* الى آخره *قال شمس الائمة رحمه الله فى شرح السير الكبير اذا حاصر المسلمون حصنا فاشرف عليهم رأس الحصن فقال آمنونى على عشرة من اهل هذا الحصن على ان افتحه لكم فقالوا لك ذلك ففتح الحصن فهوا من وعشرة معه لانه استأمن لنفسه نصا بقوله آمنونى والنون والياء يكنى بهما المتكلم عن نفسه وكلمة على للشرط فى قوله على عشرة وقد شرط امان عشرة منكرة مع امان نفسه فعرفنا ان العشرة سواه * ثم الخيار فى تعيين العشرة الى رأس الحصن لانه جعل نفسه ذاحظ من امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس بذى حظ باعتبار انه داخل فى امانهم فقد استأمن لنفسه بلفظ على حدة وليس بذى حظ باعتبار انه مباشر لامانهم فان ذلك لايصح منه فعرفنا انه ذوحظ على ان يكون معينا لمن تناوله الامان منهم باعتبار ان التعيين فى المجهول كالايجاب المبتدأ من وجه * ولو قال امنونى وعشرة على ان افتح لكم فالامان له ولوعشرة سواه لان حرف الواو للعطف وانما يعطف الشئ على غيره لا على نفسه ففى كلامه تنصيص على ان العشرة سواه * فان لم يكن فى الحصن الا ذلك العدد او اقل فهم امنون كلهم لان الامان بذكر العدد بمنزلة الامان لهم بالاشارة الى اعيانهم * وان كان اهل الحصن كثيرا فالخيار فى تعيين العشرة الى الامام لان المتكلم ما جعل نفسه ذاحظ فى امان العشرة وانما عطف امانهم على امان نفسه فكان الامام هو الموجب لهم للامان فاليه التعيين * وان رأى ان يجعل العشرة من النساء والولدان فله ذلك لانهم من اهل الحصن الا ان يكون المتكلم اشترط ذلك من الرجال ولو قال امنونى بعشرة من اهل الحصن كان هذا وقوله وعشرة سواء لان الباء للالصاق فقد الصق امان العشرة بامانه وانما يتحقق ذلك اذا كانت العشرة سواه قال شمس الائمة رحمه الله ولكن هذا غلط زل به قلم الكاتب والصحيح ما ذكر فى بعض النسخ العتيقة امنونى فعشرة لان الفاء من حروف

وذكر فى السير الكبير بابا بناه على معرفة الحروف التى ذكرنا امنونى على عشرة من اهل الحصن قال ذلك رأس الحصن ففعلنا وقع عليه وعلى عشرة غيره والخيار اليه ولو قال آمنونى وعشرة فكذلك الا ان الخيار الى امام المسلمين ولو قال بعشرة فمثل قوله وعشرة ولو قال فى عشرة وقع على تسعة سواه والخيار الى الامام

﴿ العطف ﴾

العطف وهو يقتضى الوصل والتعقيب فيستقيم عطفه على قوله امنونى فعشرة فاما الباء فيصحب الاعواض فيكون قوله امنونى بعشرة بمعنى عشرة اعطيكم من اهل الحصن عوضا عن امانى وهذا لامعنى له فى هذا الجنس من المسائل فعرفنا ان الصحيح قوله امنونى فعشرة ولو قال امنونى ثم عشرة كان هذا والاول سوا والعشرة سواه لان كلمة ثم للتعقيب مع التراخى وبهذا تبين ايضا ان الصحيح فى الاول قوله فعشرة لانه بدأ بما هو للعطف مطلقا ثم بما هو للعطف على وجه التعقيب بلا مهلة ثم بما هو للتعقيب مع التراخى * ورأيت مكتوبا على حاشية شرح السير الكبير عند تقرير هذا الغلط قيل ولا يتمحض هذا غلطا لانه من باب حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه عند عدم الالتباس والتقدير امنونى بامان عشرة ولما كان لفظ الامان مفهوما بقوله امنونى استغنى عن ذكره ثانيا والباء حينئذ تفيد معنى الالتباس والامتزاج كقوله تعالى * تنبت بالدهن * وكقولهم خرج زيد بسلاحه * ومثل هذا الحذف فى قولهم اضربوا السارق كالحداداى كضرب الحداد ولما كان معنى الضرب مفهوما بقولهم اضربوا استغنى عن ذكره والباء غير مقصورة على معنى العوض بل هى لمعانى جمة فافهم * ولكن الموجب للقول بالغلط ما ذكر ان تخلل الباء بين حروف العطف غير مناسب لان الظاهر نسق المتجانسات اما المعنى بالنظر الى تلك المسئلة وحدها فغير فاسد على ما ذكرنا * ولو قال افتح لكم على انى آمن فى عشرة من اهل الحصن او على ان يؤمنونى فى عشرة فهو آمن وتسعة معه لان حرف فى للظرف وقد جعل نفسه فى جملة العشرة الذين التمس الامان لهم فلا يتناول ذلك الا تسعة معه لانه لو تناول عشرة سواه كان هو آمنا فى احد عشر بخلاف الاول فهناك ما جعل نفسه فى جملة العشرة * فان قيل فقد جعل العشرة هنا ظرفا لنفسه والمظروف غير الظرف * قلنا هو كذلك فيما يتحقق فيه الظرف ولا يتحقق ذلك فى العدد الا بالطريق الذى قلنا وهو ان يكون هو احدهم ويجعل كأنه قال اجعلونى احد العشرة الذين تؤمنونهم * فان قيل فاذا لم يمكن حمله على معنى الظرف حقيقة ينبغى ان يجعل بمعنى مع كقوله تعالى فادخلى فى عبادى او بمعنى على كقوله عز اسمه * اخبارا فى جذوع النخل * وباعتبار الوجهين يثبت الامان لعشرة سواه * قلنا الكلمة للظرف حقيقة فيجب حملها على ذلك بحسب الامكان وذلك فى ان يكون هو احدهم داخلا فى عددهم فلهذا لانحملها على المجاز ثم الخيار فى التسعة الى الامام لا الى رأس الحصن لانه جعل نفسه احد العشرة فكما لاخيار لمن سواه من العشرة فى التعيين لاخيار له وهذا لانه جعل نفسه ذاحظ من امان العشرة على ان يتناوله حكم امانهم لا على ان يكون هو معينا لهم وقد نال ما سأل بقى الامام موجبا الامان لتسعة بغير اعيانهم فاليه بيانهم * ولو قال امنوا لى عشرة من اهل الحصن فله عشرة يختار اى عشرة شاء فان اختار عشرة هو احدهم فذلك له جائز وان اختار عشرة سواه فالعشرة امنون وهو فئ لانه ما استأمن لنفسه عينا وانما استأمن لعشرة منكرة ولكن بقوله لى شرط لنفسه ان يكون ذاحظ ولا يمكن ان يجعل ذاحظ على وجه مباشرة الامان لهم فان ذلك لايصح منه فعرفنا انه ذو حظ على ان يكون هو المعين للعشرة ونفسه فيما وراء ذلك كنفس غيره اذا لم يتناوله الامان

ولو قال آمنوا لى عشرة على عشرة لا غير ولو رأس الحصن ان يدخل نفسه فيهم والخيار فيهم اليه وذلك يخرج على هذه الاصول

نصافان عين نفسه فى جملة العشرة صار آمنا بمنزلة التسعة الذين عينهم مع نفسه وان عين عشرة سواه فقد تعين حكم الامان فيهم وصار هو فيأ كغيره من اهل الحصن وكان معنى كلامه آمنوا لاجلى عشرة واوجبوا الى حق تعيين عشرة تؤمنونهم * وروى ان مثل هذا وقع فى زمان معاوية وكان الذى يسعى فى طلب الامان للجماعة قد آذى المسلمين فقال معاوية اللهم اغفله عن نفسه فطلب الامان لقومه واهله ولم يذكر نفسه بشئ فاخذ وقتل * وقيل صاحب القصة ابو موسى الاشعرى وذلك زمن عمر رضى الله عنهما استأمن اليه سابور ملك السوسى لعشرة من اهل بيته ونسى نفسه فقدمه ابو موسى وضرب عنقه * هذا كله من لطائف تقرير شمس الائمة رحمه الله * وذلك اى ذلك الباب يخرج على هذا الاصل الذى ذكرنا فى بيان الحروف فى هذا الباب قوله (ومن ذلك) اى من باب حروف المعانى كلمة كيف * كيف اسم مبهم غير متمكن وحرك آخره لالتقاء الساكنين وهى على الفتح دون الكسر لمكان الياء وهو للاستفهام عن الاحوال وانه وان لم يكن ظرفا حقيقة لانه لايتضمن معنى فى ولكنه جار مجرى الظروف لتضمنه معنى على فاذا قلت كيف زيد كان معناه على اى حال هو اصحيح ام سقيم اقاعد ام قائم الى آخر ماله من الاوصاف * وانما قلنا انه بما ذكرنا من التقدير جار مجرى الظرف لانه متضمن للحال والحال جارية مجرى الظرف لانها مفعول فيها على ما عرف * قال سيبويه كان القياس ان يكون شرطا لانه يدل على الحال والاحوال شروط الا انه يدل على احوال وصفات ليست فى يد العبد كالصحة والسقم والشيخوخة والكهولة فلم يستقم ان تقول فيه كيف تكن اكن لانك بهذا اللفظ تضمن ان تكون على احوال المخاطب وهو متعذر الوقوع منك بخلاف متى تجلس اجلس واين تكن اكن لانك شرطت على نفسك ان تساويه فى الجلوس والحلول فى المكان وهذا معنى يتصور وقوع الشرط عليه * وذكر فى الصحاح اذا ضمت اليه ما صح ان يجازى به كقولك كيفما تفعل افعل * واذا ثبت انه للسؤال عن الحال قال ابو حنيفة رحمه الله فى قوله لامرأته انت طالق كيف شئت انها تطلق قبل المشية تطليقة ثم ان لم تكن مدخولا بها فقد بانت لا الى عدة ولا مشية لها وان كانت مدخولا بها فالتطليقة الواقعة رجعة والمشية اليها فى المجلس بعد ذلك * فان شاءت البائنة وقد نواها الزوج كانت بائنة * اوان شاءت ثلثا وقد نواها الزوج تطلق ثلاثا * وان شاءت واحدة بائنة وقد نوى الزوج ثلثا فهى واحدة رجعية * وان شاءت ثلثا وقد نوى الزوج واحدة بائنة فهى واحدة رجعية لانها شاءت غير مانوى واوقعت غير مافوض اليها فلا يعتبر * وعند ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يقع عليها شئ مالم تشأ فاذا شاءت فالتفريع كما قال ابو حنيفة * وعلى هذا لو قال لعبده انت حر كيف شئت عتق عند ابى حنيفة رحمه الله ولا مشية له وهو معنى قول الشيخ والا بطل ولا يقع عندهما مالم يشأ فى المجلس كذا فى المبسوط * فلو شاء عتقا على مال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير فلذلك باطل عنده وهو حر * وعلى قياس قولهما ينبغى ان يثبت ماشاء بشرط ارادة المولى ذلك ومارأيته فى كتاب * هما يقولان انه جعل الطلاق مفوضا الى مشيتها فلا يقع بدون مشيتها كقوله انت طالق ان شئت او كم شئت او حيث شئت لا يقع شئ

ومن ذلك كيف وهو سؤال عن الحال وهو اسم للحال فان استقام والا بطل ولذلك قال ابو حنيفة رحمه الله فى قول الرجل انت حر كيف شئت انه ايقاع وفى الطلاق انه يقع الواحدة ويبقى الفضل فى الوصف والقدر وهو الحال مفوضا بشرط نية الزوج وقالا مالا يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله فتعلق الاصل بتعلقه

مالم تشأ وهذا لانه لما فوض وصف الطلاق اليها يكون ذلك تفويضا لنفس الطلاق اليها ضرورة ان الوصف لا ينفك عن الاصل * يوضحه ان الرجعية من اوصاف الطلاق فتكون متعلقة بالمشية كالبينونة والعدد واذا تعلقت بالمشية فمن ضرورته تعلق الطلاق لان الطلاق بدون وصف لا يوجد وهو معنى قول الشيخ فيتعلق الاصل بتعلقه فصار الطلاق على اى وصف شاءت مفوضا اليها * وابو حنيفة رحمه الله يقول انما تأخر الى مشيتها ما علقه الزوج بمشيتها دون مالم يعلق وكلمة كيف لاترجع الى اصل الطلاق فيكون هو منجزا اصل الطلاق ومفوضا للصفة الى مشيتها بقوله كيف شئت الا ان فى غير المدخول بها وفى العتق لا مشية له فى الصفة بعد ايقاع الاصل فيلغو تفويضه الصفة الى مشيتها بعد ايقاع الاصل وفى المدخول بها لها المشية فى الصفة بعد وقوع الاصل عند ابى حنيفة بان يجعله باينا او ثلاثا على ما عرف فيصح تفويضه اليها * فان قيل الطلاق بعد الوقوع يحتمل وصف البينونة بعد انقضاء العدة فيمكن ان يدخل فى تصرف المرأة بتفويض الزوج لكنه لا يحتمل الوصف بالثلاث لانه يستحيل ان يصير الواحد ثلاثا فينبغى ان لا يدخل فى تصرف المرأة بقوله كيف شئت * قلنا يحتمل ان يصير ثلاثا بضم الثنتين اليه وان كان الواحد لا يتبدل فى نفسه حقيقة ثم بانضمام الثنتين اليه يتغير حكمه بان لا يبقى موجبا للرجعة وصار مؤثرا فى الحرمة الغليظة فصار فى معنى الصفة له فيصح تفويض الزوج اليها بلفظ كيف * يوضحه ان الاستخبار عن وصف الشئ وحاله لما كان من ضرورته وجود اصله يقدم وقوع اصل الطلاق فى ضمن تفويضه المشية اليها فان الاستخبار عن وصف الشئ قبل وجود اصله محال كما قال الشاعر * شعر * يقول خليلى كيف صبرك بعدنا * فقلت وهل صبر فيسأل عن كيف * بخلاف قوله كم شئت لان الكمية استخبار عن العدد فتقتضى تفويض العدد الى مشيتها واصل العدد فى المعدودات الواحد الاترى ان من قال لاخر كم معك استقام الجواب عنه بالواحد * وبخلاف قوله حيث شئت او ان شيئت لانه عبارة عن المكان والطلاق اذا وقع فى مكان يكون واقعا فى الامكنة كلها فكان ذلك تعليق اصل الطلاق بمشيتها كانه قال انت طالق فى اى مكان شئت الطلاق * فان قيل كيف قد تضاف الى موجود فيصير استيضافا وقد يضاف الى معدوم فيكون لتعليق الاصل باوصافه بالمشية كما فى قولك افعل كيف شئت وطلق كيف نفسك شئت فيكون كيف فى قوله انت طالق كيف شئت دالا على ان ذلك الطلاق بحيث يوجد بمشيته كما انه فى قوله افعل كيف شيئت يدل على ان الفعل تكون منه بمشيته * قلنا انا لاننكر دخول كيف على معدوم سيوجد ولكن نقول انه لا يتعرض لاصل ما دخل عليه وانما يتعرض لوصفه فقوله افعل وطلق لطلب الفعل والتفويض قبل دخول كيف عليه ولا يوجب وجود الفعل والطلاق فى الحال فكذا بعد دخوله وقوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق فى الحال قبل دخول كيف عليه فكذلك بعد دخوله لانه لا يتعرض للاصل * فما قاله ابو حنيفة رحمه الله حقيقة الكلام وما قالاه معانى كلام الناس عرفا واستعمالا كذا فى الاسرار والمبسوط * واعلم ان معنى الاستفهام قد يسلب عن كيف فيبقى دالا على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى

واما كم فاسم للعدد الذى هو الواقع

كيف يصنع اى الى الحال صنعته واليه اشار الشيخ بقوله وهو اسم للحال بعد قوله وهو سؤال عن الحال اى انه قد يكون اسما للحال من غير معنى السؤال فيه كما فى مسئلتنا هذه فانه يدل على الحال من غير معنى السؤال حتى لم يصح تقدير السؤال فيه وصح التعليق بالمشية ولو بقى فيه معنى السؤال لوقع الطلاق فى الحال من غير تعليق الوصف بمشيتها * انه ايقاع لانه لاوصف للحرية بعد الوقوع ليتعلق بالمشيه ويبقى الفضل على اصل الطلاق فى الوصف اى البينونة * والقدر اى العدد * وهو الحال اى الفضل هو الحال التى تدل عليها كيف مفوضا الى المرأة * بشرط نية الزوج يعنى فى حق المدخول بها الانه لا يبقى فضل بعد الوقوع فى حق غير المدخول بها ليتعلق بالمشية كما فى الحرية * ولا يقال ينبغى ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب ان تستقل باثبات ما فوض اليها اعتبارا بعامة التفويضات * لانا نقول انما فوض اليها حال الطلاق بكلمة كيف والحال مشتركة بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احد المحتملين * وعن ابى بكر الرازى ان نية الزوج ليست بشرط * وذكر الطحاوى فى مختصره ان لها ان يجعل الطلاق باينا وثلاثا فى قول ابى حنيفة رحمه الله فقد جعل الطحاوى المشية اليها فى اثبات وصف البينونة والثلاث حتى قال بعض مشايخنا انه اذا لم ينو الزوج شيئا وشاءت المرأة ثلاثا او واحدة باينة يقع ما اوقعت بالاتفاق * اما على اصل ابى حنيفة فلان الزوج اقام امرأته مقام نفسه فى اثبات الوصف * والزوج متى اوقع طلاقا رجعيا يملك ان يجعله باينا وثلاثا عنده فكذا المرأة * واما على قولهما فكذلك تملك ايقاع البائن وايقاع الثلاث لانه فوض الطلاق اليها على اى وصف شاءت كذا فى الفوائد الظهيرية * وقالا مالا يقبل الاشارة اى مالا يكون محسوسا يشار اليه مثل التصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح ونحوها * فحاله مثل كون الطلاق مثلا باينا ورجعيا * ووصفه مثل كونه سنيا او بدعيا * والاظهر انه ترادف * بمنزلة اصله لان وجوده لما لم يكن معاينا محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه كوجود النكاح يعرف باثره وهو ثبوت الحل ووجود البيع باثره وهو الملك واذا كان كذلك كان معرفة وجوده مفتقرا الى وصفه كافتقار وصفه فى وجوده اليه فكان وصفه بمنزلة الاصل من هذا الوجه فاذا تعلق الوصف تعلق الاصل الذى هو بمنزلة التبع من وجه تعلقه ايضا قوله (واما كم فاسم) لكذا كم اسم غير متمكن موضوع للكناية عن الاعداد * وفى الصحاح كم اسم ناقص مبهم مبنى على السكون وان جعلته اسما تاما شددت آخره وصرفته فقلت اكثرت من الكم والكمية * فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية وتقيد بالمجلس وكان لها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين او ثلاثا بشرط مطابقة ارادة الزوج كذا رأيت بخط شيخى رحمه الله معلما بعلامة البزدوى * وذلك لان كلمة كم اسم للعدد المبهم كما ذكرنا والعدد هو الواقع فى الطلاق اما مقتضى كما فى قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة او تطليقة واحدة واما مذكورا كما فى قوله انت طالق ثلاثا او ثنتين او واحدة وهو معنى قول الشيخ كم اسم للعدد الذى هو الواقع ولما كان كذلك وقد دخلت المشية على نفس الواقع الذى هو العدد تعلق اصله بالمشية بخلاف كيف كأنه قال انت

(طالق)

وحيث اسم لمكان مبهم دخل على المشية والله اعلم

(باب الصريح والكناية)

مثل قول الرجل بعت واشتريت ووهبت لانه ظاهر المراد وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة وكذلك الطلاق والعتاق وحكم الكناية ان لا يجب العمل به الا بالنية لانه مستتر المراد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا ولذلك سمى اسماء الضمير كناية مثل انا وانت ونحن

طالق اى عدد شئت * ولما كان هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة فكان لها ان تشاء الواحدة والثنتين والثلاث * ولما لم يكن فى كلامه دلالة على الوقت تقيدت المشية بالمجلس الى ما ذكرنا اشار الشيخ فى شرح الجامع الصغير قوله (واما حيث فاسم لمكان مبهم) حيث اسم مبنى من ظروف المكان كاين وحرك آخره لالتقاء الساكنين وبنى على الضم تشبيها له بالغايات لانها لم تجئ الا مضافة الى جملة كذا قيل * ومنهم من يبنيها على الفتح استثقالا للكسرة مع الياء * ومنهم من كسر لالتقاء الساكنين * وحوث بالضم والفتح لغة فيه ايضا ولا يصح اضافته الى المفرد واما ما يقوله الناس من حيث اللغة بالكسر فخطاء وانما الصواب هو الرفع على ان يكون مبتدأ والخبر مضمر او هو ثابت او نحوه * فاذا قال انت طالق حيث شئت لا تطلق قبل المشية ويتوقف بالمجلس لما بينا انه من ظروف المكان ولا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية فى الطلاق فيقتصر على المجلس * فان قيل اذا الغا ذكر المكان بقى قوله انت طالق شئت فينبغى ان يقع للحال كما فى قوله انت طالق دخلت الدار والمسئلة فى التجريد والكفاية * قلنا لما تعذر العمل بالظرفية جعلناه مجازا لحرف الشرط لمشاركتهما فى الابهام فصار بمنزلة قوله ان شئت والاستعارة اولى من الالغاء * فان قيل لم لم يجعل بمنزلة اذا ومتى حتى لا يبطل بالقيام عن المجلس وفيه رعاية معنى الظرفية * قلنا جعله مجازا لحرف ان اولى اذ هو الاصل فى باب الشرط وما وراءه ملحق به كذا فى الفوائد الظهيرية والله اعلم

(باب الصريح والكناية)

انما اعاد ذكر نظائر الصريح بعد ما ذكر بعضها فى اول الكتاب ليبنى عليه بيان الحكم اذ هو مقصود الباب * وحكمه اى حكم الصريح تعلق الحكم الشرعى * تعين الكلام اى بنفسه * وقيامه اى قيام الكلام الذى هو الصريح مقام معناه الذى دل عليه سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد * وهو معنى قوله حتى استغنى اى الصريح فى اثبات الحكم عن العزيمة * فاذا اضاف الطلاق او العتاق مثلا الى المحل فباى وجه اضافهما يثبت الحكم حتى لو قال يا حر او يا طالق او انت حر او انت طالق او حررتك او طلقتك يكون ايقاعا نوى او لم ينو لان عينه اقيم مقام معناه فى ايجاب الحكم لكونه صريحا فيه * وكذلك لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق ثبت العتاق والطلاق لما ذكرنا * اما لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجبه الى محتمله فله ذلك فيما بينه وبين الله تعالى فاذا نوى فى قوله انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء * وفصل الطلاق والعتاق عن النظائر المذكورة بقوله وكذلك الطلاق والعتاق لانهما من الاسقاطات وتلك النظائر من العقود قوله (وحكم الكناية) ان لا يجب العمل به اى بهذا اللفظ الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال * لانه اى لفظ الكناية مستتر المراد فكان فى ثبوت المراد تردد فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار والتردد * وذلك مثل المجاز قبل ان يصير

متعارفا اى من نظائر الكناية المجاز الذى لم يتعارف بين الناس لان المتكلم باستعماله فى غير موضوعه ستر المراد عن السامع فصار المراد فى حقه فى حيز التردد فكان كناية * فاما اذا صار متعارفا فقد صار صريحا مثل قوله لايضع قدمه فى دار فلان فانه عبارة عن الدخول مجازا وشاع استعماله فيه فصار صريحا * ولذلك اى ولاستتار المراد سمى اسماء الضمير كناية وقد بيناه فى اول الكتاب قوله (وسمى الفقهاء) يعنى انهم سموا الالفاظ التى لم يتعارف ايقاع الطلاق بها كنايات بطريق المجاز لابطريق الحقيقة لان الكناية الحقيقية هى مستترة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعانى غير مستترة على السامع لان كل احد من اهل اللسان يعلم معنى الباين والحرام والبتة ونحوها فلايكون كنايات حقيقة * ثم بين وجه تسميتها كنايات بطريق المجاز بقوله لكن الابهام فيما يتصل هذه الالفاظ به وتعمل فيه لان الباين مثلا يدل على البينونة ولابد لها من محل تحله وتظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة وهى مختلفة متنوعة قد تكون بالنكاح وقد تكون بغيره فاذا كان كذلك استتر المراد لوقوع الشك فى المحل الذى يظهر اثرها فيه لانا لاندرى اى محل اراده * فلذلك اى لهذا الابهام الذى ذكرنا شابهت هذه الالفاظ الكنايات الحقيقية * فسميت هذه الالفاظ بذلك اى باسم الكناية مجازا ولهذا الابهام الذى ذكرنا احيج فيها الى النية ليتعين البينونة عن وصلة النكاح عن غيرها * فاذا وجدت النية اى نوى وصلة النكاح وزال الابهام ظهر اثر البينونة فيها وكان اللفظ عاملا بنفسه * وهو معنى قوله وجب العمل بموجباتها اى بمقتضيات هذه الالفاظ نفسها من غير ان يجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه كما قال الشافعى رحمه الله * فان قيل لانسلم انما سميت كنايات مجازا بل هى كنايات على الحقيقة لان الكناية ماهو مستتر المراد على ماذكر الشيخ فى اول الكتاب واذا قال انت على حرام فالمراد مستتر على السامع بدون القرينة الدالة عليه فكان داخلا فى حد الكناية بل الاستتار فيه اقوى منه فى قوله طويل النجاد لانه يمكن ان يتوصل الى مراد المتكلم وهو طول القامة بالتأمل فى قرائن الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى المراد فى قوله انت على حرام الا ببيان من جهة المتكلم بمنزلة المجمل * وقوله هذه الكلمات معلومة المعانى لايجديه نفعا لانها مع كونها معلومة المعانى مستترة المراد وكل كناية بهذه المثابة فان قوله طويل النجاد كثير الرماد معلوم المعنى لغة ولكنه مستتر المراد * قلنا قد ذكرنا فى اول الكتاب ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم فانك فى قولك طويل النجاد تنتقل من طول النجاد مع انك تريده الى طول القامة ومن كثرة الرماد الى ملزومه وهو الجود هذا هو الاصل فى الكنايات وفى هذه الالفاظ لاانتقال من معانيها الى شئ آخر فانك فى قولك انت باين او انت حرام لا تنتقل من البينونة والحرمة الى شئ اخر بل تقتصر عليهما اذ لم يكن شئ آخر هو المراد سواهما فلما لم يوجد فيها ماهو الاصل فيها وهو الانتقال الى شئ آخر لاتكون كنايات على الحقيقة ولانسلم على ما بينا ان ماهو المراد منها مستتر على السامع فان المراد منها البينونة والحرمة والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر عليه كما ذكرنا فلايكون ماهو

وسمى الفقهاء الفاظ الطلاق التى لم يتعارف كنايات مثل البابن والحرام مجازا لاحقيقة لان هذه كلمات معلومة المعانى غير مستتر لكن الابهام فيما يتصل به ويعمل فيه فلذلك شابهت الكنايات فسميت بذلك مجازا ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا وجدت النية وجب العمل بموجباتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح

المراد مستترا مطلقا بخلاف قوله طويل النجاد فان طوله ليس بمقصود اصلى بل المقصود الكلى طول القامة وذلك مستتر * وتبين بما ذكرنا انه اراد بقوله هذه كلمات معلومة المعانى غير مستتر المعانى التى هى المراد للمتكلم يعنى انها معلومة المراد والاستتار فى محل عملها فتخرج به عن حد الكناية الذى ذكره قوله (ولذلك) اى ولان هذه الالفاظ عاملة بنفسها جعلناها بواين لان معناها يدل على البينونة والقطع والحرمة على ماعرف * وقوله وانقطعت بها الرجعة تفسير لكونها بواين * والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضى الله عنهم فذهب على وزيد بن ثابت رضى الله عنهما الى ان الواقع بهذه الالفاظ بواين وبه اخذ علماؤنا وذهب عمر وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهما الى ان الواقع بها رواجع وبه اخذ الشافعى * ولقلب المسئلة الكنايات بواين ام لا وهذا اللقب على اصله مستقيم لان عنده هذه الالفاظ كنايات عن لفظ الطلاق حقيقة مثل كنايات العتاق وكنايات النكاح على اصلنا كالهبة والبيع والتمليك وعندنا هذا اللقب مجاز كما بينا * والاختلاف فى الحقيقة راجع الى ان مايملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البينونة فليس فى ولايته وانما تقع حكما لسقوط العدة اولثبوت الحرمة الغليظة اولوجوب العوض * وعندنا الطلاق نوعان رجعى وباين فكما يملك الزوج ايقاع الرجعى يملك ايقاع الباين * واذا ثبت هذا كانت هذه الالفاظ كنيات عن الطلاق حقيقة عنده لانه لايمكن ان تجعل عاملة بنفسها اذ ليس فى ولايته ايقاع الباين وعندنا لما كان فى ولايته ذلك جعلناها عاملة بنفسها وحقيقتها اذ لاضرورة فى العدول عن الحقيقة الى غيرها * حجة الشافعى قوله تعالى * الطلاق مرتان * الآية ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكر الطلاق ببدل ولم يذكر الرجعة وذكر الثلاث وبين انها لاتحل له فمن قال ان الطلاق القاطع للرجعة بغير بدل مشروع فقد خالف النص * ولانه لما تبين ان السبب القاطع للرجعة فى الشرع لم يجعل قاطعا الا بالعوض او بمعنى العدة او باثبات الحرمة لم يملك الزوج تغيير ذلك بالتنصيص على القطع كالهبة لما شرعت موجبة للملك مع القرينة وهى القبض لايكون له ان يجعلها موجبة بنفسها بالتنصيص بان قال وهبت لك هبة توجب الملك بنفسها قبل القبض لان العبد لايملك تغيير حكم الشرع * ولا معنى لقولكم ان الطلاق وقع فى ضمن قوله باين فلا يجوز ان يلغو صريحه لانا لانوقع الطلاق فى ضمنه بل نجعل قوله باين عبارة عن الطلاق مجازا ومتى صار مجازا فى غيره سقط حقيقة فى نفسه وكان الرجل فى هذه بمنزلة امرأة قال لها زوجها طلقى نفسك فقالت ابنت نفسى او انا باين فانها تطلق تطليقة رجعية بلا خلاف لانها لم تملك الا طلاقا وباين انما يعمل على سبيل العبارة عنه لا على حقيقته فكذلك الزوج لان الله تعالى ماملكه الابانة على حقيقتها وما شرعها له * والدليل عليه انه لو طلق امرأته بعد الدخول ثبت له خيار الرجعة ولو قال اسقطت الخيار او قال طلقت على ان لارجعة لى عليك لم يسقط لانه لم يجعل اليه اسقاطه فكذلك اذا قال ابنت او انت طالق باين لايثبت البينونة لانه لايستفيد به الا اسقاط خيار الرجعة * وحجتنا ان الابانة تصرف من الزوج فى ملكه فيصح كايقاع اصل الطلاق * وبيانه ان الطلاق

ولذلك جعلناها بواين وانقطعت بها الرجعة

الا فى قول الرجل اعتدى لان حقيقتها الحساب ولا اثر لذلك فى النكاح والاعتداد يحتمل ان يراد به مايعد من غير الاقراء فاذا نوى الاقراء فزال الابهام وجب بها الطلاق بعد الدخول اقتضاء

بالنكاح مملوك للزوج وماصار مملوكا الا للحاجة الى التفصى عن عهدة الملك وذلك بازالة الملك والابانة وكذلك قبل الدخول الابانة مملوكة للزوج بملك النكاح وبالدخول تأكد ملكه فلا يبطل ما كان ثابتاله من ولاية الازالة وكذلك يملك الاعتياض عن ازالة الملك وانما يملك الاعتياض عماهو مملوك له فثبت ان الابانة مملوكة له فكان ايقاع البينونة تصرفا منه فى ملك نفسه فيجب اعماله ماامكن * وكان ينبغى على هذا الاصل ان يزول الملك بنفس الطلاق الاان حكم الرجعة بعد صريح الطلاق ثبت شرعا بخلاف القياس وماثبت بخلاف القياس لايلحق به ماليس فى معناه والباين ليس فى معناه لانه لايجامع النكاح بخلاف الطلاق فانه يجامعه فان من تزوج المطلقة صارت منكوحة ولم يرتفع الطلاق الاول ولا انقطع اصل حكمه حتى لو طلقت ثنتين حرمت حرمة غليظة فكانت مطلقة منكوحة فكذلك مع خيار الرجعة بقيت مطلقة منكوحة ومع صفة الابانة والتحريم لايتصور قيام النكاح لايقال حرام حلال مباذلة عن زوجها منكوحة فاذالم يكن فى معنى المنصوص يؤخذ فيه باصل القياس وكان قوله انت طالق محتملا للطلاق المبين وغير المبين فكان قوله باين تعيينا لاحد المحتملين كما اذاقال بعت يحتمل البيع بخيار والبيع البات فاذاقال بيعاباتا يزول هذا الاحتمال * وهذا بخلاف الهبة فانها لاتوجب الملك لضعفها فى نفسها حتى يتأيد بمايقويها وهو القبض وبشرطه لايتقوى وههنا قوله انت طالق لايزيل الملك بنفسه لالضعفه فانه قوى لازم بل لانه غير مناف للنكاح فاذاقال تطليقة باينة فقد زال ذلك المعنى حين صرح بماهو مناف للنكاح * ومااستدل به الخصم راجع الى ان لادليل على كون الابانة مشروعة والاحتجاج بلادليل ساقط وقد اقمنا الدلالة على ذلك فتبين ان الخصم ان لم يقس فقد احتج بلادليل وان قاس قاس على المعدول عن القياس وان الاستدلال الصحيح معنا كذا فى الاسرار والمبسوط قوله (الا فى قول الرجل اعتدى) استثناء من قوله سميت كنايات مجازا او من قوله وجب العمل بموجباتها من غير ان تجعل عبارة عن الصريح اى الا فى قوله اعتدى فانه يجعل عبارة عن الصريح وكناية عنه حقيقة لانه لما تعذر اعمال اللفظ بحقيقته يجعل كناية عن الطلاق لان الاعتداد من لوازمه على ماهو الاصل فيكون اعتدى ذكر اللازم وارادة الملزوم كما قال الشافعى فى سائر الالفاظ ولهذا يقع الطلاق به فى غير المدخول بها بمنزلة قوله انت واحدة * ويجوز ان يكون استثناء من قوله ولهذا جعلناها بوائن وهو الاظهر يعنى الواقع بهذا اللفظ عند النية تطليقة رجعية لا باينة لان وقوع البينونة باعتبار دلالة اللفظ عليها بحقيقته وحقيقة هذا اللفظ للحساب يقال اعتدد مالك اى احتسب عدد مالك ولا اثر للحساب فى قطع النكاح وازالة الملك فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه * الا ان قوله اعتددى محتمل فى نفسه يجوز ان يكون المراد اعتدى نعم الله عليك او اعتدى نعمى عليك او اعتدى الدراهم او اعتدى من النكاح اى احسبى الاقراء فاذا نوى الاقراء * وجب اى ثبت بهذه النية او بهذه اللفظ بعد النية الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لما امرها بالاعتداد ولم تكن واجبا عليها قبل لابد من تقديم ما يوجبه ليصح الامر به فقدم الطلاق عليه

وقبل الدخول جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانه سببه فاستعير الحكم لسببه فلذلك كان رجعيا

ضرورة صحة الامر والضرورة يرتفع باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو البينونة * فلذلك اى لكونه ثابتا بطريق الاقتضاء كان رجعيا ولاتقع اكثر من واحدة وان نوى قوله (وقبل الدخول جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانه) لايمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لابد للمقتضى من ثبوت المقتضى ولا وجود للمقتضى ههنا وهو الاعتداد لانه غير ثابت قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا محضا عن الطلاق اى للطلاق لان الطلاق سبب لوجود الاعتداد فجاز ان يستعار الحكم لسببه * وفى قوله محضا اشارة الى ان فى اثبات الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء جهة من المجاز من حيث انه ليس بمذكور حقيقة وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته قبل الدخول فمجاز محض ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق تحقيقا ولا تقديرا * فان قيل كيف صحت استعارة المسبب للسبب وقد تقدم فى باب احكام الحقيقة والمجاز انها لايجوز * قلنا قد بينا فى ذلك الباب ان المسبب اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين * يؤيده ماذكره الشيخ فى بعض مصنفاته فى اصول الفقه ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل لا ينفك العدة عن الطلاق ولا الطلاق عن العدة على ماهو الاصل فى النكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم الدخول فكان الدخول فيه اصلا لا عارضا والسبب اذا كان متصلا بالمسبب كاتصال المسبب بالسبب يجوز ان يصير احدهما كناية من الآخر كما فى قوله تعالى اخبارا *انى ارانى اعصر خمرا *وكما فى العلة مع المعلول *ولا يقال العدة لاتختص به فانها تجب على ام الولد من غير طلاق * لانا نقول لما صارت هى فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال هذا الفراش شبها بالطلاق فاوجب العدة لانها تثبت بالشبهة * او نقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد العلة وهذا لانهم يطلقون اسم السبب على ما وضعه الشرع علة لحكم واسم العلة على مايستنبط بالرأى وكون الطلاق علة لوجوب العدة من اوضاع الشرع فسمى سببا وهو فى الحقيقة علة * وفى كلام الشيخ اشارة اليه حيث قال فاستعير الحكم لسببه ولم يقل فاستعير المسبب لسببه اذا لحكم يذكر فى مقابلة العلة والمسبب فى مقابلة السبب * ولا يلزم عليه تخلف الحكم عنه فى غير المدخول بها لان ذلك لفوات الشرط وهو الدخول * وقبل الطلاق وان كان سببا فى حق هذا الحكم على التحقيق لانه لم يوضع له لكنه فى حق ماينبنى عليه جواز الاستعارة وهو الاتصال بمنزلة العلة فان الطلاق لايعمل عمله الا بشرط انقضاء العدة والمشروط متصل بالشرط لامحالة * وفيه ضعف لان كلامنا فى غير المدخول بها وليس انقضاء العدة شرطا فيها * وفى الجملة القول بعدم جواز استعارة المسبب للسبب مشكل لانه خلاف مختار اهل اللغة وعامة الاصوليين * وذكر فى بعض الشروح انه لايصح ان يجعل اعتدى مستعار الطلاق لانه اما ان يجعل عبارة عن قوله انت طالق او مطلقة او طلقتك او طلقى نفسك * لايجوز الثلاثة الاولى للاختلاف فى الصيغة لان اعتدى امر والاول والثانى ليسا بفعلين فضلا عن الامر والثالث انشاء او اخبار وليس بامر ولابد للاستعارة من

التوافق فى الصيغة الاترى ان قوله وهبت ابنتى منك وقوله زوجت ابنتى منك متوافقان صيغة * وكذا الرابع لانه لو قال لها طلقى لايقع الطلاق بهذا اللفظ وان نوى * واجيب بانا نجعله مستعارا وعبارة عن قوله كونى طالقا وقد صرح فى الخلاصة بانه لو قال لها توطلاق باش اوطلاق شو تطلق من غير نية * والاظهر ان تقدير الكلام اعتدى لانى طلقتك فاكتفى بذكر الحكم عن ذكر السبب فكان من باب الاضمار وانه من انواع المجاز * يؤيده ماذكره شمس الائمة فى المبسوط والامام البرغرى فى طريقته ان وقوع الطلاق بطريق الاضمار فى كلامه فكأنه قال طلقتك فاعتدى ولهذا قلنا انه وان تكلم بهذا اللفظ قبل الدخول يعمل نيته فى الطلاق ولا عدة عليها قبل الدخول فعرفنا ان اللفظ غير عامل فيه ولكن الطلاق مضمر فيه عند نيته قوله (وكذلك) اى وكقوله اعتدى قوله استبرئى رحمك لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدى اذهو تصريح بما هو المقصود من العدة الا ان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج آخر فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما بينا * وقد جاءت السنة يعنى ماذكرنا مؤيد بالسنة ومستفاد منها فانه عليه السلام قال لسودة بنت زمعة بفتحتين * اعتدى * ثم راجعها وذلك حين دخل النبى عليه السلام عليها وهى تبكى على من قتل من اقاربها يوم بدر وترثيهم باشعار اهل مكة فكره النبى عليه السلام ذلك منها فقال لها اعتدى فندمت على ذلك واستشفعت الى النبى صلى الله عليه وسلم ووهبت نوبتها لعائشة رضى الله عنهما وقالت انى اكتفى بان ابعث من ازواجك يوم القيامة فراجعها النبى صلى الله عليه وسلم قوله (وكذا انت واحدة) يعنى وكقوله اعتدى قوله انت واحدة فى انه يقع به طلاق رجعى عند النية وقال الشافعى رحمه الله لايقع بهذا اللفظ شئ وان نوى لان واحدة صفة لها وهى لايحتمل طلاقا فلغت النية كما اذ قال لها انت قاعدة ونوى طلاقا * الا انا نقول يجوز ان يكون قوله واحدة نعتا لها اى واحدة عند قومك او منفردة عندى ليس لى معك غيرك او واحدة نساء البلد فى الحسن والجمال * ويحتمل ان يكون نعتا لتطليقة بطريق حذف الموصوف واقامة الوصف مقامه كقولك اعطيته جزيلا اى عطاء جزيلا فلا يقع الطلاق بدون النية فاذا نوى صار كأنه قال انت تطليقة واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقا صح فانها بنفسها لايكون تطليقة ولكن يكون طالقا تطليقة فيصير تطليقة قائمة مقام طالق فتنعت نعته كذا فى الاسرار والمبسوط * ورأيت فى التهذيب لمحيى السنة من اصحاب الشافعى ولو قال لها انت واحدة ونوى الطلاق ثنتين او ثلاثا فيه وجهان * احدهما لايقع الا واحدة لان منويه خلاف ملفوظه والطلاق يقع باللفظ ومراعاة اللفظ اولى * والثانى وهو الاصح يقع مانوى ومعنى واحدة اى توحدين منى بهذا العدد فكان ماذكره اصحابنا غير مأخوذ عندهم * وعن بعض مشايخنا رحمهم الله انه اذا رفع الواحدة لاتطلق وان نوى لانها لاتصلح نعتا للطلقة فيصير خبر المبتدأ وان نصبها تطلق من غير نية لانها حينئذ لايصلح نعتا الا للطلقة وان اسكن الهاء فحينئذ يحتاج الى النية *

وكذلك قوله استبرئى رحمك وقد جاءت السنة ان النبى عليه السلام قال لسودة بنت زمعة اعتدى ثم راجعها وكذلك انت واحدة يحتمل نعتا للطلقة ويحتمل صفة للمرأة فاذا زال الابهام بالنية كان دلالة على الصريح لاعاملا بموجبه والاصل

والمختار ان حكم الكل واحد فى الاحتياج الى النية لان العوام لايميزون بين وجوه الاعراب كان دلالة يعنى اذا نوى به الطلاق كان هذا اللفظ دالا على صريح الطلاق بالطريق الذى ذكرنا فكان معقبا للرجعة لاعاملا بموجبه اذ موجبه التوحيد ولا اثر لذلك فى البينونة وقطع النكاح بخلاف البائن ونحوه فانه مؤثر بموجبه على ما بينا قوله (والاصل فى الكلام هو الصريح) لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام فى هذا المقصود وصار جنس الكناية بمنزلة الضرورات يعنى لما كان المقصود هو الافهام من الكلام وذلك يحصل بالصريح لايلتفت الى غيره لقصوره فى هذا المعنى الا عند الضرورة وهى عدم الصريح * ولهذا اى ولان فى الكناية قصورا عن البيان قلنا ان حد القذف لايجب الا بتصريح النسبة الى الزنا بان قال زنيت او انت زان * وكذا فى الاقرار على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لايستوجب العقوبة مالم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها لايحد مالم يقل نكتها * وكذا لو قال لامرأة جامعك فلان جماعا حراما او قال لرجل فجرت بفلانة او جامعتها لايجب عليه حد القذف لانه ماصرح بالقذف بالزنا * لم يحد المصدق عندنا وقال زفر رحمه الله يحد لان معنى قوله صدقت انه زان فيكون قاذفا له كما اذا قال له هو كما قلت * ولكنا نقول انه ماصرح بنسبته الى الزنا فلا يحد وذلك لانه انما يلفظ بما هو شبيه بالكناية عن القذف لاحتمال التصديق وجوها مختلفة اى كنت صادقا فيما مضى فكيف تكلمت بهذه الكلمة القبيحة او صدقت فى انجاز وعدك بنسبته الى الزنا ويحتمل السخرية والاستهزاء ايضا وان كان باعتبار الظاهر يفهم منه تصديقه فى نسبته الى الزنا ولكن الظاهر لايكفى لايجاب الحد * بخلاف قوله هو كما قلت لانه بمنزلة الصريح فى النسبة الى الزنا لانه لايحتمل وجها آخر * ولانا اكثر ما فى الباب ان يجعل قوله صدقت كصريح القذف بالزنا الا انه لم يتصل بالمقذوف لانه خطاب للرامى لا للمقذوف واذا لم يتصل به لم يكن قذفا له وانما يتصل به اقتضاء صدق الاول فيما رماه والحد يسقط بالشبهة فلا يثبت بالمقتضى لانه ضرورى * بخلاف قوله هو كما قلت لانه اتصل به لان هو اخبار عنه على سبيل الغائبة كقولك انت فى المخاطبة كذا فى الاسرار * والتعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول فى عرض من يؤذى المؤمنين المؤمن هو الذى يصلى ويزكى ولا يؤذى اخاه المسلم ويتوصل بذلك الى نفى الايمان عن المؤذى كذا فى المفتاح * وفى الكشاف الفرق بين الكناية والتعريض هو ان الكناية ان تذكر الشئ بغير لفظه الموضوع والتعريض ان تذكر شيأ يدل به على شئ لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم فكأنه امالة الكلام الى عرض يدل على الغرض ويسمى التلويح لانه يلوح منه ماتريده فاذا عرض بالزنا وقال اما انا فلست بزان فلا حد عليه عندنا وقال مالك رحمه الله يحد والاختلاف بين الصحابة فعمر رضى الله عنه كان لايوجب الحد فى مثل هذا ويقول المقصود بهذا اللفظ فى حالة المخاصمة مع الغير نسبة صاحبه الى شين وتزكية نفسه لا ان يكون قذفا للغير واخذنا بقوله لا لانه ان تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة قوله (فكان بمنزلة الصريح لما عرف) قال شمس الائمة فى قوله هو كما قلت ان كاف التشبيه يوجب العموم عندنا

والاصل فى الكلام هو الصريح واما الكناية ففيها قصور من حيث يقصر عن البيان الا بالنية والبيان بالكلام هو المراد فظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات وصار جنس الكنايات بمنزلة الضرورات ولهذا قلنا ان حد القذف لايجب الا بتصريح الزنا حتى ان من قذف رجلا بالزنا فقال له آخر صدقت لم يحد المصدق وكذا اذا قال لست بزان يريد التعريض بالمخاطب لم يحد وكذلك فى كل تعريض لما قلنا بخلاف من قذف رجلا بالزنا فقال آخر هو كما قلت حد هذا الرجل وكان بمنزلة الصريح لما عرف فى كتاب الحدود والله اعلم

فى المحل الذى يحتمله ولهذا قلنا فى قول على رضى الله عنه انما اعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية ليكون اموالهم كاموالنا ودماؤهم كدمائنا انه يجرى على العموم فيما يندرئ بالشبهات كالحدود وما يثبت بالشبهات كالاموال فهذا الكاف ايضا موجبه العموم لانه حصل فى محل يحتمله فيكون نسبة له الى الزنا قطعا بمنزلة كلام الاول على ماهو موجب العام عندنا * وانما لم يعتق العبد فى قوله انت كالحر لان العمل بحقيقة الاخبار ممكن فى حرمة الدم ووجوب العبادات وغير ذلك فلا نصير الى المجاز وهو الانشاء ولو قلنا بالعموم يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز والله اعلم

﴿ باب وجوه الوقوف على احكام النظم ﴾

قوله (اما الاول) اى الوجه الاول فيما سيق الكلام له واريد به * الضمير فى له واريد راجع الى ما وفى به راجع الى الكلام * وقوله ما سيق الكلام له تعرض لجانب اللفظ واريد به قصدا تعرض للمعنى والاشارة اى الثابت بالاشارة ماثبت بنظم الكلام اى بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان * الا ان الضمير عائد الى ما اى لكن ذلك الثابت غير مقصود من الكلام ولا سيق الكلام له * وقيل فى تفسير الاشارة هى دلالة نظم الكلام لغة على ما ضمن فيه من المعنى غير مقصود وهما اى العبارة والاشارة سواء فى ايجاب الحكم اى فى اثباته لان الثابت بكل واحد منهما ثابت بنفس النظم واشار بقوله فى ايجاب الحكم الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت فى غيره مثل كون كل واحد منهما قطعيا او غير قطعى لان العبارة قطعية والاشارة قد تكون قطعية وغير قطعية * قال القاضى الامام فى التقويم ثم الاشارة من النص بمنزلة التعريض والكناية من الصريح والمشكل من الواضح اذ لا ينال المراد بها الا بضرب تأويل وتبيين ثم قد يوجب العلم بموجبها بعد البيان وقد لا يوجب * وذكر فى بعض الشروح انهما سواء فى ايجاب الحكم اى يثبت الحكم بهما قطعا * الا ان الاول اى الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق عند التعارض لكونه مقصودا من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود * مثاله ما قال الشافعى رحمه الله لا يصلى على الشهيد لقوله تعالى * ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم * سيقت الآية لبيان منزلة الشهداء وعلو درجاتهم عند الله تعالى وفيه اشارة الى انه لا يصلى عليهم لانه تعالى سماهم احياء وصلوة الجنازة غير مشروعة على الحى ولكن قوله تعالى * وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم * عبارة فى ايجاب الصلوة فى حق الاموات على العموم والشهداء اموات حقيقة وحكما بدليل جواز قسمة اموالهم وتزوج نسائهم وغير ذلك فترجح العبارة على الاشارة * هكذا ذكر فى بعض الشروح * ولقائل ان يقول الاشارة ليست بثابتة لان المراد من الحيوة فى قوله احياء ليس الحيوة التى تمنع جواز الصلوة وهى الحاسية بلا شبهة وكذا العبارة غير ثابتة لان المراد من الصلوة فى قوله تعالى * وصل عليهم * الدعاء لا صلوة الجنازة اى تعطف وترحم عليهم بالدعاء عند اخذ الصدقة منهم فانهم يسكنون اليه وتطمئن قلوبهم بان الله تعالى قد تاب عليهم وقبل منهم كذا ذكره ائمة التفسير فلا يثبت التعارض اذ لا دلالة للآيتين على صلوة الجنازة نفيا واثباتا * والنظير الملايم قوله عليه السلام فى النساء * انهن ناقصات عقل ودين * فقيل ما نقصان دينهن قال * تقعد احديهن فى قعر بيتها شطر دهرها * اى نصف عمرها لا تصوم ولا تصلى سيق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه

﴿ باب وجوه ﴾
﴿ الوقوف على ﴾
﴿ احكام النظم ﴾

وهو القسم الرابع وذلك اربعة اوجه الوقوف بعبارته واشارته ودلالته واقتضائه اما الاول فما سيق الكلام له واريد به قصدا والاشارة ماثبت بنظمه مثل الاول الا انه غير مقصود ولا سيق الكلام له وهما سواء فى ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض من ذلك قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق الكلام لايجاب النفقة على الوالد

اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعى * وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلى رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال * اقل الحيض ثلاثة ايام واكثرها عشرة ايام * وفى بعض الروايات اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة ايام ولياليها واكثر عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة * وكذلك قوله عليه السلام * انما مثلكم ومثل اليهود والنصارى كرجل استعمل عمالا فقال من يعمل لى الى نصف النهار على قيراط قيراط فعملت اليهود الى نصف النهار على قيراط قيراط ثم قال من يعمل لى من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط فعملت النصارى من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط ثم قال من يعمل لى من صلوة العصر الى مغرب الشمس على قيراطين قيراطين الا فانتم الذين يعملون من صلوة العصر الى مغرب الشمس الا لكم الاجر مرتين * فغضبت اليهود والنصارى فقالوا نحن اكثر عملا واقل عطاء قال الله تعالى * وهل ظلمتكم من حقكم شيئا * قالوا لا قال فانه فضلى اعطيته من شئت * سيق لبيان فضيلة هذه الامة وفيه اشارة الى ان وقت الظهر اكثر من وقت العصر وذلك بان يبقى وقت الظهر الى ان يصير ظل الشئ مثليه كما قاله ابو حنيفة رحمه الله لانه لو انتهى بصيرورة ظل الشئ مثله لكان وقت العصر اكثر من وقت الظهر * وهو معارض بما روى فى حديث امامة جبريل عليه السلام * انه صلى الظهر فى اليوم الثانى حين صار ظل كل شئ مثل ظله وقال بعد ما صلى الصلوات الوقت ما بين هذين الوقتين * وهو عبارة فرجحها ابو يوسف ومحمد والشافعى وعامة علماء على الاشارة وجواب ابى حنيفة مذكور فى موضعه قوله (فمن ذلك) اى من الثابت بالاشارة * او مما اجتمع فيه العبارة والاشارة نسب اليه بلام التمليك وانه يوجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد وبالاجماع لا يصير احق به ملكا لان الولد لا يصير ملكا لابيه بحال فدل انه صار احق به نسبا فان قيل الولد ينسب الى الام كما ينسب الى الاب ويرث منها كما يرث من الاب فما فائدة تخصيصه بالاب قلنا فائدته تظهر فى الامور التى يميز لها بين نسب ونسب كالامامة الكبرى والكفاءة واعتبار مهر المثل فيعتبر فيها جانب الاب دون الام * ان للاب ولاية التملك اى له حق ان يتملك مال الابن عند الحاجة ولكن ليس له حق ملك فى الحال حتى جاز للابن التصرف فى ماله بغير رضاه وحل له وطئ جاريته بمنزلة الشفيع فان له ان يتملك الدار المبيعة ولكن ليس له فيها حق ملك بوجه بخلاف المكاتب فان له حق الملك فى اكتسابه باعتبار اليد ولكن ليس له ولاية التملك حتى لم يحل وطئ جاريته فهذا هو الفرق بين حق التملك وحق الملك * وانه لا يعاقب بولده اى بسبب ولده حتى لو قتل ابنه لا يقتص منه ولو قذفه بان قال زنيت لا يجب عليه حد القذف ولا يحبس فى دينه * كالمالك بمملوكه اى كما لا يعاقب المالك بسبب مملوكه لان الولد نسب اليه بلام الملك كالعبد * وعليه اى على ثبوت حق التملك للاب مسائل كثيرة * منها انه لا يحد بوطئ جارية ابنه وان قال علمت انها على حرام * ومنها انه لا يجب عليه العقر بوطئها لثبوت الملك قبيل الوطئ بناء على حق التملك * ومنها انه اذا استولد جارية الابن يثبت النسب ولا يجب عليه رد قيمة الولد على الابن لما قلنا * ومنها انه اذا انفق ماله على نفسه عند ضرورة لا يؤاخذ بالضمان * وفيه اى وفى قوله تعالى * وعلى المولود له * اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد * لان الشرع اوجب النفقة على الاب بناء على هذه

وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لانه نسب اليه بلام الملك وفيه اشارة الى ان للاب ولاية التمليك فى مال ولده وانه لا يعاقب بسببه كالمالك بمملوكه لانه نسب اليه بلام الملك وعليه تبنى مسائل كثيرة وفيه اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد لانه اوجبها عليه بهذه النسبة ولا يشاركه احد فيها فكذلك فى حكمها وفيه اشارة الى ان الولد اذا كان غنيا والوالد محتاجا لم يشارك الولد احد فى تحمل نفقة الوالد لما قلنا من النسبة بلام التمليك

المسئلة النسبة اى كون الولد منسوبا اليه ولا يشاركه احد فى هذه النسبة فكذلك فى حكمها بمنزلة نفقة العبد فانها يجب على المولى من غير مشاركة احد فيها لاختصاصه بنسبته الملك اليه * وقد روى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله فى الولد الكبير مثل الابن الزمن والبنت البالغة ان النفقة يجب على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما من الولد بخلاف الولد الصغير لانه اجتمعت للاب فى الصغير ولاية ومؤنة حتى وجبت عليه صدقة فطره فاختص بنفقته ولا كذلك الكبير لانعدام الولاية فتشاركه الام قوله وفيه اى فى هذا النص فانه جعل مجموع الاية بمنزلة نص واحد * قال شمس الائمة وفى قوله تعالى * وعلى الوارث مثل ذلك * دليل منه على كذا * اشارة ان النفقة يستحق بغير الولاد حتى يجبر الرجل على نفقة كل ذى رحم محرم منه من الصغار والنساء واهل الزمانة من الرجال اذا كانوا ذوى حاجة عندنا وقال الشافعى رحمه الله لا يجب النفقة على غير الوالدين والمولودين وقال ابن ابى ليلى يجب النفقة على كل وارث محرما كان او غير محرم لظاهر قوله تعالى * وعلى الوارث مثل ذلك * ولكن قد ثبت فى قرآءة ابن مسعود رضى الله عنه وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك * والشافعى يبنى على اصله فان عنده استحقاق الصلة باعتبار الولاد دون القرابة حتى لا يعتق احد على احد الا الوالدان والمولودون عنده وجعل قرابة الاخوة فى ذلك كقرابة بنى الاعمام فكذلك فى استحقاق النفقة وفيما بين الآباء والاولاد الاستحقاق بعلة الجزئية دون القرابة * وحمل قوله وعلى الوارث على هى المضارة دون النفقة وذلك مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما * ولكنا نستدل بقول عمر وزيد رضى الله عنهما فانهما قالا وعلى الوارث اى وارث الولد * مثل ذلك اى مثل ذلك الواجب الذى على الاب من النفقة والكسوة * ثم نفى المضارة لا يختص به الوارث بل يجب ذلك على غير الوارث كما يجب على الوارث * ولان المراد لو كان نفى المضارة لقيل ولا الوارث واقتصر عليه او قيل والوارث مثل ذلك فلما قال وعلى الوارث دل انه معطوف على قوله وعلى المولود له * وكذا قوله ذلك يدل عليه فانه للاشارة الى الابعد * والمعنى فيه ان القرابة القريبة يفترض وصلها قطعها الماورد فى ذلك من النصوص ومنع النفقة مع يسار المنفق وصدق حاجة المنفق عليه يؤدى الى قطيعة الرحم ولهذا اختص له ذو الرحم المحروم لان القرابة اذا بعدت لا يفترض وصلها ولهذا لا يثبت المحرمية بها وذلك اى لفظ الوارث بعمومه يتناول كذا لانه اسم جنس محلى باللام فكان عاما فيتناول كل من يسمى وارثا ويتناولهم بمعناه وهو الارث لانه اسم مشتق من الارث وموضع الاشتقاق علة فى كل مسيق لوجوب الحكم المضاف الى الاسم لان الموضع للاشتقاق اثر الى الايجاب كما فى السارق والزانى فيكون الارث علة لوجوب هذه النفقة والدليل على ان الاستحقاق بعلة الارث ان النفقة تجب بقدر الميراث فان قيل يفهم بسوق الكلام وجوب النفقة على الوارث فكان من باب العبارة فكيف سماه اشارة * قلنا نحن نسلم ان سوقه لايجاب النفقة ولكن لا نسلم ان سوقه لبيان ان مأخذ الاشتقاق علة لهذا الحكم فيكون بهذه النسبة اشارة * وفيه اى وفى قوله * وعلى الوارث * فيجب بناء الحكم على معناه وهو الارث والحكم يثبت بقدر العلة لان الغرم بازاء الغنم قوله (وفى قوله تعالى رزقهن وكسوتهن * اشارة الى) كذا قيل المراد من الاية المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة وانهما من مواجب النكاح الا ترى انه تعالى ذكر الاجر فى حق المطلقات فقال * فان ارضعن لكم فأتوهن اجورهن * والمراد من الرزق والكسوة فضل طعام وكسوة تحتاج اليه فى حالة الارضاع لان اصل النفقة واجب بالنكاح * وقيل المراد الوالدات المطلقات بدليل انه اوجب ذلك

(على)

وفيه اشارة الى ان النفقة تستحق بغير الولاد وهى نفقة ذوى الارحام خلافا للشافعى رحمه الله لقوله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك وذلك بعمومه يتناول الاخ والعم وغيرهما ويتناولهم بمعناه لانه اسم مشتق من الارث مثل الزانى والسارق وفيه اشارة الى ان من عدا الوالد يتحملون النفقة على قدر المواريث حتى ان النفقة يجب على الام والجد اثلاثا لقوله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك وهو اسم مشتق من معنى فيجب بناء الحكم على معناه وفى قوله رزقهن وكسوتهن اشارة الى ان اجر الرضاع يستغنى عن التقدير بالكيل والوزن كما قال ابو حنيفة رضى الله عنه

على الوارث وانما تجب على الوارث اجرة الرضاع لا نفقة النكاح فعلى هذا التأويل يكون فى الاية اشارة الى جواز استيجار الظئر بطعامها وكسوتها من غير وصف كما قاله ابو حنيفة رحمه الله * ووجهه ان الاية سيقت لبيان وجوب اجر الارضاع على الاب وفيها اشارة الى ان اجرة الرضاع اذا كانت طعاما وكسوة لا يحتاج الى بيان التقدير بالكيل والوزن لانه تعالى اوجب اجرة الرضاع مع الجهالة بدليل انه قال بالمعروف وانما يقال هذا فيما اذا كان مجهول الصفة والنوع كما قال عليه السلام لهند * خذى من مال ابى سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف * وما يكون معلوم القدر والصفة لا يقال له بالمعروف فدل على ان الطعام والكسوة مع الجهالة يصلحان اجرة والمعنى فيه ان هذه الجهالة لا تفضى الى المنازعة لانهم لا يمنعون الظئر فى العادة كفايتها من الطعام لعود منفعته الى ولدهم وكذلك لا يمنعونها كفايتها من الكسوة لكون ولدهم فى حجرها فصار كبيع قفيز من صبرة * وذكر فى شرح التأويلات انه لا بد من اعلام جنس الثياب وفى الطعام يجوز كيف ما كان لان الظئر لا تكسى كسوة الاصل وتطعم طعامهم فكانت الكسوة مجهولة جهالة تفضى الى المنازعة بخلاف الطعام عادة قوله (ومن ذلك) اى ومن الثابت بالاشارة او ومما اجتمع فيه العبارة والاشارة قوله تعالى * وكلوا واشربوا * الاية * الخيط الابيض طرف بياض النهار والخيط الاسود طرف سواد الليل شبه دقتهما بالخيط * ومن الفجر متعلق بالخيط الابيض * والمراد تبين ضوء النهار من ظلام الليل بطلوع الفجر وهو الضوء المعترض فى الافق * ونسخ ما كان قبله اى قبل الاباحة على تأويل الاحلال من التحريم فان فى ابتداء الاسلام كان الرجل اذا صلى العشاء الاخيرة او رقد يحرم عليه الطعام والشراب والجماع الى ان تغرب الشمس من الغد وكان ذلك صوما فنسخ بهذه الاية * وفيه اشارة الى استواء الكل فى الحظر قال الشافعى رحمه الله اذا اكل او شرب متعمدا فى نهار رمضان لا يجب عليه الكفارة وانما الوجوب مختص بالجماع عامدا لان النص ورد فيه وله مزية على غيره من محظورات الصوم لوجوه تذكر بعد فلا يمكن الحاق الاكل والشرب به قياسا ولا دلالة لانهما دونه فبقى وجوب الكفارة مختصا بالجماع فقال الشيخ فى هذه الاية اشارة الى استواء الكل فى الحظر لانه تعالى ذكر المباشرة والاكل والشرب ليلا ثم امر بالكف عنهما جملة بقوله * ثم اتموا الصيام الى الليل * اى الكف عن هذه الاشياء فكان حظر الكل بطريق واحد لثبوته بخطاب واحد فصار الركن هو الكف عنها جملة وصارت الجملة نقايض هذا الكف كذا فى الاسرار فلم يكن للجماع مزية على الاكل والشرب ولا اختصاص بالكفارة واذا وجبت الكفارة بالجماع وجبت بالاكل والشرب دلالة لاستواء الكل فى الحظر والجناية على الصوم * ولا يلزم عليه الصلاة فانها وجبت بخطاب واحد وهو قوله تعالى * اقيموا الصلاة * ثم تفاوتت اركانها فى القوة والمزية حتى كان السجود اقوى من الركوع والقيام ولهذا قالوا بسقوط القيام والركوع عن القادر عليهما العاجز عن السجود * لانا نقول ثبت ذلك بقوله عليه السلام * اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد فاكثروا الدعاء * وقوله عليه السلام لثوبان حين سأله عن عمل يدخله الله به الجنة * عليك بكثرة السجود * ولمن سأل مرافقته فى الجنة اعنى على

ومن ذلك قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر سياق الكلام لاباحة هذه الامور فى الليل ونسخ ما كان قبله من التحريم وفيه اشارة الى استواء الكل فى الحظر لانه قال ثم اتموا الصيام اى الكف عن هذه الجملة فكان بطريق واحد فلم يكن للجماع اختصاص ولا مزية وفيه اشارة الى ان النية فى النهار منصوص عليه لقوله تعالى ثم اتموا الصيام بعد اباحة الجمل الى طلوع الفجر وحرف ثم للتراخى فتصير العزيمة بعد الفجر لا محالة لان الليل لا ينقضى الا بجزء من النهار الا انا جوزنا تقديم النية على الفجر بالسنة فاما ان يكون الليل اصلا فلا وفى اباحة اسباب الجنابة الى اخر الليل اشارة الى ان الجنابة لا تنافى الصوم فيمن اصبح جنبا

نفسك بكثرة السجود وبان مبنى العبادة على التواضع والتذلل والسجود هو النهاية فى ذلك وغير ذلك ولم يوجد فيما نحن فيه دليل يوجب مرية الجماع على غيره فكان مساويا للاكل مع ان اركان الصلاة فيما يرجع الى ذلك الخطاب وهو الوجوب متساوية ايضا* على انا لا نسلم ان اركانها تثبت بذلك الخطاب بل ثبت كل ركن بعد وجوب اصل الصلاة مجملا بخطاب على حدة مثل قوله تعالى *وقوموا لله قانتين* يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا* واركعوا مع الراكعين* ونحوها* وفيه اى وفى هذا النص اشارة الى ان النية من النهار هى التى ثبتت بالنص فانه تعالى اباح الافعال المذكورة الى الانفجار ثم امر بالصيام بعد الانفجار بقوله* ثم اتموا الصيام الى الليل* وحرف ثم للتراخى فاذا ابتدأ الصيام بعده حصلت النية بعد ما مضى جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة فبالنظر الى موجب هذا النص ينبغى ان لا تجوز النية من الليل لانه لا معنى لاشتراط نية الاداء قبل وقت الاداء حقيقة والليل ليس بوقت للاداء لكنا جوزناها بالسنة وهى قوله عليه السلام* لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل* وهو خبر الواحد وخبر الواحد وان كان يوجب العمل ولكن لا يجوز نسخ الكتاب به فلو قلنا بانه لا يجوز الا من الليل ادى الى نسخ الكتاب بخبر الواحد فقلنا بالجواز فيهما عملا بالكتاب والسنة جميعا* فان قيل كيف يستقيم هذا والنية من الليل افضل بالاتفاق* قلنا انما صارت افضل لما فيها من المسارعة الى الاداء والتأهب له لا لاكمال الصوم كما ان الابتكار يوم الجمعة اولى للمسارعة لا لتعلق كمال الصلاة نفسها به وكذا المبادرة الى سائر الصلوة اولى للاخذ بالاحتياط لبخرج عن حد الخلاف* قال الشيخ ابو المعين رحمه الله ان ابا جعفر الخباز السمرقندى هو الذى استدل بالاية على الوجه الذى ذكرنا ولكن للخصوم ان يقولوا انه تعالى امر بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وما امر الله تعالى بتحصيل الشرط بعد الانفجار فلا دلالة فى الآية على ما قلتم على ان الاية دليل على ما قلنا لانه تعالى لما امر بالصوم بعد انفجار الصبح ينبغى ان يوجد الامساك الذى هو الصوم الشرعى عقيب آخر جزء من اجزاء الليل متصلا به بلا فصل ليصير المأمور ممتثلا وان يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فينبغى ان يكون النية مقارنة للامساك الموجود فى اول اجزاء اليوم ليكون صوما وان يكون كذلك الا باحد طريقين احدهما وجودها للحال مقارنة له والاخر وجودها فى الليل لتجعل باقية حكما الى وقت انفجار الصبح فتصير مقارنة فى اول اجزاء النهار فاذن كانت الاية دليلا لنا هكذا ذكر فى طريقته* وفى كذا اشارة الى ان الجنابة لا تنافى الصوم لان المباشرة لما كانت مباحة الى آخر جزء من الليل فالاغتسال يكون بعد الفجر يكون ضرورة والا وجب ان تحرم المباشرة قبل آخر الليل بمقدار ما يسع للغسل فيكون ردا لما ذهب اليه بعض اصحاب الحديث ان الجنابة تمنع صحة الصوم معتمدين على حديث ابى هريرة رضى الله عنه من اصبح جنبا فلا صوم له* قاله محمد ورب الكعبة مع ان هذا الحديث معارض بحديث عايشة رضى الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنبا من غير احتلام ثم يتم صومه وذلك فى رمضان* ومأول بان المراد من اصبح بصفة توجب الجنابة وهى ان يكون مخالطا لاهله فلا صوم له قوله (قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين) الضمير يرجع الى ما فى بما عقدتم اى فكفارة نكث ما عقدتم * والكفارة الفعلة التى من شانها ان تكفر الخطيئة * ثم انها تتأدى بطعام الاباحة غداء وعشاء من غير تمليك عندنا وهو مذهب على رضى الله عنه فانه قال فى تفسير الاية لكل مسكين غداؤه وعشاؤه* واليه ذهب محمد بن كعب والقاسم وسالم والشعبى وابراهيم وقتادة ومالك والثورى

ومن ذلك قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين الاية سياقها الايجاب نوع من هذه الجملة على سبيل التخيير وفيه اشارة الى ان الاصل فى جهة الاطعام الاباحة والتمليك ملحق به لان الاطعام فعل متعد مطاوعه طعم يطعم وهو الاكل فالاطعام جعله اكلا كسائر الافعال اذا تعدت بزيادة الهمزة لم تبطل وضعها وحقيقتها فاذا لم يكن مطاوعه ملكا لم يكن متعديه تمليكا هذا واضح جدا

(والاوزعى)

والاوزاعى* وقال الشافعى رحمة الله عليه لا يتأدى الا بالتمليك وهو مذهب سعيد بن جبير * فالشافعى يقول الاطعام يذكر للتمليك عرفا فان من قال لاخر اطعمتك هذا الطعام كان بمنزلة قوله وهبته لك حتى اذا سلمه اليه صار ملكا له وانما يكون اباحة اذا قال اطعمتك هذا الارض لان عينها لا تطعم فينصرف الى منافعها التى تطعم معنى بالزراعة مجازا * ولان المقصود سد خلة المسكين واغناؤه وذلك يحصل بالتمليك دون التمكين فلا يتأدى الواجب به كما فى الزكوة وصدقة الفطر الا ترى ان فى كسوة التى هى احد انواع التكفير لا تتأدى بالتمكين والاباحة حتى لو اعار المساكين ثيابا بنية الكفارة فلبسوا لا يجوز فكذا الطعام* وعلماؤنا رحمهم الله تمسكوا بهذه الاية وقالوا انها تشير الى ان الاصل فى الاطعام الاباحة لان حقيقته للتمكين لا للتمليك فان الاطعام فعل متعد الى مفعولين* مطاوعه اى لازمه طعم يطعم لانه متعد الى مفعول واحد فكان بمنزلة اللازم بالنسبة اليه وقد بيناه هذا فى باب موجب الامر والطعم الاكل فبادخال الهمزة فيه يصير متعديا الى مفعول اخر ولكنه لا يصير شيأ اخر بمنزلة الاجلاس من الجلوس والادخال من الدخول فكان معنى الاطعام جعل الغير طاعما اى آكلا فعرفنا ان صحة التكفير يتعلق بفعل يصير هو به مطعما ويصير الغير به طاعما وذلك يحصل بالاباحة والتسليط على الطعام ولكن بشرط ان يطعم المسكين ليتم فعله اطعاما ويحصل به اتلاف الطعام عينه ويتم زواله عن ملكه* وان التمليك امر زائد على الكتاب فلا يصار اليه من غير حاجة وضرورة* الا ترى ان من قدم الطعام الى غيره واستوفى الغير منه صح ان يقال اطعمه ولا يشترط الزيادة* والدليل عليه انه تعالى قال* من اوسط ما تطعمون اهليكم* والمتعارف من اطعام الاهل طعام الاباحة دون التمليك *وانه حل ذكره اضاف الاطعام الى المساكين والمسكنة هى الحاجة وحاجة المسكين الى الطعام فى اكله دون تملكه فكان اضافة الاطعام الى المساكين دليلا على ان المراد هو الفعل الذى يصير المسكين به طاعما دون التمليك وكذا التمليك اقرب الى دفع الجوع وسد المسكنة من تمليك حنطة لا يصل اليها الا بعد طول المدة وتحمل المؤنة* وكان ينبغى ان لا يجوز التمليك كما ذهب حمدان بن سهل وداود بن على الاصبهانى لما ذكرنا ان الاطعام لازمه الطعم وهو الاكل دون الملك وفى التمليك لا يوجد حقيقة الاطعام لجواز ان لا يطعمه المسكين وانما يوجد ذلك فى التمكين لانه لا يتم الا بان يطعم المسكين والكلام محمول على حقيقته* الا انا جوزنا التمليك لما قلنا ان المقصود سد خلة المسكين والاطعام قضاء حاجة واحدة وهى حاجة الاكل وله حوائج كثيرة والملك سبب لقضاء الحوائج وهى امر باطن فاقيم الملك مقام قضاء الحوائج فكان التمليك بمنزلة قضاء الحوائج كلها تقديرا * الا ترى ان التمليك الى الفقير فى باب الزكوة قام مقام دفع حوائجه لما عرف فى مسئلة دفع القيم فثبت ان الاباحة بمنزلة الجزء من التمليك فكان الجواز فيه ثابتا بالطريق الاولى * وللقائل ان يقول التمليك سبب لقضاء الحوائج جملة ام على سبيل البدل * فان اردت الاول فلا نسلم ان تمليك منوين من البر سبب لقضاء جميع الحوائج * وان اردت الثانى فلا نسلم ان الاباحة جزء منه لانه على تقدير ان يصرفه الى حاجة لا يمكن صرفه الى غيرها فكيف يكون شاملا لدفع حاجة الاكل * وذكر فى شرح التأويلات ان التمليك انما جاز لانه طريق يتوسل به الى التطعم والاكل

فمن جعل التمليك اصلا كان تاركا حقيقة الكلام ومعنى الحاق التمليك به خلافا لبعض الناس ان الاباحة جزء من التمليك فى التقدير والتمليك كله لان حوايج المساكين كثيرة يصلح الطعام لقضاء كل نوع منها الا ان الملك سبب لقضائها فاقيم الملك مقامها فصار التمليك بمنزلة قضائها كلها باعتبار الخلافة عنها ومن هذه الحوايج الاكل فصار النص واقعا على الذى هو جزء من هذه الجملة

وتمكين لذلك فاقيم مقامه بطريق التيسير * والضمير فى مقامها وعنها راجع الى قضاء الحوائج والتأنيث لتأنيث المضاف اليه* فاستقام تعديته اى تعدية حكم النص بطريق الدلالة * هو مشتمل على هذا المنصوص عليه وهو الاطعام الذى يدل على الاباحة* وغير المنصوص عليه من قضاء حاجة الدين واجرة المسكن وشراء الثوب وغيرها فان قيل التمليك مراد بالاتفاق وهو مجاز فينبغى ان تتنحى الحقيقة* قلنا انما جوزنا التمليك بدليل النص لا بعينه لان المقصود من الاطعام رد الجوعة وهو بالتمليك اتم لانه يردها متى شاء والعمل بدليل النص لا يمنع حقيقته كحرمة الشتم الثابتة بدليل النص لا يمنع التأفيف قوله (الكسوة كذا*) ذكر فى المغرب الكسوة اللباس* وفى الصحاح الكسوة واحدة الكسى * واذا كان الكسوة اسما للثوب ونفس الثوب لا يكون كفارة لانها اسم لنوع عبادة وهى اسم لفعل العبد احتجنا الى زيادة فعل يصير الثوب به كفارة كما فى الزكوة فان الشاة لا تكون عبادة بنفسها فزدنا فعلا صارت الشاة به عبادة وصدقة وهو الايتاء * ثم الفعل قد يكون تمليكا وقد يكون اتلافا بلا تمليك كالتحرير والكسوة لا تصير كفارة بالاتلاف لانها لا تبقى بعده كسوة والله تعالى سمى الكسوة وهى ثياب يكتسى فلم يبق الا التمليك واذا اعارهم الثوب فما فيها تمليك ثوب ولا اتلافه فلا يصير المحل كفارة بل فيها تمليك المنفعة والله تعالى لم يجعل المنافع كفارة انما جعل الثوب كفارة فاما الاطعام فاتلاف للطعام بالاكل فيصير الطعام بالاطعام خارجا عن ملكه على سبيل التلف بالتقرير وذلك القدر من الفعل يصلح فعل تكفير كالتحرير فلم يضطر الى الزيادة عليه * كذا فى الاسرار واما اذا قال اطعمتك هذا الطعام فانما يجعله هبة مجازا بدلالة الحال لانا متى جعلناه حقيقة كان كاذبا لانه لا يسمى مطعما الا بان يصير الطعام مأكولا وانه جعل الطعام مفعول اطعامه فمتى كان الطعام قائما لا يكون مفعول الاكل ويصلح مفعول التمليك مع قيامه فجعل كناية عنه * وتحقيقه ان الاطعام متعد الى مفعولين وتأثيره فى المفعول الاول بجعله طاعما كما بينا وفى المفعول الثانى اذا كان يطعم عينه بجعله مملوكا للطاعم لانه تصرف فى العين ولا يمكن ان يجعل تصرفا فيها بجعلها مطعومة للطاعم لان الطعم فعل اختيارى منه فلم يصلح ان يثبت بالاطعام من غير اختيار فيجعل تصرفا فيها بالتمليك الذى هو سبب الطعم ومفض اليه ولم يجعل اباحة وان صلحت سببا للطعم لانها ليست بتصرف فى العين ولانها قد حصلت بجعل المفعول الاول طاعما اذ ادنى طرقه الاباحة فلا بد من زيادة تأثير له فى الثانى وذلك بالتمليك فتبين بهذا انه اذا ذكر كلا مفعوليه كان دالا على التمليك فاما اذا حذف المفعول الثانى منه فقد انقطع عمله عنه بالكلية وصار كان ليس له مفعول ثان على ما عرف فى مسئلة فلان يعطى ويمنع فى علم المعانى فلم يصح ان يجعل تمليكا لعدم محله بل يكون معناه جعل الغير طاعما لا غير لاقتصار عمله على المفعول الاول وذلك يحصل بالاباحة ففى النصوص حذف المفعول الثانى لان فيها ذكر المساكين لا ذكر ما يدفع اليهم فلا يدل الاطعام فيها على التمليك فجعل اباحة فاما فى قولك اطعمتك هذا الطعام فكلا مفعوليه مذكور فيصح ان يجعل بمعنى التمليك فلذلك جعلناه هبة* فان قيل الكسوة بالكسر مصدر ايضا يقال كساه كسوة بالفتح والكسر كذا ذكره صاحب

فاستقام تعديته الى الكل الذى هو مشتمل على هذا المنصوص عليه وعلى غيره فيكون عملا بعينه فى المعنى وهذا بخلاف الكسوة لان النص هناك تناول التمليك لانه جعل الفعل فى الاول كفارة وهو الاطعام وجعل العين فى الثانى كفارة وهو الثوب لان الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب وبفتح الكاف اسم للفعل فوجب ان يصير العين كفارة لا المنفعة وانما يصير كذلك بالتمليك دون الاعارة فصار النص هنا واقعا على التمليك الذى هو قضاء لكل الحوايج فى المعنى فلم يستقم التعدية الى ما هو جزء منها وهو مع ذلك قاصر لان الاعارة فى الثياب منقضية قبل الكمال والاباحة فى الطعام لازمة لا مرد لفعل الاكل فيها فهما فى طرفى نقيض مع التفاوت الذى بينا وكان قول الشافعى رحمه الله فى قياس الطعام بالكسوة فى الفرع والاصل معا غلطا

الكشاف والنظيرى * وفى تاج المصادر الكسوة پوشانيدن * وذكر فى التيسير فى قوله تعالى *او كسوتهم *ان معناه الالباس وهى مصدر *واذا كان كذلك كان الفعل ههنا منصوصا عليه ايضا ومع ذلك لم يتأد بالاعارة فكذا فى الطعام لا يتأدى بالاباحة *قلنا ان ثبت هذا كان هذا اللفظ مشتركا بين الالباس واللباس وعلى تقدير كون اللباس مرادا منه لا يجوز فيه الا التمليك وعلى تقدير كونه مصدرا فكذلك لان المقصود وهو دفع الحاجة وزوال ملك المكفر لا يحصل بالاعارة بخلاف الاطعام على ما بينا * وهذا اى الاطعام يخالف الكسوة * وهو مع ذلك الضمير عائد الى ما مع ذلك اى مع كونه جزأ من الجملة قاصر عن دفع حاجة المسكين * لان الاعارة منقضية اى منتهية تامة قبل الكمال اى قبل كمال دفع الحاجة وحصول المقصود من دفع الحر والبرد ونحوه لانه لو استرده بعد ما لبسه المسكين يوما مثلا كانت الاعارة منتهية مع بقاء الحاجة فلا يجوز تعدية الجواز من التمليك اليها فانها لو كانت كاملة فى دفع الحاجة لا يجوز التعدية لكونها جزأ من الكل فكيف اذا كانت قاصرة* بخلاف الاباحة فى الطعام لانها لا تتم الا بالاكل الذى به يتم دفع الحاجة ولا يمكن رده بوجه * فهما فى طرفى نقيض اى الاعارة فى الثوب والاباحة فى الطعام لو كانتا متساويتين لكانتا متناقضتين اى مخالفتين من حيث ان الاباحة فى الطعام كل المنصوص والاعارة فى الثوب جزء المنصوص ولم يلزم من عدم الجواز فى احدهما عدمه فى الاخر فكيف اذا كانتا متفاوتتين باعتبار كمال حصول المقصود فى الاباحة وقصوره فى الاعارة * ويجوز ان يكون الضمير راجعا الى الاطعام والكسوة اى الكسوة تخالف الاطعام من حيث ان المنصوص عليه فى الكسوة العين وفى الاطعام الفعل او من حيث انه يمكن الحاق التمليك بالاباحة فى الاطعام ولا يمكن عكسه فى الكسوة مع التفاوت الذى بينا ان الاباحة لا يؤدى معنى التمليك ههنا والتمليك يؤدى معنى الاباحة هناك * ويجوز ان يكون راجعا الى الاباحة والتمليك فى الكسوة اى كل واحد منهما مخالف للاخر لا موافق لان المنصوص عليه كل والاخر جزء مع التفاوت الذى بينا من حصول المقصود بالتمليك دون الاعارة بخلاف الطعام لانهما فيه متوافقان على ما بينا * فى الفرع والاصل معا غلطا * اما فى الفرع فلانه قاس فى المحل المنصوص عليه على خلاف ما اقتضاه النص ومن شرط صحة القياس ان لا يكون الفرع منصوصا عليه واما فى الاصل وهو الكسوة فلان المنصوص عليه فيه العين دون الفعل الذى هو تمليك وانما ثبت التمليك ضرورة صيرورة العين كفارة وتعدية ما ليس بمنصوص فى الاصل وهو التمليك الى الفرع لا سيما اذا كان منصوصا عليه غير مستقيم فكان غلطا * ثم المعتبر فى الاباحة اكلتان مشبعتان مما يكون معتادا فى كل موضع الغداء والعشاء او الغدا آن او العشا آن لان المعتبر حاجة اليوم وذلك بالغداء والعشاء عادة * ولانه تعالى قال* من اوسط ما تطعمون اهليكم * والغداء والعشاء هو

وفيه اشارة الى ان المساكين صاروا مصارف بحوائجهم فكان الواجب قضاء الحوائج لاعيان المساكين

الوسط من حيث المرة لان الاقل هو المرة التى تسمى وجبة وهى فى وقت الزوال الى اليوم الثانى والاكثر ثلاث مرات غداء وعشاء ونصف النهار فكان الوسط ماذكرنا الاترى انه تعالى وصف طعام اهل الجنة بذلك فقال * ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا * قوله (وفيه) اى وفى هذا النص * اشارة الى كذا اذا صرف الطعام الى مسكين واحد فى عشرة ايام جاز عندنا وقال الشافعى رحمه الله لايجوز لان الواجب عليه بالنص اطعام عشرة مساكين والمسكين الواحد بتجدد الايام والحاجة لايصير عشرة مساكين كالشاهد الواحد لايصير شاهدين بتكرار الاداء * وقلنا نحن فى هذه الاية اشارة الى الجواز كما قرر الشيخ فى الكتاب * صاروا مصارف بحوائجهم لان الكفارة حق خالص لله تعالى وجبت بهتك حرمته خالصة لله تعالى فلم يكن الفقير مستحقا لها بحال وانما يأخذها عن الله تعالى برزقه لحاجته كما فى الزكوة فعرفنا انهم صاروا مصارف صالحة لاداء الكفارة باعتبار الحاجة كما فى الزكوة * ثبت هذه الاشارة بالفعل اى بايجاب الفعل وهو الاطعام * لان اطعام الطاعم الغنى اى اطعام من قد طعم واستغنى عن الاكل لايتحقق اذ لابد للاطعام من الحاجة الى الاكل فثبت ان الواجب اطعام الجائع لما كان اطعام الشبعان متعذرا وان صرف الطعام اليهم باعتبار الحاجة لا لاعيانهم وان ذكر العدد لبيان عدد الحوائج فعرفنا ان الواجب فى الحقيقة قضاء عشر حاجات * وثبت ايضا اى وثبت انهم صاروا مصارف لحوائجهم * بالنسبة الى المساكين اى باضافة الواجب وهو الاطعام الى المساكين لانه نص على صفة تنبئ عن الحاجة فى المصروف اليه وهى المسكنة * فدل ذلك اى دل ماذكرنا من ان المقصود قضاء الحوائج لا اعيان المساكين على كذا * وذكر فى شرح التأويلات ان التخصيص بالدفع الى عشرة مساكين ليتمكن من الخروج عن الذى ارتكب باسرع الاوقات فانه لو لم يجز التفريق على المساكين فى يوم ربما عجلته منيته فيبقى ذنبه غير مكفر لان ذلك يفوت المعنى الذى يقع به التكفير او يوجب خللا فيه فلا يمنع الجواز الى مسكين عشرة ايام على ان هذا دفع الى عشرة مساكين لانه مسكين فى كل يوم بتجدد الحاجة كالرأس الواحد والنصاب الواحد يصير متعددا بتجدد المؤنة والنماء * وثبت بما ذكرنا انه مفارق للشهادة لان المعنى الذى يحصل بالعدد وهو طمانينة القلب وتقليل تهمة الكذب لايحصل بتكرار الواحد شهادته فلا يحصل المقصود * يوضح ماذكرنا ان اربعة امناء من شعير لما صلحت ان يصير اربعين منا تقديرا بان يؤديها الى الفقير ثم يسترد هامنه بشراء اوهبة ثم يؤديها الى فقير اخر ثم هكذا الى ان تتم الكفارة جاز ايضا ان يصير المسكين الواحد فى اليوم الثانى مسكينا اخر حكما لما عرف ان لتجدد الوصف تأثيرا فى تبدل العين * فان قيل هذا اى عدد الحوائج كاملة فى عشرة ايام لايوجد فى كسوة مسكين عشرة اثواب الى آخره * اجاب شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله عن هذا السؤال بان حقيقة الحاجة امر باطن لايوقف عليها فسقط

ثبتت هذه الاشارة بالفعل وهو الاطعام لان اطعام الطاعم الغنى لايتحقق كتمليك المالك لايتحقق ومن قضية الاطعام الحاجة الى الطعم وثبتت ايضا بالنسبة الى المساكين لان اسمهم ينبئ عن الحاجة فدل ذلك على ان اطعام مسكين واحد فى عشرة ايام مثل اطعام عشرة مساكين فى ساعة لوجود عدد الحوائج كاملة فان قيل هذا لا يوجد فى كسوة مسكين عشرة اثواب فى عشرة ايام وقد جوز تم ذلك ولا حاجة الا بعد ستة اشهر او نحو ذلك قيل له هذا الذى تقول حاجة اللبوس وهو غلط لان النص تناول التمليك على ماقلنا وقد اقمنا التمليك مقام قضاء الحوائج كلها والثوب قائم اذا اعتبرت اللبوس واذا اعتبرت جملة الحوائج صار هالكا فى التقدير فكان يجب ان يصح الاداء على هذا متواترا غير ان الحاجات اذا قضيت لم تكن بد من تجددها ولا تجدد الا بالزمان وادنى ذلك يوم بجملة الحوائج

اعتبارها ووجب اقامة سبب ظاهر مقامها وقد وجدنا فى الطعام سببا ظاهراً لتحقق الحاجة وهو تجدد اليوم فانه سبب لتجدد الحاجة الى الطعام غالبا فاقمناه مقامه وفى الكسوة لايتجدد الحاجة بمضى اليوم ونحوه الا ان قدر مايتجدد به الحاجة اليه غير معلوم لانه مما يتفاوت فيه الناس ولابد من سبب ظاهر يقام مقام تجدد الحاجة فاقمنا تجدد اليوم مقامه لانه اقيم فى نظيره وهو الطعام مقام تجدد الحاجة فيقام مقامه فى الكسوة ايضا وان لم يوجد فى الكسوة مايوجد فى الطعام * قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله ولما لم يكن مدة تجدد الحاجة الى الكسوة معلومة شرط نفس التفريق باقل مايتيسر العبادة عنه وذلك بالايام لان مادونها ساعات غير معلومة * حتى قال متعلق بقوله صار هالكا وكذا قوله لما قلنا راجع اليه ايضا * للعشرة اى للاثواب العشرة * الا انه اى الزمان الذى اعتبروه * وفى بعض النسخ انها اى الساعات * غير معلومة اى غير مضبوطة * وكذلك الطعام فى حكم التمليك مثل الثوب فيجوز التفريق فى يوم واحد فى عشر ساعات عند ذلك البعض * قال شمس الائمة فى المبسوط ولم يذكر اى محمد مالو فرق الفعل اى الاطعام فى يوم واحد ولا اشكال فى طعام الاباحة انه لايجوز الا بتجدد الايام لان الواحد لايستوفى فى اليوم الواحد طعام عشرة فاما فى التمليك فقد قال بعض مشايخنا يجوز لان التمليك اقيم مقام حقيقة الاطعام والحاجة بطريق التمليك ليس لها نهاية فاذا فرق الدفعات جاز ذلك فى يوم واحد كما يجوز فى الايام * واستدلوا على هذا بما ذكرنا فى كتاب الايمان انه لو كسا مسكينا واحدا فى عشرة ايام كسوة عشرة مساكين اجزأه لتفرق الفعل وان انعدم تجدد الحاجة فى كل يوم * واكثرهم قالوا لايجوز لان المعتبر سد الخلة ولهذا لايجوز صرفه الى الغنى لانه طاعم بملكه واطعام الطاعم لايتحقق * وبعد ما استوفى وظيفته فى هذا اليوم لايحصل سد خلته بصرف وظيفة اخرى فى هذ اليوم اليه بخلاف كفارة اخرى لما سنذكر * وبخلاف الثوب لما ذكرنا ان تجدد الايام فيه اقيم مقام تجدد الحاجة تيسيرا * ولا يلزم الى آخر * تقرير السؤال انه اذا قبض كسوتين من واحد فى ساعة واحدة لايجوز عن الكسوتين لان تملك احدهما حصل قضاء حوائجه فلم يجز الآخر وهذا المعنى موجود فيما اذا قبض كسوتين من رجلين فى ساعة واحدة ومع ذلك يجوز * فقال او آكل واحد فى حق صاحبه فى حكم العدم لانه فقير فى حقه فلم يوجد فى حق المؤدى الا كسوة واحدة لان كلا مكلف بفعله لا بفعل غيره * فلم يؤخذ بالتفريق اى لم يكلف المؤدى بالتفريق بين الفعلين بان يعطيه فى حال لايعطيه غيره بخلاف الواحد لانه فعله فيكلف بالتفريق قوله (واما دلالة النص) اى الثابت بدلالة النص بدليل قوله فثابت بمعنى النص لغة * قال الشيخ فى نسخة اخرى ولا نعنى به المعنى الذى يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة وانما نعنى به المعنى الذى ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لاشرعا بدليل

حتى قال بعض مشايخنا يجوز الاداء فى يوم واحد الى مسكين واحد العشرة كلها فى عشر ساعات لما قلنا الا انه غير معلوم فكان اليوم اولى وكذلك الطعام فى حكم التمليك مثل الثوب والاباحة لايصح الا فى عشرة ايام ولا يلزم اذا قبض المسكين كسوتين من رجلين فصاعدا جملة انه يجوز لان اداء كل واحد فى غيره فى حكم العدم فلم يؤخذ بالتفريق واما دلالة النص فثابت بمعنى النظم لغة

ان كل لغوى يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لغة * وذكر ايضا فى بعض مصنفاته دلالة النص مايعرفه اهل اللغة بالتأمل فى معانى اللغة مجازها وحقيقتها * وقد ذكرنا تعريف دلالة النص فى اول الكتاب فلانعيده * وانما نعنى بهذا اى بمعنى النظم ماظهر من معنى الكلام كلمة من لابتدآء الغاية لا للبيان اى تبين وفهم ذلك المعنى من المعنى اللغوى للكلام لامن اللفظ نفسه * وهو راجع الى ما * واغة متعلقة بالمقصود لابظاهره اى ذلك المعنى المفهوم من المعنى اللغوى يكون مقصودا لغة بظاهر الكلام وان لم يوضع له الكلام مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة اى معلومة وهو استعمال آلة التأديب فى محل صالح للتأديب ومعنى مقصود وهو الايلام فان المقصود من هذا الفعل ليس الا الايلام ولهذا لو حلف لايضرب فلانا فضربه بعد موته لايحنث لفوات معنى الايلام الذى هو المقصود ثم استعمال آلة التأديب هو المعنى اللغوى الذى دل عليه اللفظ بالوضع ومعنى الايلام هو المفهوم لغة من ذلك المعنى اللغوى لامن اللفظ فانه لم يوضع للايلام فالثابت بمعنى الايلام ثابت بدلالة النص وكذا التأفيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار التبرم والسأمة بالتلفظ بكلمة اف * ومعنى مقصود وهو الايذاء فاظهار التبرم هو المعنى الذى وضع له اللفظ والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى الموضوع له فالثابت به هو الثابت بدلالة النص * ثم من المعلوم ان الحرمة متعلقة بالايذآء لابصورة التأفيف لانه هو المقصود والايذاء فى الضرب والشتم والقتل فوق الايذاء فى التأفيف فيثبت الحرمة فيها بمعنى النص لغة وكان النص بمعناه دالا على تحريمها ولذلك سمى دلالة النص لاعين النص لان النص لم يتناولها لفظا لكن لما كان المعنى الذى تعلق الحكم به ثابتا بالنص لغة كان الحكم الثابت به مضافا الى النص كأن النص تناوله * الا انه اى هذا القسم وهو الدلالة عند التعارض دون الاشارة لان فى الاشارة وجد النظم والمعنى اللغوى وفى الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوى فتقابل المعنيان وبقى النظم سالما عن المعارضة فى الاشارة فترجحت بذلك * ومثال تعارض الدلالة والاشارة ماقال الشافعى رحمه الله ان الكفارة تجب فى القتل العمد لانها لما وجبت فى القتل الخطاء للجناية مع قيام العذر بقوله تعالى * ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة * الاية لان تجب بالعمد ولاعذر فيه كان اولى ويعارضها قوله تعالى * ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها * فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزائه جهنم اذ الجزاء اسم للكامل التام على مامر بيانه فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما الا ترى ان فى جانب الخطأ لما وجبت الدية مع الكفارة جمع بينهما فقال * فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله * فعرفنا بلفظ الجزاء ان من موجب النص انتفاء الكفارة فرجحنا الاشارة على الدلالة * حتى صح متعلق بقوله مثل الثابت بالاشارة والعبارة الاستثناء معترض * ومثال اثبات الحدود بها ايجاب حد قطاع الطريق على الردء لان

(عبارة)

وانما نعنى بهذا ماظهر من معنى الكلام لغة وهو المقصود بظاهر اللغة مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة ومعنى مقصود وهو الايلام والتأفيف اسم لفعل بصورة معقولة ومعنى مقصود وهو الاذى والثابت بهذا القسم مثل الثابت بالاشارة والعبارة الا انه عند التعارض دون الاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص

عبارة النص المحاربة وصورة ذلك مباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا فى الغنيمة فيقام الحد على الردء بدلالة النص * وايجاب الرجم على غير ماعز فانه روى ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز وصحابى بل لانه زنى فى حالة الاحصان فيثبت هذا الحكم فى حق غيره بدلالة النص قوله (ولم يجز بالقياس) اثبات الحدود والكفارات بالقياس لايجوز عندنا وعند الشافعى رحمه الله يجوز لان القياس من دلائل الشرع فيجوز ان يثبت به الحدود والكفارات كما يثبت بالكتاب والسنة * ولان الدلائل التى قامت على صحة القياس لاتفصل بين موضع وموضع فصح استعماله فى كل موضع الى ان يمنع مانع ولم يوجد * ولنا ان الكفارات شرعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا لما عرف وكذا الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التى هى اسبابها وفيها معنى الطهرة ايضا بشهادة صاحب الشرع ولامدخل للرأى فى معرفة مقادير الاجرام وآثامها ومعرفة مايحصل به ازالة آثامها ومعرفة مايصلح جزآء لها وزاجرا عنها ومقادير ذلك فلايمكن اثباتها بالقياس الذى مبناه على الرأى * بخلاف الاستدلال فان مبناه على المعنى الذى تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع * ولان الحدود مما يندرئ بالشبهات فلايجوز اثباتها بالقياس الذى فيه شبهة بخلاف الاستدلال لان المعنى الذى تعلق الحكم به لما صار مضافا الى الشرع انتفت عنه الشبهة فيجوز اثباتها به * وانما نعنى بالشبهة المانعة اختلال المعنى الذى يتعلق به الحدود والكفارات فى نفسه لا الشبهة الواقعة فى طريق دليل الثبوت لانها لاتمنع لاتفاق اكثر الناس على التعلق باخبار الاحاد فى الحدود والكفارات ولاجماعهم على صحة اثبات اسباب الحدود فى مجالس الحكام بالبينات وان صدرت عمن ليس بمعصوم عن الكذب والغلط والخطأ والنسيان قوله (مثاله) اى مثال الثابت بالدلالة * وقوله دون القياس رد لما ادعى اصحاب الشافعى علينا وقالوا انكم انكرتم صحة المقايسة فى الكفارات ثم انتم اثبتم الكفارة فى الاكل والشرب بالقياس على الوقاع فكان ذلك منكم مناقضة قال ما اثبتناه بالقياس بل بدلالة النص * وحديث الاعرابى ماروى ان اعرابيا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ينتف شعره ويقول هلكت واهلكت فقال ماذا صنعت فقال واقعت اهلى فى نهار رمضان متعمدا فقال اعتق رقبة فضرب بيده على صفحة عنقه وقال لااملك الا رقبتى هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال هل اتيت مااتيت الا من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا فقال لااجد فقال اجلس فجلس فأتى بصدقات بنى زريق فقال خذ خمسة عشر صاعا فتصدق بها على المساكين فقال اعلى اهل بيت احوج اليها منى ومن عيالى والله مابين لابتى المدينة احوج اليها منى ومن عيالى فقال عليه السلام * كلها انت وعيالك * وزيد فى بعض الروايات يجزيك ولايجزى احدا بعدك * بيانه اى بيان انها ثابتة بالدلالة

ولم يجز بالقياس لانه ثابت بمعنى مستنبط بالرأى نظرا لا لغة حتى اختص بالقياس الفقهاء واستوى اهل اللغة كلهم فى دلالات الكلام مثاله انا اوجبنا الكفارة على من افطر بالاكل والشرب بدلالة النص دون القياس وبيانه ان سؤال السائل وهو قوله واقعت امرأتى فى شهر رمضان وقع عن الجناية والمواقعة عينها ليست بجناية بل هو اسم لفعل واقع على محل مملوك الا ان معنى هذا الاسم لغة من هذا المسائل هو الفطر الذى هو جناية وانما اجاب رسول الله عليه السلام عن حكم الجناية فكان بناء على معنى الجناية من ذلك الاسم والمواقعة آلة الجناية فاثبتنا الحكم بذلك المعنى بعينه فى الأكل لانه فوقه فى الجناية لان الصبر عنه اشد والدعوة اليه اكثر فكان اقوى فى الجناية على نحو ماقلنا فى الشتم مع التأفيف فمن حيث انه ثابت بمعنى النص لابظاهره لم نسمه عبارة ولا اشارة ومن حيث انه ثابت بمعنى النص لغة لارأيا سميناه دلالة لاقياسا

لابالقياس ان سؤال الاعرابى وهو قوله واقعت امرأتى فى نهار رمضان وقع عن الجناية على الصوم بدليل قوله هلكت واهلكت ومعلوم ان المواقعة عينا لم تكن جناية لانها وقعت على محل مملوك له فانه قد نص على مواقعة امرأته لكنها فى ذلك الوقت تؤدى الى معنى اخر وهو الجناية على الصوم يفهم هذا من ذلك الكلام لغة لانه لما اشتهر فريضة الصوم فى رمضان واشتهر ان معناه الامساك عن اقتضاء الشهوتين عرف كل احد من اهل اللسان ان المواقعة فى ذلك الوقت جناية على الصوم وان المقصود من السؤال حكم الجناية فكان المفهوم من قوله واقعت فى نهار رمضان لغة الافطار كما ان المفهوم من قوله تعالى * فلا تقل لهما اف * المنع عن الايذاء ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاب عن السؤال فكان جوابه بيانا لحكم الجناية الذى هو الغرض من السؤال لان الجواب يكون مبنيا على السؤال خصوصا عن افصح العرب والعجم لا بيان نفس الوقاع فانه ليس بمقصود بل هو آلة للجناية * ثم معنى الجناية على الصوم فى الاكل والشرب اكثر منه فى الوقاع فيثبت الحكم فيهما بذلك المعنى بعينه * وبيان ذلك ان الصوم اسم لفعل له صورة ومعنى * اما الصورة فهى الامساك عن اقتضاء الشهوتين * واما المعنى فقهر عدو الله تعالى بمنعه عن الشهوات ومنعه من شهوة البطن اشد قهرا له من منعه عن شهوة الفرج لان دعاءه اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها ولهذا شرع الصوم فى النهر التى هى وقت اقتضاء هذه الشهوة غالبا فكان الامتناع عن هذه الشهوة هو الاصل فى الصوم والامتناع عن الاخرى بمنزلة التبع وكانت الجناية على الصوم بالاكل والشرب افحش لورودها على معنى هو المقصود الاصلى فى الباب من الجناية بالوقاع لورودها على معنى هو جار مجرى التبع ولما كانت الجناية على التبع موجبة للكفارة كانت الجناية على ماهو المقصود اولى لكونها اقوى بمنزلة الضرب والشتم من التأفيف فتبين انا اثبتنا الكفارة فى الاكل والشرب بالدلالة لا بالقياس * فان قيل الثابت بالدلالة هو الذى يصير معلوما بمعنى اللغة بمجرد السماع فيكون الفقيه فى اصابته وغيره سواء ثم ههنا وجوب الكفارة بالاكل مما يشتبه على الفقيه المبرز العالم بطرق الفقه بعد ان بلغه حديث الاعرابى فضلا عن غيره فكيف يكون هذا من باب الدلالة * قلنا الشرط فى الدلالة ان يكون المعنى الذى تعلق به الحكم ثابتا لغة بحيث يعرفه اهل اللسان فاما ان يكون الثابت بهذا المعنى فى غير موضع النص مما يعرفه اهل اللسان فليس بشرط وقد بينا ان معنى الجناية فى سؤال الاعرابى ثابت لغة مفهوم لاهل اللسان بلا شك فيكون من باب الدلالة الا ان الثابت بذلك المعنى فى غير موضع النص وهو الكفارة فى المتنازع فيه وقد اشتبه على البعض بناء على ان تعلق الحكم بنفس معنى الجناية ام بالجناية المقيدة بالآلة المعينة وهى الوقاع لا لخفاء معنى الجناية فلا يقدح ذلك فى كونه من باب الدلالة * فصار الحاصل ان الثابت بالدلالة قد يكون ظاهرا كحرمة الضرب الثابتة بنص التأفيف وقد يكون خفيا كثبوت الكفارة فى المتنازع فيه بمنزلة الثابت بالاشارة وقد يكون ظاهرا

وخفيا فاما المعنى الذى تعلق به الحكم فلا بد من ان يكون ظاهرا يعرفه اهل اللسان والا كان قياسا لادلالة * فان قيل لا يمكن الحاق الاكل والشرب بالجماع بالدلالة الا باثبات التسوية بين البابين اذ لا بد فيها ان يكون المعنى الموجب فى غير المنصوص مثله فى المنصوص عليه او فوقه وليس كذلك ههنا لان للوقاع مزية فى معنى الجناية على الاكل والشرب من وجوه * احدها ان حرمة الفعل تتفاوت بتفاوت احترام المحل فان اتلاف النفس المعصومة اشد حرمة من اتلاف المال المعصوم لكون الادمى اشد احتراما من المال ولمنافع البضع حرمة الادمى لكونها سببا لحصوله ولهذا كانت الجناية عليها موجبة قتل النفس لدا الاحصان والالم الشديد عند عدمه فكانت الجناية بالوقاع اشد حرمة من الجناية بالاكل فلا يمكن الحاقه به * وثانيها ان الجناية بالجماع واردة على الصوم والجناية بالاكل غير واردة عليه لان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه لان معنى الصوم هو الامتناع عن معتاد الاكل والشرب فاما الامتناع عن الجماع فتابع على مامر فصار الركن فى الباب هو الامساك عن الاكل والشرب فصار ذلك نقيضا له فاما الامتناع عن الجماع فمحظور اذ الصوم ليس هو الامساك عنه معنى كما فى الاعتكاف الخروج عن المسجد نقيضه لانه مناف للبث والجماع محظوره غير ان الصوم يفسد بالمحظور كما يفسد بالمناقض ثم الجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الجناية بالمحظور ترد على العبادة فانها تبقى عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة فيرد عليها الجناية ثم تبطل بعد ذلك فاما ورود الجناية عليها بالنقيض فغير متصور لان النقيض لا يرد على العبادة فان وجود احد الضدين يمنع تحقق الاخر فلا يتصور بقاؤها عند وجود النقيض فتنعدم العبادة سابقة على وجود النقيض ثم يوجد النقيض ولهذا قلت من اصبح مجامعا لاهله تلزمه الكفارة لان الجماع لا يمنع من انعقاد الصوم لكونه محظورا فيه لا نقيضا فينعقد ثم ينعدم بعد وجوده كما لو احرم مجامعا لاهله فصار فى التحقيق طاريا عليه وان كان مقارنا له فى الصورة ولا شك ان الجناية الواردة على العبادة الموجبة لابطالها فوق الجناية التى لم تصادف العبادة * وثالثها ان الجماع فعل يوجب فساد صومين صوم الرجل وصوم المرأة لو كانت صائمة ولهذا قال الاعرابى هلكت واهلكت والاكل والشرب لا يوجب الافساد صوم واحد فكان الجماع اقوى ورابعها ان فى الجماع داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفى الاكل داع واحد وهو طبع الآكل فشرع الزاجر فيما له داعيان لا يكون شرعا فيما له داع واحد كما قال ابو حنيفة رحمه الله فى اللواطة مع الزنا وخامسها ان غلبة الجوع متى تناهت اباحت الافطار فبوجود بعضها وجد بعض المبيح فيورث شبهة الاباحة فلا يصلح موجبا للكفارة وفى الجماع لو تناهى الشبق لا يوجب الاباحة فوجود بعضه لا يورث شبهة فصلح موجبا للكفارة * اجيب عن الاول بانا لا نسلم ان منافع البضع اشد احتراما من الطعام ولكن الحرمة التى شرعت الكفارة لها هى حرمة افساد الصوم لا حرمة

اتلاف منافع البضع لان اتلاف منافع بضع مملوكة للرجل ليس بمحرم وانما المحرم هو افساد الصوم ولو كانت المنافع غير مملوكة بان زنى لا ينمحي حرمة اتلافها بالكفارة ولو زنى ناسيا للصوم لا كفارة عليه لان اتلاف المنافع وان وجد فافساد الصوم لم يوجد وفي الطعام ايجابها عندنا لهذه الجناية ايضا لا لحرمة اتلاف الطعام فانه لو اكل طعام نفسه تجب الكفارة مع انه لم يوجد حرمة التناول ولو اكل طعام غيره ناسيا للصوم لا يجب الكفارة مع حرمة التناول فعرفنا انهما مستويان في معنى الجناية * وعن الثاني بان ذلك دعوى ممنوعة بل الجماع نقيض الصوم لما بينا ان الصوم هو الامساك عن اقتضاء الشهوتين جميعا لاباحة الله تعالى الكل بالليل وامره بالامتناع عن الكل في النهار فيفوت الصوم بوجود كل واحد منهما على الكمال وكون الامتناع عن قضاء شهوة البطن اصلا لا يمنع من استوائهما في تفويت الصوم وافساده لما بينا والمأثم مأثم افساد الصوم وقد استويا في الافساد فيستويان في المأثم * وعن الثالث بان الكفارة انما تجب عليه بالجماع بفعله وفعله لا يوجب عليه الا فساد صومه وانما فسد صومها بفعلها وهو قضاء شهوتها ولهذا وجبت عليها الكفارة ايضا كما وجب عليها الحد بالتمكين في باب الزنى الا ترى انها لو لم تكن صائمة او كانت ناسية للصوم فجامعها تلزمه الكفارة والجماع ههنا لم يوجب الا فساد صوم واحد فعلمنا ان الكفارة وجبت عليه بافساد صوم واحد لا بافساد صومين * وعن الرابع بان الترجيح بالقلة والكثرة تكون عند اتحاد الجنس كما فعله ابو حنيفة رحمه الله في مسئلة اللواطة مع الزنا فاما جهة قضاء الشهوة فيما نحن فيه فمختلفة وهما جنسان مختلفان فلا عبرة فيه للقلة والكثرة وانما العبرة فيه للغلبة او القوة وهما جميعا لقضاء شهوة البطن دون قضاء شهوة الفرج فانها تجدد في كل يوم مرتين عادة وبقيت مادام الروح في البدن وشهوة الفرج لا تجدد في مثل هذه المدة وتقطع باستيلاء الكبر وكذا الانسان يصبر عن الوقاع دهرا طويلا ولا يصبر عن الاكل الا قليلا فكانت شهوة البطن اغلب واقوى فكانت اولى بشرع الزاجر * على ان الفعل اذا كان قيامه باثنين كان حصوله اقل مما اذا كان قيامه بواحد خصوصا اذا كان الفعل معصية فان احدهما ان قصد العصيان فالآخر لا يساعده على ذلك وكذا هيجان الشهوة الذي لا يقع الجماع الا به من الشخصين في وقت مع وجود الحرمة شرعا قل ما يتفق * وعن الخامس بانا لا نسلم ان تناهي الجوع مبيح بل المبيح خوف التلف وكيف يكون الجوع مبيحا للافطار والصوم ما شرع الا لحكمة الجوع بقي ان خوف التلف شرطه تناهي الجوع ولكن بعض العلة لا عبرة به اصلا فبعض الشرط مع عدم العلة اولى ان لا يكون له عبرة والله اعلم * كذا في طريقة الشيخ ابي المعين وغيرها قوله (ومن ذلك) اي ومن الثابت بالدلالة ان النص ورد في كذا يعني ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني اكلت وشربت في نهار رمضان ناسيا وانا صائم فقال ان الله اطعمك وسقاك تم على صومك * لان النسيان فعل وان لم يكن اختياريا كالسقوط ونحوه ولهذا يقال نسي ينسى * معلوم بصورته وهي الغفلة

ومن ذلك ان النص في عذر الناسي ورد في الاكل والشرب ويثبت حكمه في الوطئ دلالة لان النسيان فعل معلوم بصورته ومعناه اما صورته فظاهرة واما معناه انه مدفوع اليه خلقة وطبيعة وكان ذلك سماويا محضا فاضيف الى صاحب الحق فصار عفوا هذا معنى النسيان لغة وهو كونه مطبوعا عليه فعملنا بهذا المعنى في نظيره فان قيل هما متفاوتان لان النسيان يغلب في الاكل والشرب لان الصوم يحوجه الى ذلك ولا يحوجه الى الواقعة بل يضعفه عنها فصار كالنسيان في الصلوة لم يجعل عذرا لانه نادر قلنا للاكل والشرب مزية في اسباب الدعوة وفيه قصور في حاله لانه لا يغلب البشر واما المواقعة فقاصرة في اسباب الدعوة ولكنها كاملة في حالها لان هذه الشهوة تغلب البشر فصار سواء فصح الاستدلال ومن ذلك قال النبي عليه السلام

(عن)

عن الشئ بعد ما كان حاضرا في الذهن وصورة كل شئ تناسبه * ومعناه وهو انه اي الناسي مدفوع اليه خلقة اي واقع فيه من غير اختيار * ولم يذكر شمس الائمة لفظ الصورة * فقال النسيان معنى معلوم لغة وهو انه محمول عليه طبعا على وجه لا صنع له فيه ولا لاحد من العباد * فكان ذلك اي عذر النسيان * فاضيف اي الفعل وهو الاكل والشرب بسبب هذا العذر الى صاحب الحق فصار عفوا * هذا معنى النسيان لغة وهو كونه مطبوعا عليه يعني كون الناسي مطبوعا على النسيان يفهم لغة من النسيان وان لم يكن موضوعا له كالايذاء من التأفيف اذ لا حاجة في فهمه الى اجتهاد واستنباط بل يعرفه كل احد فعملنا بهذا المعنى وهو انه مدفوع اليه طبعا * في نظيره اي نظير المنصوص عليه وهو الجماع فكان الحكم ثابتا فيه بالدلالة لا بالقياس لما عرف ان المعدول به عن القياس لا يقاس عليه غيره * قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الجماع بمنزلة الاكل في منافاة ركن الصوم او دونه فلا يبقى منافيا مع النسيان استدلالا بالاكل * فان قيل هما متفاوتان اي المنصوص والجماع * لان الصوم يحوجه الى ذلك اي الى الاكل والشرب لان الصوم شرع في وقت الاكل والشرب ووقت الاسباب المفضية الى الاكل والصوم يزيد في شهوته فيبتلى الانسان فيه بالنسيان غالبا ولا يحوجه الى المواقعة لان النهار ليس بوقت للجماع عادة وللصوم اثر في ازالة هذه الشهوة فان الصوم وجاء على ما نطق به النص وهو قوله عليه السلام * يا معشر الشباب من استطاع منكم البائة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء * فكان النسيان فيه من النوادر فلا يمكن ان يلحق بالمنصوص لانه دونه * وصار اي الجماع ناسيا في الصوم * كالنسيان في الصلوة اي مثل الاكل ناسيا في الصلوة حيث لم يجعل عفوا لانه نادر فكذا هذا * وبما ذكرنا تمسك سفيان الثوري رحمه الله فجعل النسيان عذرا في الاكل والشرب بالنص ولم يجعله عذرا في الجماع * والجواب ما ذكر في الكتاب * واجاب الشيخ في بعض مصنفاته بهذه العبارة وهي ان للاكل غلبة الوجود من حيث عموم السبب وللجماع غلبة الوجود من حيث ذات الفعل لان الشهوة اذا غلبت لا يقدر الانسان ان يمنع نفسه عن الجماع لوجود الداعي في الفاعل والمحل فثبت ان للجماع غلبة الوجود من حيث ذاته وللاكل من حيث اسبابه فلا يكون عين الاكل غالبا في ذاته فالغلبة التي تنشأ من الذات فوق ما تنشأ من السبب فلما عفي عنه فلان يعفى عن الجماع كان اولى * وذكر في المبسوط قد ثبت بالنص المساواة بين الاكل والجماع في حكم الصوم فاذا ورد نص في احدهما كان واردا في الآخر كمن يقول لغيره اجعل زيدا وعمرا في العطية سواء ثم يقول اعط زيدا درهما كان ذلك تنصيصا على انه يعطي عمرا ايضا درهما وقوله عليه السلام * لا قود الا بالسيف * يحتمل وجهين احدهما لا قود يستوفى الا بالسيف * والثاني لا قود يجب الا بالقتل بالسيف لان للقصاص طرفين طرف الاستيفاء وطرف

لا قود الا بالسيف واراد به الضرب بالسيف ولهذا الفعل معنى مقصود وهو الجناية بالجرح وما يشبهه

الوجوب * فان اريد نفى الاستيفاء يكون حجة لنا على الشافعى فى انه لايفعل بالقاتل مثل مافعل بالمقتول من الحرق والغرق والرضح بالحجارة ونحوها * وان اريد نفى الوجوب يكون حجة عليه ايضا فى مسئلة الموالاة * ورجح الامام الوجه الاول فقال القود اسم لقتل هو جزاء القتل كالقصاص الا ان القود خاص فى جزاء القتل والقصاص عام فصار كانه قال لاقتل قصاصا الا بالسيف * فان قيل يحتمل انه اراد لاقود يجب الا بالسيف * قلنا القود عبارة عن فعل القتل على سبيل المجازاة دون مايجب شرعا وان حمل عليه كان مجازا كنفس القتل عبارة عن الفعل حقيقة لاعن الواجب * ولان القود قد يجب بغير السيف وانما السيف مخصوص الاستيفاء كذا فى الاسرار * وعلى الوجه الاخير خرج الشيخ مسئلة المثقل على القولين فقال المراد من قوله لاقود الا بالسيف هو الضرب بالسيف لان الباء اذا دخلت فى الآلة اقتضت فعلا ومعلوم ان القود لايجب باخذ السيف وقبضه فكان الضرب هو المراد * ولهذا الفعل وهو الضرب بالسيف معنى مقصود يفهم منه لغة وهو الجناية بالجرح ومايشبهه كالتأفيف له معنى مقصود وهو الايذاء باظهار التضجر ومايشبهه من الشتم والضرب * ثم مايشبه الجرح عند ابى حنيفة رحمه الله استعمال آلة الجرح مثل سنجات الميزان على احد الطريقين له فى مسئلة المثقل وعندهما استعمال مالايطيق البدن احتماله مثل الحجر العظيم والعصا الكبيرة * والحكم وهو القود جزاء يبتنى على المماثلة فى الجناية يعنى شرع الحكم على وجه يكون مماثلا للجناية فان القصاص ينبئ عن المساواة * وكذا قوله تعالى * الحر بالحر والعبد بالعبد * الاية وقوله عز ذكره * وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس * الاية يشيران الى المساواة ايضا والغرض من هذا الكلام تأسيس الجواب لابى حنيفة رحمه الله عن كلامهما كما سنبينه * فكان اى الحكم وهو وجوب القود * ثابتا بهذا المعنى اى متعلقا به دون صورة الضرب بالسيف كتعلق حرمة التأفيف بمعناه لابصورته * واختلف فى ذلك المعنى فقال ابو حنيفة رحمه الله ذلك المعنى المفهوم بذكر السيف لغة هو الجرح الذى ينقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله معناه اى المعنى المفهوم من الضرب بالسيف لغة مالاتطيق البنية احتماله فيثبت الحكم بهذا المعنى فى القتل بالمثقل ويكون ثابتا بدلالة النص * فان قيل الثابت بدلالة النص مايعرفه كل احد من اهل اللسان على ماتقدم تفسيره فاذا كان الحكم ثابتا بمعنى مختلف بين الفقهاء كيف يعد هذا من باب الدلالة * قلنا لاخلاف لاحد فى ان القود فى قوله عليه السلام * لاقود الا بالسيف * ثابت بمعنى الجناية على النفس وان هذا معنى فهم منه لغة انما الخلاف فيما وراء ذلك وهو ان المعتبر مجرد معنى الجناية او الجناية المتنهية فى الكمال وهذا وان كان من باب الفقه لكنه لايقدح فى كون الحكم ثابتا بالدلالة لان اصل المعنى الذى تعلق الحكم به مفهوم لغة وصورة المسئلة اذا قتل انسانا معصوما بالحجر العظيم او الخشب الكبير الذى لاتطيق البنية احتماله لايجب

والحكم جزاء يبتنى على المماثلة فى الجناية وكان ثابتا بذلك المعنى واختلف فيه قال ابو حنيفة رحمه الله وذلك المعنى هو الجرح الذى ينقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله معناه مالا تطيق البنية احتماله فتهلك جرحا كان او لم يكن حتى قالا يجب القود بالقتل بالحجر العظيم لانا نعلم ان القصاص وجب عقوبة وزجراً عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حيوتها وانتهاك حرمتها بما لاتطيق حمله ولاتبقى

القصاص عند ابى حنيفة وهو قول زفر * وقال ابو يوسف ومحمد والشافعى رحمهم الله يجب القصاص وهذا اذا لم يجرح فان جرح الحجر او الخشب فان القصاص يجب بالاتفاق * وفى الحديد يجب القود جرح اولم يجرح فى ظاهر الرواية * وروى الطحاوى عن ابى حنيفة رحمهما الله اذا قتله جرحا يجب القود باى آلة كانت وان لم يجرح لايجب القود باى آلة كانت * قالوا انا نعلم ان القصاص وجب عقوبة يعنى بعدما ارتكب الجناية وزجرا عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حيوتها يعنى قبل ارتكاب الجناية فان شرعه زاجر عن مباشرة القتل على ماقال الله تعالى * ولكم فى القصاص حيوة * وانتهاك الحرمة تناولها بما لايحل كذا فى الصحاح * وانتهاك حرمتها انما يحصل بما لاتطيق النفس احتماله ولاتبقى معه لانها اذا تلفت بذلك فقد انتهكت حرمتها * فاما الجرح على البدن فلاعبرة به يعنى فى تعلق العقوبة به * انما البدن اى الجرح على البدن وسيلة الى الجناية على النفس وانتهاك حرمتها باعتبار السراية الاترى انه لو لم يسر الى النفس لايجب القصاص فيما يكون بغير وسيلة كان اكمل اى فما يكون جناية على النفس بغير وسيلة وهو القتل بحجر الرحى والاسطوانة العظيمة مثلا كان اكمل فى الجناية من الجرح لان مالايلبث ولايطيق النفس احتماله مزهق للروح بنفسه والفعل الجارح مزهق له بواسطة الجراحة فالجرح وسيلة يتوصل بها الى ازهاق الروح ومايكون عاملا بنفسه ابلغ مما يكون عاملا بواسطة السراية * ولما كان هذا اتم فى المعنى المعتبر وهو عدم احتمال البنية يثبت الحكم فيه بالدلالة كما فى الضرب مع التأفيف وكما يثبت فى القتل بالرمح والسكين والنشابة بالدلالة * يوضح ماذكرنا ان هنالك قد يجب القصاص بفعل لايكون قتلا لامحالة كقطع الاصبع والغرز بالابرة والضرب بسنجات الميزان على ماذكر فى كتاب الديات فلما وجب القصاص بهذا الفعل وانه قد يحصل به القتل وقد لايحصل فلان يجب بالقاء حجر الرحى اولى لانه لايرجى معه الحيوة اصلا * والدليل عليه ان قطاع الطريق لو قتلوا بالحديد وبالحجر يجب عليهم القتل ولاشك ان وجوب القتل على قاطع الطريق يتعلق بالقتل كالقصاص ثم لم يقع الفرق فيه بين الحديد وغيره وبين الجرح والدق فكذلك ههنا كذا فى طريقة الامام البرغرى * والجواب لابى حنيفة رحمه الله عن هذا المعنى الذى ذكراه انا قد سلمنا ان معنى الجناية هو مالايطيق النفس احتماله * لكن الاصل فى كل فعل الكمال يعنى اذا صار الحكم مرتبا على شئ فالاعتبار فيه للكامل منه لان للناقص شبهة العدم ثم ان كان ذلك الحكم من جنس مايثبت مع الشبهات يلحق الناقص بالكامل ويثبت الحكم فيه كما يثبت فى الكامل وان لم يكن كذلك لايلحق الناقص بالكامل لما ذكرنا ان له شبهة العدم فلايثبت به مالايثبت مع الشبهة * فالاصل فى الزنا وقوعه فى محل محترم خال عن الملك وعن شبهة الملك لانه هو الكامل فى الجناية على ذلك المحل ثم تعدى احد حكمية وهو الحرمة الى ماهو ناقص فى معنى الجناية وهو مواضع الشبهه لان الحرمة تثبت مع الشبهة ولم يتعد الحكم الاخر وهو وجوب الحد لانه لايثبت مع الشبة * وكذا الاصل فى ثبوت حرمة المصاهرة معنى الجزئية والبعضية

معه فاما الجرح على البدن فلاعبرة به انما البدن وسيلة فما يقوم بغير الوسيلة كان اكمل والجواب لابى حنيفة عن هذا ان معنى الجناية هو مالا تطيق النفس احتماله لكن الاصل فى كل فعل الكمال والنقصان بالعوارض فلايجب الناقص اصلا بل الكامل يجعل اصلا ثم تعدى حكمه الى الناقص ان كان من جنس مايثبت بالشبهات فاما ان يجعل الناقص اصلا خصوصا فيما يدرأ بالشبهات فلا

لانه هو الكامل فى الباب ثم تعدى الى الناقص وهو التقبيل والمس لماذكرنا * وكذا وجوب الكفارة والدية فى القتل ثبت فى الكامل منه وهو ماينقض البنية ظاهرا وباطنا بدليل سبب نزول الآية وهى قوله *تعالى* ومن قتل مؤمنا خطأ *على ماعرف فى التفسير فيجعل هذا هو الاصل فيه ثم تعدى الى الناقص منه وهو سائر انواع الخطأ لان الكفارة والدية مماثبت مع الشبهات * وهنا الكامل مما قلنا اى من معنى الجناية * ماينقض البنية ظاهرا بتخريب الجثة * وباطنا باراقة الدم وافساد طبايعه الاربع * هذا هو الكامل فى النقض لان حيوة الآدمى باعتدال البنية ظاهرا وباطنا وكان التفويت الكامل بافساد البنية ظاهرا وباطنا فيجعل هذا الكامل اصلا فى قوله عليه السلام *لاقود الا بالسيف* لان القود مما يندرئ بالشبهات ويعتبر فيه المماثلة فى الاستيفاء بالنص فلابد من اعتبار صفة الكمال فيه فاما اعتبار مجرد عدم احتمال البنية اياه مع سلامة البنية ظاهرا وجعله اصلا فغير مستقيم فيما يندرئ بالشبهات لانه ناقص لكونه قتلا من وجه دون وجه * ودليل النقصان حكم الذكوة فانه يختص بما ينقض البنية ظاهرا وباطنا ولا يعتبر فيه مجرد عدم احتمال البنية حتى لو قتل الصيد بالمثقل لايحل ولو جرحه يحل وان كان فى غير المذبح * وقولهما البدن وسيلة وهم وغلط لانا لانعنى بهذا اى بفعل القتل او باشتراط الجرح الجناية على الجسم اى على البدن ليندفع بقولكم الجرح وسيلة وتبع والمقصود هو الجناية على النفس فلا يلتفت الى الوسيلة بعد حصول المقصود بغيرها * بل نعنى الجناية على النفس التى هى معنى الانسان وهى دمه وطبائعه عند اهل الاسلام * والقصاص مقابل بذلك اى بالجناية على النفس بالنص وهو قوله تعالى *وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس * اما الجسم فقرع يعنى بالنسبة الى المعنى لانه هو المقصود ولا نريد ان البدن غير داخل فى معنى الانسان كما هو مذهب البعض * واما الروح فلا يقبل الجناية يعنى من العباد لكن الجناية على المعنى وهو الطبايع الاربع لايتكامل الابجرح يخرب البنية ويريق الدم لانه اذا اراق الدم فقد اتصل اثر فعله به قصدا او المجموع يبطل ببطلان بعضه فيكون مبطلا معنى الانسان بالاراقة قصدا فيتكامل الجناية * ولهذا كان الغرز بالابرة فى المقتل موجبا للقصاص لانه مسيل للدم مؤثر فى الظاهر والباطن الا انه لايكون موجبا الحل فى الذكوة لان المعتبر هناك تسييل جميع الدم ليتميز به الطاهر من النجس ولهذا اختص بقطع الاوداج والحلقوم عند التيسر * فصار هذا اى اعتبار الكمال فى معنى الجناية * اولى مما قالاه * خصوصا فى العقوبات لانها تندرئ بالشبهات * ولايلزم علينا ماذكروا من مسئلة قطاع الطريق لان القتل فى ذلك الباب ماوجب قصاصا وانما وجب جزاء على قطع الطريق وذلك يحصل باى قتل كان ولهذا لو قتلوا بالسوط يجب ايضا فاما القتل قصاصا فقد وجب جزاء على فعل كامل بصفة العمدية وفى العمدية خلل وقصور *قال القاضى الامام جعل ابو حنيفة سلامة الظاهر شبهة

وهنا الكامل فيما قلنا ماينقض البنية ظاهراً وباطنا هو الكامل فى النقض على مقابلة كمال الوجود وقولهما ان البدن وسيلة وهم وغلط لانا نعنى بهذا الجناية على الجسم لكنا نعنى به الجناية على النفس التى هى معنى الانسان خلقة فالقصاص مقابل بذلك اما الجسم فقرع واما الروح فلا يقبل الجناية فهو معنى الانسان خلقة بدمه وطبايعه فلا يتكامل الجناية عليه الا بجرح يريق دما ويقع على معناه قصدا فصار هذا اولى خصوصا فى العقوبات

فلم يوجب معها القصاص وهذا منه استقصاء فى الاحتيال للدرأ وماقاله ابو يوسف ومحمد هو الطريق الواضح فى تفسير عمد القتل عند الناس والله اعلم قوله (ومن ذلك) اى ومما ثبت بالدلالة وجوب حد الزنا فى اللواطة على قولهما * والباء الاولى للسببية والثانية للاستعانة يعنى اوجبا بدلالة النص حد الزنا بسبب اللواطة فقالا اللواطة واتيان المرأة الاجنبية فى الموضع المكروه منها يوجب حد الزنا على الفاعل والمفعول فيرجمان ان كان محصنين ويجلدان ان لم يكونا محصنين وهو قول جمهور العلماء * وقال ابو حنيفة رحمه الله لايجب فيها الحد ولكن يجب فيها اشد التعزير وللامام ان يقتله ان اعتاد ذلك كذا فى عامة الكتب * وذكر القاضى الامام ظهير الدين رحمه الله فى فتاواه ناقلا عن الروضة ان الخلاف فى الغلام اما فى وطئ المرأة فى الموضع المكروه فيوجب الحد بلا خلاف ولو فعل ذلك بعبده او امته او منكوحته لايجب الحد بلا خلاف لان الملك مقتض اطلاق الانتفاع فاورث شبهة فى الفعل * تمسك الجمهور بان الزنا شرعا ولغة اسم لفعل معلوم وهو ايلاج الفرج فى محل مشتهى يسمى قبلا على سبيل الحرمة * ومعناه اى المقصود منه اقتضاء شهوة الفرج بسفح الماء فى ذلك المحل لا لقصد الولد ولذلك يسمى سفاحا * وهذا المعنى اى معنى الزنا بعينه موجود فى اللواطة وزيادة * لانه اى لان فعل اللواطة فى الحرمة فوق الزنا لانها لاتنكشف بحال فصار نظير الزنا بالام فانه افحش من الزنا بالاجنبية لان حرمتها لاتنكشف بوجه * وفى سفح الماء فوقه لان معنى النسل فى الزنا معدوم قصدا وفى اللواطة معدوم قصدا وزيادة لان المحل لايصلح للنسل فيكون اشد تضييعا للماء فانه بذر والقاء البذر فى محل لاينبت يكون اشد تضييعا له من القائه فى محل ينبت على قصد ان لاينبت لمانع من الوقت وغيره * وفى الشهوة مثله لان معانى الاشتهاء من الحرارة واللين وغيرهما محسوسة فى هذا المحل كما هى محسوسة فى محل الحرث * الاترى ان الذين قالوا بالطبع دون الشرع لم يفصلوا بين المحلين وان كفارة الفطر يجب فيها بنفس الايلاج كما فى الجماع لان الكفارة تبتنى على الفطر باقتضاء الشهوة وهما سواء فيه * وفيما دون الفرج لايتحقق الفطر حتى ينزل لانه دون ذلك * وكذلك وجوب الاغتسال فى اللواطة يثبت بنفس الايلاج كما فى الجماع لانهما سواء فى استجلاب المنى الذى هو سبب الغسل وفى جماع البهيمة لايجب الا بالانزال فثبت انهما سواء فى اقتضاء الشهوة * الا انه تبدل الاسم من الزنا الى اللواطة باعتبار تبدل المحل وذلك لايضر كتبدل اسم الطرار لايمنع ثبوت حكم السارق فى حقه بعد وجود كمال العلة * الاترى ان حكم الرجم تعدى من ماعز الى غيره وان كان يفارقه باسمه لاستوائهما فى المعنى الذى تعلق الحكم به فكذا فيما نحن فيه * وهذا معنى الزنا لغة اى ماذكرنا من معنى الزنا ثابت لغة لا اجتهادا اذ يعرفه كل واحد من اهل اللسان فكان الحكم الثابت به ثابتا بالدلالة لا بالقياس * والجواب لابى حنيفة رحمه الله * عن هذا اى عما ذكرنا فى جانبهما انا لانسلم صحة الاستدلال فان من شرط المساواة بين

ومن ذلك ان ابا يوسف ومحمدا اوجبا حد الزنا باللواطة بدلالة النص لان الزنا اسم لفعل معلوم ومعناه قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محرم مشتهى وهذا المعنى بعينه موجود فى اللواطة وزيادة لانه فى الحرمة فوقه وفى سفح الماء فوقه وفى الشهوة مثله وهذا معنى الزنا لغة والجواب عن هذا ان الكامل اصل فى كل باب خصوصا فى الحدود والكامل فى سفح الماء مايهلك البشر حكما وهو الزنا لان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يقوم بمصالحه

المحلين فى المعنى الموجب للحكم وهى معدومة ههنا لان المتنازع فيه قاصر عن المنصوص عليه فى المعنى الذى تعلق الحكم به لوجهين * احدهما ان الحكم فى الزنا انما تعلق بسفح الماء على وجه يؤدى الى فساد الفراش واهلاك البشر حكما لا بمجرد السفح لان الولد يخلق من ماء الزنا ولا يمكن ايجاب تربيته على الزانى لعدم ثبوت النسب منه ولا على الام لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك * ولذا سمى تربيته احياء قال عليه السلام * من اخذ لقيطا فقد احياه * ولهذا لو اكره الرجل الرجل بالقتل على الزناء لا يرخص له الاقدام حتى لو اقدم يأثم كما لو اكره على قتل انسان وفى اللواطة لم يوجد هذا المعنى وانما وجد مجرد تضييع الماء وانه قد يحل بالعزل فى الامة بغير اذنها وفى المنكوحة الحرة باذنها والمنكوحة الامة باذنها او باذن مولاها * وليس فيه افساد الفراش ايضا لان ذلك باشتباه النسب ولا تصور لذلك فى الرجل اذ الرجل لا يتصور ان يكون فراشا فكان قاصرا ولا يجوز ان يجبر هذا النقصان بزيادة الحرمة من الوجه الذى قالا لان ذلك يكون مقايسة ولا مدخل لها فى الحدود * فان قيل لا نسلم ان الحكم تعلق بما ذكرتم فانه لو زنى بعجوز او بعقيم لا زوج لها يجب الحد ولم يوجد افساد الفراش ولا اهلاك الولد * وكذا زناء الخصى يوجب الحد ولا ماء له ليؤدى الى فساد الفراش واهلاك الولد * قلنا المعتبر والمنظور اليه فى احكام الشرع الجنس لا الافراد وجنس الزنا لا يخلو عن افساد الفراش واهلاك الولد بل هو الغالب فيه على ان محلية الماء لا ينعدم اصلا فى العجوز والعقيم فان حرمة المصاهرة تثبت بوطئهما وكذا الخصى لا ينعدم فيه اهلية الماء ولهذا يثبت النسب منه ولو انعدم الماء اصلا لا يثبت النسب منه كما فى الصبى * والثانى ان الزنا كامل بحاله الى آخر ما ذكره الشيخ فى الكتاب * وتقريره بعبارة الامام البرغرى ان الحدود شرعت زواجر عن الاقدام على الجنايات وانما يحتاج الى الزاجر الشرعى فيما يميل الطبع اليه فاما فيما ينزجر الانسان عنه بطبعه فلا يحتاج فيه الى الزاجر الشرعى كشرب البول لا يوجب الحد لما ذكرنا والحاجة الى الزاجر فى اللواطة ليست كالحاجة الى الزاجر فى الزنا * اما فى جانب المفعول فلان الحد لو وجب عليه انما يجب استدلالا بالزنا والزانية انما تحملها الشهوة على الزنا فاما المفعول به ههنا فيمتنع بطبعه عن هذا الفعل اشد الامتناع على ما عليه اصل الجبلة السليمة فلا يحتاج الى الزاجر الشرعى فشرع الحد على الزانية لا يدل على شرع الحد على هذا * وكذلك الكلام فى جانب الفاعل لان طبعه وان كان يميل الى هذا الفعل ولكن الفعل لا يقوم به وحده وانما يقوم به وبآخر لا يميل طبعه اليه وفى الزنا يقوم باثنين طبع كل واحد منهما مائل اليه فكان اغلب وجودا واسرع حصولا فكان احوج الى الزاجر فشرع الزاجر فيه لا يدل على شرعه فى المتنازع فيه * لان الحرمة المجردة يعنى فى الزنا * بدون هذه المعانى وهى ان يكون غالب الوجود وان يكون فيه اهلاك البشر حكما

(وان يكون)

فاما تضييع الماء فقاصر لانه قد يحصل بالعزل ولا تفسد الفراش وكذلك الزنا كامل بحاله لانه غالب الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين واما هذا الفعل فقاصر بحاله لان الداعى اليه شهوة الفاعل فاما صاحبه فليس فى طبعه داع اليه بل الطبع مانع فسد الاستدلال بالكامل على القاصر فى حكم يدرأ بالشبهات والترجيح بالحرمة باطل لان الحرمة المجردة بدون هذه المعانى غير معتبر لايجاب الحد الاترى ان شرب البول لا يوجب الحد مع كمال الحرمة ومن ذلك ان الشافعى رحمه

وان يكون فيه افساد الفراش * غير معتبرة لايجاب حد الزنا * يعنى هى ليست بموجبة للحد حتى ترجحوا اللواطة عليه بالحرمة فتوجبوا فيه الحد بالطريق الاولى بل المعتبرة ما ذكرنا من المعانى وهى فى اللواطة غير موجودة * والدليل على ان الحرمة المجردة غير معتبرة ان شرب البول لا يوجب الحد مع كمال الحرمة اى مع كونه آكد فى الحرمة من الخمر فان حرمته لا ينكشف بحال وشرب الخمر يوجبه مع ان حرمتها تزول بالتخليل وانها لم تكن محرمة فى الملل المتقدمة لوجود دعاء الطبع فى الخمر وعدمه فى البول قوله (ومن ذلك) اى ومن الثابت بالدلالة ان الشافعى رحمه الله اوجب الكفارة فى القتل العمد واليمين الغموس استدلالا بالقتل الخطاء واليمين المنعقدة فقال الكفارة انما تجب فى الخطأ لارتكاب الجناية ولهذا سميت كفارة اى ستارة للذنب لا للخطأ فانه عذر مسقط للحقوق فلا يجوز ان يكون علة للوجوب ولما وجبت الكفارة فى الخطأ مع قيام العذر المسقط بمعنى الجناية وهو قتل النفس المعصومة فلان يجب فى العمد وهو فى معنى الجناية اقوى كان اولى لان ازدياد سبب الوجوب لا يسقط الواجب بل يؤكده الاترى ان قتل الصيد خطاء فى الاحرام لما اوجب الكفارة اوجبها العمد لازدياد معنى الجناية فيه * وكذلك اى وكما وجبت الكفارة فى الخطأ بالجناية وجبت فى اليمين المعقودة وهى التى على امر فى المستقبل بمعنى الجناية وهو صيرورتها كاذبة باعتبار الحنث واذا وجبت باعتبار صيرورتها كاذبة مع انها لم تكن فى الاصل كذلك فلان تجب فى الغموس وهى كاذبة من الاصل كان اولى لان حظر الغموس من جنس حظر المعقودة اذا حنث فيها لانه حظر من حيث الاستشهاد بالله كاذبا الا انه فى الغموس آكد * يوضحه ان اليمين نوعان يمين بالله تعالى ويمين بالطلاق ونحوه ثم اليمين بالطلاق بشرط ماض على الكذب توجب ما توجبه اليمين بالطلاق بشرط فى المستقبل ووجد الشرط فكذا اليمين بالله تعالى توجب ما توجبه فى المستقبل اذا تحقق الكذب فيها * وما ذكرنا من المعنى ثابت لغة لان كل احد من اهل اللسان يعرف ان الكفارة باعتبار معنى الجناية فانها شرعت لدفع الاثم وهو يحصل بالجناية * وعندنا لا تجب الكفارة فى العمد سواء وجب القود به او لم يجب كقتل الاب ولده عمدا وقتل المولى عبده عمدا وقتل المسلم مسلما لم يهاجر الينا فى دار الحرب عمدا وكذا فى الغموس لان العمد كبيرة محضة وكذا الغموس محظور فلا يصلح سببا للكفارة كالزنا والسرقة وشرب الخمر * وتحقيقه ان حقوق الله تعالى على ثلاثة اقسام عبادات محضة وانها لا تتعلق باسباب محظورة لان العبادات حكمها الثواب ونيل الدرجات ويستحيل ان يصير الجناية سببا لذلك وانها تتعلق باسباب مباحة كالنصاب للزكوة والوقت للصوم والصلوة * وعقوبات محضة وانهما تتعلق بمحظورات محضة لان العقوبة شرعت زاجرة محضة وانما يجب الزاجر عن المعاصى لا عن المباح * وكفارات وهى تتردد بين عبادة وعقوبة * اما معنى العقوبة فيها فلانها لا تجب الاجزاء كالحدود والعبادات تجب

الله قال وجبت الكفارة بالنص فى الخطاء من القتل مع قيام العذر وهو الخطاء فكان دلالة على وجوبها بالعمد لعدم العذر لان الخطاء عذر مسقط حقوق الله تعالى وكذلك وجبت الكفارة فى اليمين المعقودة اذا صارت كاذبة فلان يجب فى الغموس وهى كاذبة من الاصل اولى فصارت دلالة عليه لقيام معنى النص لكن قلنا هذا الاستدلال غلط لان الكفارة عبادة فيها شبه بالعقوبات لا تخلو الكفارة عن معنى العبادة والعقوبة فلا يجب الا بسبب دائر بين الحظر والاباحة والقتل العمد كبيرة بمنزلة الزنا والسرقة فلم يصلح سببا كالمباح المحض لا يصلح سببا مع رجحان معنى العبادة فى الكفارة وكذلك الكذب حرام محض

ابتداء تعظيما لله تعالى * اما معنى العبادة فيها فلانها تتأدى بالصوم و مايقوم مقامه وماشرع
الصوم خاليا عن معنى العبادة ولانها تكفر الذنب و تمحوه وان يقع التكفير الابماهو طاعة
وقربة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفوض اداؤها الى من وجبت عليه ليؤديها باختياره
والعقوبات تقام كرها وجبرا * واذا ثبت انها مترددة بين العبادة والعقوبة وجب ان يكون
سببها مشتملا على صفتى الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة
ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدا يكون على وفق المؤثر والقتل العمد
محظور محض وكذا الغموس لان الكذب بدون الاستشهاد بالله حرام ليس فيه اباحة فمع
الاستشهاد بالله اولى فكان العمد والغموس بمنزلة السرقة والزنا والردة فلا يصلحان سببين
للكفارة * الاترى ان المباح المحض لايصلح سببا للكفارة مثل القتل بحق واليمين المعقودة
قبل الحنث مع ان معنى العبادة فيها راجح سوى كفارة الفطر فلان لايصلح المحظور
المحض كان اولى * واما الخطأ فدائر بين الوصفين اى الحظر والاباحة لانه من حيث

واما الخطاء فدائر بين الوصفين واليمين عقد مشروع والكذب غير مشروع

الصورة رمى الى صيد اوالى كافر وهو مباح * وباعتبار ترك التثبت اوباعتبار المحل
هو محظور لانه اصاب آدميا محترما معصوما فيصلح سببا لها * وكذا اجتمع فى المعقودة
صفتا الحظر والاباحة من وجهين * احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه
ولهذا شرعت فى بيعة نصرة الحق فانهم كانوا يحلفون فى البيعة مع النبى صلى الله عليه وسلم
على انهم لايتركونه ولايؤثرون انفسهم على نفسه * وعلى رضى الله عنه كان يحلف فى
المبايعة للبعض وهى ايضا منهى عنها بقوله تعالى * ولاتجعلوا الله عرضة لايمانكم * اى بذلة فى
كل حق وباطل وقوله * واحفظوا ايمانكم * اى امتنعوا عن اليمين واحفظوا انفسكم عنها *
والثانى ان اليمين الصادقة عقد مشروع يحلف بها فى الخصومات وتلزمنا شرعا فكانت مباحة
الا انها تأخذ معنى الحظر باعتبار الحنث وهو معنى قوله والكذب غير مشروع اى
الحنث غير مشروع فكانت دائرة بين الحظر والاباحة فتصلح سببا للكفارة وهذا الوجه
يشير الى ان اليمين مع الحنث سبب والوجه الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب والحنث
شرط والى كل واحد ذهب فريق من العلماء فتبين بماذكرنا ان تعليق الكفارة بوصف
الجناية منفردا غلط وان الاستدلال المذكور غير صحيح * ولايلزم على ماذكرنا الافطار
سبب فى رمضان بشرب الخمر اوبالزنا لان شرب الخمر والزنا ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لوكان
ناسيا لصومه لايجب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر وانه جناية من وجه دون
وجه فانه من حيث انه تناول شئ يحصل به قضاء الشهوة مشروع ومن حيث ان الصوم حق
الله تعالى وانه يبطل بالفطر محظور فيصلح سببا للكفارة على ان فى كفارة الفطر شبه
العقوبة راجح على ماعرف فجاز ايجابها بمايترجح معنى الحظر فيه كذا فى طريقة الامام
البرغرى * ورأيت فى بعض النسخ اما الفطر فانه دائر بينهما اما الاباحة فمن حيث انه

يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له واما الحظر فمن حيث انه جناية على العبادة وبه ترتفع
النقوض من انه اذا افطر بالخمر اوبالزنا عمدا فانه تجب الكفارة * وفى الاسرار بهذه
العبارة * ولاتلزم كفارة الافطار فانها لاتجب مع شبهة الاباحة لان كفارة الفطر انما تجب بفعل
مباح فى نفسه محظور بصومه كجماع الاهل واكل خبزه وانما يشترط تمحض الحظر لحق
الفطر ان لايكون فيه شبهة اباحة الفطر لاشبهة اباحة ذلك الفعل فى نفسه حتى اذا زنى فى
رمضان وذلك الزنا حرام فى نفسه لالحق الصوم وحرام بغيره وهو الصوم وجب بكونه
حراما فى نفسه الحد الذى هو عقوبة وبسبب المعنى الاخر كفارة فلابد من الغاء حرمة
الفعل فى نفسه لايجاب الكفارة والحاقه بالحلال فى نفسه لولا الصوم * وتحقيقه ان الكفارة تجب
بالافطار لابالجماع نفسه والافطار باقتضاء شهوة بطنه وفرجه والاقتضاء فى نفسه حلال
وانما حرم لغيره وهو الصوم فى مسئلتنا فلم يصر حراما محضا لماحل فى نفسه لوجوده فى محله
* ولايلزم على ماذكرنا وجوب التوبة والاستغفار فانها طاعة محضة وقد وجبت بسبب
الكبيرة المحضة فماهو طاعة من وجه اولى * لانا لانسلم انها وجبت بالجناية لانها رجوع
عن الجناية ونقض لها ونقض الشئ لايصلح ان يكون من حكمه فلا يضاف اليه وانما
يضاف وجوبها الى ديانته واعتقاده حرمة ماارتكبه قوله (ولايلزم اذا قتل بالحجر
العظيم) يعنى ولايلزم على ماقلنا القتل بالمثقل فانه يوجب الكفارة عند ابى حنيفة رحمه الله
وان كان محظورا محضا * لان فيه اى فى القتل بالحجر العظيم شبهة الخطاء فانه من خطاء العمد
عنده وقد دخل تحت قوله عليه السلام * الا ان قتيل الخطاء العمد قتيل السوط والعصا *
على ماعرف فى تلك المسئلة * وذلك لان المثقل ليس بآلة القتل باصل الخلقة وانما هو
آلة التأديب الاترى ان اجراءه للتأديب بها والمحل قابل للتأديب مباحا فتمكنت فيه شبهة باعتبار
الآلة * ولما كان هذا خطأ العمد اى شبه العمد كان محظورا من حيث العمدية ومن
حيث الخطأ لايخلو عن شبهة اباحة ولهذا يسقط القصاص * والكفارة ممايحتاط فى
ايجابها لرجحان جهة العبادة فيها فيثبت بشبهة الخطأ كمايثبت بحقيقته * وقد جعله اى
جعل محمد القتل بالمثقل على اصل ابى حنيفة فى الكتاب اى فى المبسوط شبهة العمد حيث
اوجب الدية فيه على العاقلة فكان هذا تنصيصا على ايجاب الكفارة لان شبه العمد يوجب
الكفارة * وانما اكد الشيخ وجوب الكفارة بالرواية عن الطحاوى والجصاص وبدلالة
رواية المبسوط لانه قدروى عن ابى حنيفة رحمه الله ان الكفارة فيه لاتجب فقد قال
ابو الفضل الكرمانى فى الايضاح وجدت فى كتب اصحابنا لاكفارة فى شبه العمد على قول
ابى حنيفة رحمه الله فان الاثم كامل متناه وتناهيه يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب
التخفيف قوله (واذا قتل مسلم حربيا مستأمنا عمدا لم يلزمه الكفارة يعنى اذا قتله
بالسيف حتى يكون عمدا بالاجماع فانه لوقتله بالمثقل يجب الكفارة عند ابى حنيفة رحمه الله

ولايلزم اذا قتل بالحجر العظيم فانه يوجب الكفارة عند ابى حنيفة رحمه الله ذكره الطحاوى لان فيه شبهة الخطأ وهى مما يحتاط فيها فتثبت بشبهة السبب كما تثبت بحقيقته وذكره الجصاص فى احكام القران وقد جعله فى الكتاب شبه العمد فى ايجاب الدية على العاقلة فكان نصا على الكفارة واذا قتل مسلم حربيا مستأمنا عمدا لم تلزمه الكفارة مع قيام الشبهة لان الشبهة فى محل الفعل

* وهذه المسئلة ترد اشكالا على الجواب الذى ذكره عن القتل بالمثقل وبيانه ان المسلم اذا قتل مستأمنا عمدا لا يجب عليه القصاص استحسانا وفى القياس يلزمه وهو رواية احمد ابن عمران استاذ الطحاوى عن اصحابنا ورواية ابن سماعة عن ابى يوسف لان الشبهة المبيحة تنتفى عن الدم بعقد الامان فلاجرم يجب القصاص بقتله على المستأمن والمسلم جميعا * وجه الاستحسان ان الشبهة المبيحة بقيت فى ذمة فانه حربى ممكن من الرجوع الى دار الحرب فجعل فى الحكم كأنه فى دار الحرب ولهذا يرث الحربى ولا يرث الذمى وان كانا فى دار الاسلام فلا يتحقق المساواة بينه وبين من هو من اهل دارنا فى العصمة والقصاص يعتمد المساواة فلا يجب القصاص على المسلم بقتله ولكن يجب عليه دية الحر المسلم لان اصل العصمة يثبت التقوم فى نفسه حين استأمن كما يثبت التقوم فى ماله حتى يضمن بالاتلاف فصار حاله فى قيمة نفسه كحال الذمى فكما يسوى بين دية المسلم والذمى عندنا فكذلك يسوى بين دية المسلم والمستأمن * ثم الشبهة فى المسئلة الاولى اعنى مسئلة المثقل اثرت فى ايجاب الكفارة كما اثرت فى اسقاط القصاص والشبهة فى هذه المسئلة اثرت فى اسقاط القصاص ولم تؤثر فى ايجاب الكفارة * فاجاب وقال الشبهة ههنا فى محل الفعل لا فى الفعل فان دم المستأمن لا يماثل دم المسلم فى العصمة حتى لو ثبت المماثلة بان قتل المستأمل فى دارنا مستأمنا اخر او قطع طرفه وجب القصاص كذا فى السير الكبير * فاعتبرت فى القود اى اثرت فى اسقاطه * لان القود مقابل بالمحل من وجه حتى امتنع وجوب الدية التى هى بدل المحل مع وجوب القصاص لان تفويت المحل الواحد لا يوجب بدلين ولو لم يكن القصاص فى مقابلة المحل لما امتنع وجوب الدية معه كما لم يمتنع مع وجوب الكفارة الا ترى ان المحرم لو قتل صيدا مملوكا لانسان يجب عليه الجزاء وقيمة المقتول لمالكه ايضا لانه لا تنافى بينهما اذ الكفارة جزاء الفعل والقيمة بدل المحل فلو لم يكن القصاص مقابلا بالمحل بوجه لامكن الجمع بينه وبين الدية ايضا * وانما قال من وجه لان القود عندنا جزاء الفعل حتى يثبت للمقتول حكم الشهادة ويقتل جماعة بواحد ولكن فيه شبهة كونه بدل المحل لما ذكرنا وهذا القدر من الشبهة كاف لانتفاء القصاص * فاما الفعل فعمد محض خالص لا تردد فيه اى لا يدور بين الحظر والاباحة وليس فيه شبهة الاباحة بوجه فلا يصلح سببا للكفارة اذ الكفارة جزاء الفعل المحض ليس فيها شبهة البدلية عن المحل بوجه حتى يؤثر فيها الشبهة الواقعة فى المحل * وفى مسئلة الحجر اى القتل بالمثقل الشبهة فى نفس الفعل باعتبار ان الالة ليست بالة القتل خلقة على ما بينا ووضع الآلة لتتميم القدرة الناقصة فكانت داخلة فى فعل العبد فتمكنت الشبهة فى الفعل * فعمت القود والكفارة اى اثرت فى اسقاط القود وايجاب الكفارة جميعا قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان الكفارة المشروعة فى الخطأ والمعقودة لا يجب فى العمد والغموس قلنا السجود المشروع فى السهو لا يجب بالعمد اى

فاعتبرت فى القود لانه يقابل بالمحل من وجه حتى نافى الدية فاما الفعل فعمد محض خالص لا تردد فيه والعقوبة جزاء للفعل المحض وفى مسئلة الحجر الشبهة فى نفس الفعل فعم القود والكفارة ولهذا قلنا ان سجود السهو لا يجب بالعمد ولا يصلح ان يكون السهو دليلا على العمد لما قلنا خلافا للشافعى ايضا

(بترك)

بترك الواجب عمدا * والعمد لغة ما حصل من الفعل عن قصد صحيح من الفاعل اليه بعد علمه به * وقال الشافعى رحمه الله يجب بالعمد لانه انما وجب فى السهو لتمكن النقصان فى صلاته وذلك موجود فى العمد وزيادة فيثبت الحكم بالدلالة * ولكنا نقول السبب الموجب بالنص شرعا هو السهو على ما قال عليه السلام * لكل سهو سجدتان بعد السلام * والسهو ينعدم اذا كان عامدا وهو معنى قوله ولا يصلح ان يكون السهو دليل العمد اى الوجوب فى السهو دليل الوجوب فى العمد * لما قلنا فى وجوب الكفارة ان وجوبها فى الخطأ والمعقودة لا تدل على وجوبها فى العمد والغموس * وذلك لان السجدة عبادة شرعت لله تعالى جبرا للفائت فلا يصلح المحظور سببا له وهو تأخير واجب او تركه عمدا. قوله (وقلنا نحن) اشارة الى خلاف الشافعى فان عنده لا يجب على المرأة الكفارة فى قول لان النبى صلى الله عليه وسلم بين حكم الكفارة فى جانبه لا فى جانبها فلو لزمتها لبين كما بين الحد فى جانبها فى حديث العسيف * ولان سبب الكفارة المواقعة المعدمة للصوم والرجل هو المباشر لذلك دونها اذ هى محل المواقعة وليست بمباشرة لها فكان فعلها دون فعل الرجل فيما دون الفرج بخلاف الحد فان سببه الزنا وهى مباشرة له فان الله تعالى سماها زانية * وفى قول اخر يجب عليها الكفارة ويتحمل الزوج عنها اذا كانت مالية لان ما يتعلق بالمواقعة اذا كان بدنيا اشتركا فيه كالاغتسال واذا كان ماليا تحمل الزوج عنها كثمن ماء الاغتسال * فقال الشيخ انما وجبت الكفارة على الرجل بالمواقعة ومعنى الفطر الذى هو جناية كاملة مفهوم منه اى من الوقاع لغة كالايذاء من التأفيف وهذا المعنى يتحقق فى جانبها كما يتحقق فى جانبه فتلزمها الكفارة بطريق الدلالة كما لا يلزمها الحد بسبب الزنا اذ تمكينها فعل كامل فان الحد مع النقصان وبيان النبى عليه السلام فى جانبه بيان فى جانبها لان كفارتهما واحدة بخلاف حديث العسيف فان الحد فى جانبه كان الجلد وفى جانبها الرجم ولا معنى للتحمل لان الكفارة لما ان تكون عقوبة او عبادة وبسبب النكاح لا تجرى التحمل فى العبادات والعقوبات انما ذلك فى مؤن الزوجية كذا فى المبسوط قوله (واما المقتضى فزيادة على النص ثبت) اى المقتضى او الزيادة على تأويل المزيد فكانت الجملة صفة لها * وانتصب شرطا على انه مفعول له اى يثبت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا * وقوله لما لم يستغن اى المنصوص عليه عنه متعلق بثبت شرطا * وقوله وجب تقديمه مستأنف * وقوله فقد اقتضاه النص فى معنى التعليل له اى وجب تقديم المقتضى او تقديم تلك الزيادة لاجل تصحيح المنصوص شرعا لان النص اقتضاه اى طلبه * او لما لم يستغن مستأنف ووجب تقديمه جوابه وقوله فقد اقتضاه النص بيان تسميته بهذا الاسم يعنى لما لم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها ليصح فكان النص مقتضيا اياها فسميت بهذا الاسم وهو المقتضى * وقد صرح الشيخ ره فى بعض مصنفاته

وقلنا نحن ان كفارة الفطر وجبت على الرجل بالمواقعة نصا ومعنى الفطر فيه معقول لغة فوجبت الكفارة على المرأة ايضا استدلالا به واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه وجب تقديمه لتصحيح المنصوص عليه فقد اقتضاه النص

فقال الاقتضاء الطلب تقول اقتضيت الدين اى طلبته وسمى المقتضى مقتضى لان النص طلبه * فصار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكمين للنص اى مضافين اليه لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون المقتضى مضافا اليه بنفسه وحكمه بوساطته كما اذا وقع خبرا لمبتدأ جملة مركبة من مبتدأ وخبر كان المبتدأ الثانى مع خبره خبرا للاول كقولك زيد ابوه منطلق * ولا يقال هذا يقتضى ان يكون المقتضى هو الاصل وتوقفه على المقتضى وافتقاره اليه يقتضى ان يكون هو تبعا للمقتضى والشئ الواحد لا يجوز ان يكون اصلا لشئ وتبعا له * لانا نقول المراد من كون المقتضى اصلا انه لا يثبت فى ضمن المقتضى وانما يثبت ابتداء قصدا ومن تبعية المقتضى انه يثبت ضمنا وتبعا له ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته له كالصلوة توقفت على الوضوء وهى اصل له وليست بتبع * فان قيل شرطية المقتضى لصحة النص توجب تقدم ثبوته عليه وكونه حكما له يوجب تأخره عنه وذلك مستحيل فى شئ واحد فى حالة واحدة * قلنا قد قيل فى جوابه انه يجوز ان يكون متقدما تقديرا من حيث شرط ومتأخرا تقديرا من حيث انه حكم فيمكن القول باجتماعهما فى حالة واحدة ولكنه ليس بصحيح اذ لا بد من تقدم الشرط على المشروط تحقيقا فمتى كان متأخرا تحقيقا لا يصلح شرطا لما تقدمه بوجه بل الجواب الصحيح انه ليس بحكم للنص حقيقة بل هو حكم اقتضاء النص لانه ثبت به وانما يضاف الى النص لاضافة الاقتضاء اليه ولكنه شرط صحة النص اى المنصوص عليه لتوقفها عليه الا ترى ان البيع فى قولك اعتق عبدك عنى بالف ثبت باقتضاء هذا الكلام فكان حكما له ولكنه يثبت لاجل صحة الاعتاق المطلوب بهذا الكلام فكان شرطا له لا للاقتضاء الذى اوجبه والاقتضاء غير النص فكان اجتماع الشرطية والحكمية فيه باعتبار امرين متغايرين فيجوز * فصار الثابت به اى بالمقتضى بمنزلة الثابت بها اى بالصيغة او بالعبارة * بنفس النظم يدل تكرير العامل ولم يذكر كلمة بها فى بعض النسخ وهو الاصح اى الثابت به بمنزلة الثابت بنفس نظم النص دون معناه المستنبط منه حتى ان القياس لا يعارضه وهذا بلا خلاف * والثابت بهذا اى بالمقتضى * يعدل اى يساوى الثابت بالنص الا عند المعارضة فان الثابت بالنص او اشارته او دلالته يكون اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت بالنظم او بالمعنى اللغوى فكان ثابتا من كل وجه والمقتضى ليس من موجبات الكلام لغة وانما يثبت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت فيما وراء ضرورة تصحيح الكلام فيكون الاول اقوى * وما وجدت لمعارضة المقتضى مع الاقسام التى تقدمته نظيرا * وقد تمحل بعض الشارحين فى ايراد المثال فقال اذا باع من آخر عبدا بالفى درهم ثم قال البايع للمشترى قبل نقد الثمن اعتق عبدك عنى هذا بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذى ورد فى حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد

فصار المقتضى بحكمه حكما للنص بمنزلة الشراء اوجب الملك والملك اوجب العتق فى القريب فصار الملك بحكمه حكما للشراء فصار الثابت به بمنزلة الثابت بنفس النظم دون القياس حتى ان القياس لا يعارض شيأ من هذه الاقسام والثابت بهذا يعدل الثابت بالنص الا عند المعارضة به

الثمن توجب ان لا يجوز والاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء * وانما قلنا انه دلالة لان ثبوت الحكم فى حق غير زيد كان بمعنى النص لا بالنظم كثبوت الرجم فى حق غير ماعز * ولكن لقائل ان يقول لا نسلم المعارضة لان من شرطها تساوى الحجتين ولا تساوى لان المقتضى الذى قام المقتضى به كلام الآمر والدلالة ثابتة بالسنة فانى يتعارضان * ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ان ثبت ليس لترجح الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشترى بعت هذا العبد منك بالف وقال البايع قبلت لا يجوز ايضا بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير معارضة نص آخر اياه فلا يكون هذا نظير معارضة الدلالة المقتضى قوله (واختلفوا فى هذا القسم) يعنى فى عمومه * وقال اصحابنا رحمهم الله لا عموم له اى لا يجوز ان يثبت له صفة العموم * وقال الشافعى رحمه الله له عموم اى يجوز ان يثبت فيه العموم لان المقتضى بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس فيجوز فيه العموم كما يجوز فى النص * وقلنا العموم من عوارض النظم وهو غير منظوم حقيقة فلا يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوت المقتضى للحاجة والضرورة حتى اذا كان المنصوص مفيدا للحكم بدونه لا يثبت المقتضى لغة ولا شرعا والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا حاجة الى اثبات صفة العموم للمقتضى فان الكلام مفيد بدونه فبقى فيما وراء موضع الضرورة وهو صحة الكلام على اصله وهو العدم فلا يثبت فيه العموم * وهو نظير تناول الميتة لما ابيح للحاجة يتقدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحمل والتمول والتناول الى الشبع لا يثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه عامل بنفسه فيكون بمنزلة حل الزكية يظهر فى حكم التناول وغيره مطلقا كذا ذكره شمس الائمة * وذكر الغزالى فى المستصفى لا عموم للمقتضى وانما العموم للالفاظ لا للمعانى التى تضمنتها ضرورة الالفاظ * بيانه ان قوله عليه السلام * لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل * ظاهره لنفى صورة الصوم حسا لكن وجب رده الى الحكم وهو نفى الاجزاء والكمال وقد قيل انه متردد بينهما وهو مجمل * وقيل انه عام لنفى الاجزاء والكمال وهو غلط نعم لو قال لا حكم لصوم بغير تبييت لكان الحكم لفظا عاما فى الاجزاء والكمال اما اذا قال لا صيام فالحكم غير منطوق به وانما اثبت ذلك بطريق الضرورة وكذلك قوله عليه السلام * رفع عن امتى الخطأ والنسيان * معناه حكم الخطأ ولا عموم له ولو قال لا حكم للخطأ لامكن حمله على نفى الاثم والعزم وغيره على العموم * ورأيت فى بعض كتب اصحاب الشافعى انه متى دل العقل او الشرع على اضمار شئ فى كلام صيانة له عن التكذيب ونحوها وثمه تقديرات يستقيم الكلام بايها كان لا يجوز اضمار الكل وهو المراد من قولنا المقتضى لا عموم له اما اذا تعين احد تلك التقديرات بدليل كان كظهوره فى العموم والخصوص حتى لو كان مظهره عاما كان مقدره كذلك

واختلفوا فى هذا القسم قال اصحابنا رحمهم الله لا عموم له وقال الشافعى رحمه الله فيه بالعموم لانه ثابت بالنص فكان مثله وقلنا ان العموم من صفات النظم والصيغة وهذا امر لا نظم له لكنا انزلناه منظوما شرطا لغيره فيبقى على اصله فيما وراء صحة المذكور

وكذا لوكان خاصا قوله (ومثال الاصل) اى نظير هذا الاصل وهو المقتضى * وكأنه ذكر لفظ الاصل لئلا يتوهم انه مثال العموم * او معناه مثال المقتضى اذ هو الاصل للمقتضى قول الرجل لغيره كذا * انه اى هذا الكلام الذى هو طلب الاعتاق * يتضمن البيع مقتضى العتق اى ضرورة صحة الاعتاق لانه متوقف على الملك والملك على البيع فى هذه الصورة لتعينه سببا له بدلالة قوله على الف * وشرطا له يعنى يثبت البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لتوقف صحة الاعتاق عليه * قال شمس الائمة وهذا المقتضى ثبت متقدما ويكون بمنزلة الشرط لانه وصف فى المحل والمحل للتصرف كالشرط فكذا ما يكون وصفا للمحل ولما كان شرطا كان تبعا اذ الشروط اتباع فيثبت بشروط العتق لا بشروط نفسه لان الشئ اذا ثبت تبعا يعتبر فيه شرائط المتبوع اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيما وان كان فى غير موضع الاقامة بنية الاقامة من المولى وكذا الجندى بنية السلطان والمرأة بنية الزوج فيعتبر فى الآمر اهلية الاعتاق حتى لو لم يكن اهلا له بان كان صبيا عاقلا قد اذن له وليه فى التصرفات لم يثبت البيع بهذا الكلام ولا يشترط فيه القبول ولا يثبت فيه خيار العيب والرؤية * ولو جعل اى المقتضى بمنزلة المذكور صريحا كما قال الشافعى لثبت بشروط نفسه اى اعتبر فيه اهلية البيع لا غير وشرط فيه القبول وثبت فيه الخيار الا ترى انه لو صرح المأمور بالبيع فى هذه الصورة بان قال بعته منك بالالف واعتقته لم يجز عن الآمر لانه ما امره ببيعه مقصودا وانما امره ببيع ثابت ضرورة العتق فاذا اتى به مقصودا لم يأت بما امره به فتوقف على القبول فاذا اعتقه قبل القبول وقع عن نفسه ولم يقع عن الآمر فتبين بما ذكرنا ان المقتضى ليس كالمنصوص فيما وراء موضع الحاجة * وفى هذا المثال خلاف زفر فانه قال يقع العتق فى قوله اعتق عبدك عنى بالف درهم عن المأمور فيكون الولاء له وهو القياس لان امره بالاعتاق عنه فاسد لانه اضافه الى عبد غيره وعبد غيره لا يحتمل ان يعتق عنه بحال لقوله عليه السلام * لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم * ولا يجوز اضمار التمليك ههنا لان الاضمار لتصحيح المصرح به لا لابطاله واذا اضمر التمليك صار معتقا عبد الآمر لا عبد نفسه * ولانه لو اعتقه عن نفسه بنفسه لم ينفذ فلان لا ينفذ بامره اولى وكان هذا كما لو قال لآخر بع عبدك عنى من فلان بالف درهم او آجره عنى من فلان بكذا او كاتبه بكذا ففعل لا يصح ولا يقع عن الآمر فكذا ههنا * وفى الاستحسان صح هذا الامر لانه صدر من اهل الاعتاق الى من هو اهله ايضا وامكن اثبات المطلوب باثبات شرطه فوجب اثباته تصحيحا لكلامه كما اذا باع المكاتب برضاه او باع شيئا بالف ثم باعه بالفين من ذلك المشترى او بخمسمائة ينفسخ الكتابة والبيع الاول تصحيحا للتصرف الثانى * وهذا لان العبد محل لحلول العتق والملك الذى هو شرط النفاذ وصف له والمحال بصفاتها شروط والشروط اتباع وكل متبوع يقتضى تبعه لا محالة كالامر بالصلوة والنذر بها امر بالطهارة ونذر بها لانها شرط وكذا النذر بالاعتكاف نذر بالصوم وكذا استيجار

ومثال هذا الاصل اعتق عبدك عنى بالف درهم انه يتضمن البيع مقتضى العتق وشرطا له حتى يثبت بشروط العتق لما كان تابعا له ولو جعل بمنزلة المذكور كما قال الخصم لثبت بشروط نفسه

الارض للزراعة يقتضى شربها لانه شرط امكان الزراعة فكان طلب الاعتاق عنه طلبا للتمليك اولا بالف ثم الاعتاق عنه وكانت الاجابة من المأمور تمليكا منه اولا ثم اعتاقا منه فيثبت تمليك بالف فى ضمن الاعتاق كأنهما عقدا البيع ثم حصل الاعتاق بعده كمن يقول لغيره اد عنى زكوة مالى او كفر عنى ففعل اجزأه وان لم يصح اداء الزكوة والكفارة الا بمال نفسه لانه يثبت تمليك او اقراض منه اولا اقتضاء ثم توكل عنه بالتسليم الى الفقير فكذا هذا * وتبين بما ذكرنا انه امر باعتاق ملك نفسه لا ملك غيره وان معنى قوله عبدك العبد الذى هو لك للحال لا عند مصادفة العتق اياه فمقصوده من هذا تعريف العبد لا اضافته اليه بالملك والخلاف ثابت فيما لو قال اعتق هذا العبد عنى * وقوله لو اعتقه بنفسه لا يصح قلنا على الوجه الذى ذكرنا لو باشره بنفسه يصح بان يشتريه اولا ثم يعتقه * وليس هذا كالامر بالبيع والاجارة والكتابة لانه لا يمكن تصحيح ما امر به بتقديم الملك لانا اذا فعلنا ذلك وجعلنا العبد مملوكا له صار هذا بيع العبد واجارته وكتابته قبل القبض وكل ذلك فاسد فاما الاعتاق قبل القبض فجائز فامكن التصحيح * ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا قال لامرأته تزوجى فانه لا يقتضى طلاقا الابانية * لانا انما اثبتنا المقتضى لتصحيح الملفوظ ولا يحصل ذلك ههنا لانا اذا حكمنا بوقوع الطلاق لا يصح الامر بالتزوج فانها تتزوج بما لكيتها امر نفسها لا بامر الزوج فانه لا ولاية له عليها واذا لم يصح الامر به لا يمكن اثباته اقتضاء * ولان من شرط تزوجها الفراغ عن الاول لا الطلاق فلم يصر مقتضيا له لانه لا يثبت الاقتضاء الا ضرورة قوله (ولهذا) اى ولان البيع يثبت بشروط العتق فى المثال المذكور لا بشروط نفسه قال ابو يوسف والشافعى رحمهما الله اذا قال اعتق عبدك عنى بغير شئ فاعتقه انه يقع عن الامر وتثبت الهبة اقتضاء كما يثبت البيع فى المثال المذكور ولا يشترط فيها القبض * لانه اى لان عقد الهبة او الملك بطريق الهبة ثابت بطريق الاقتضاء بالاعتاق فيثبت بشروط الاعتاق ويسقط اعتبار شرطه وهو القبض مقصودا كما يسقط اعتبار القبول فى البيع بل اولى لان القبول ركن فى البيع والقبض شرط فى الهبة فلما سقط اعتبار ما هو الركن لكونه ثابتا باقتضاء العتق فلان يسقط اعتبار ما هو شرط اولى كذا ذكر شمس الائمة وهو اوضح من تركيب الكتاب * ولما ثبت بشروط العتق والعتق يثبت بلا قبض فكذا الهبة التى فى ضمنه * وهذا اى ثبوت الهبة بلا اشتراط قبض مقتضى مثل ثبوت البيع الفاسد بلا اشتراط قبض مقتضى فيما اذا قال اعتق عبدك عنى بالف ورطل من خمر * وهو فى الحقيقة جواب عما يقال القبض فعل حسى فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضى قول وهو دون الفعل فلا يجوز ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه بخلاف القبول فانه قول اعتبر شرعا فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا لكلام آخر فقال قد سقط اعتباره ايضا اقتضاء كما فى هذه الصورة * والبيع الفاسد مثل الهبة اى فى توقف ثبوت الملك على القبض فى كل واحد منهما * لما قلنا

ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله انه لو قال اعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح عن الآمر ويثبت الملك بالهبة من غير قبض لانه ثابت مقتضى بالعتق فيثبت بشروطه فيستغنى عن التسليم كما استغنى البيع عن القبول وهو الركن فيه فالاستغناء عن القبض وهو شرط اولى وهذا كما قال اعتق عبدك هذا عنى بالف درهم ورطل من خمر انه يصح ويعتق عنه وان لم يوجد التسليم والبيع الفاسد مثل الهبة لما قلنا

ان ماثبت مقتضى يثبت بشروط المقتضى لا بشروط نفسه * وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يقع العتق عن المأمور وهو القياس لانه لما طالب العتق بغير بدل ولا صحة للعتق الا بالملك صار طالبا للهبة والهبة لاتوجب الملك الا بالقبض ولم يوجد اما حقيقة فظاهر واما تقديرا فلان رقبة العبد اى ماليته بحكم الاعتاق تتلف على ملك المولى لانه فى حالة العتق ملكه والاعتاق ابطال الملك والمالية * فى يد نفسه اى فى يد المولى لانه فى يده * او فى يد العبد لان ماليته فى ذاته حقيقة وله يد معتبرة شرعا حتى صح اشتراط العمل على عبد رب المال فى المضاربة ولم يكن للمولى ولانه استردادما اودعه العبد من المودع وذلك اى المتلف وهو المالية لا يصلح ان يكون مقبوضا للطالب ولا للعبد لانه لم يحصل فى يده شئ ولا هو محتمل للقبض لانه هالك واذا لم يوجد ماهو شرط ثبوت الملك للآمر لم يثبت العتق عنه لانه لاعتق فى غير الملك فوقع عن المأمور لانه لامرد له * واندرج فى كلام الشيخ الجواب عما يقال القبض قد وجد تقديرا لان العبد هو الذى يتصرف اليه المالية والهبة تقع فى تلك المالية والعبد فى يد نفسه فيقع الملك مسلما اليه لقيام يده فصار كهبة الشئ ممن هو فى يده حيث يكتفى بذلك القبض ولا يجب قبض جديد وكقوله لآخر اطعم عن كفارتى عشرة مساكين حيث يجوز ويجعل الفقير قابضا نيابة عن الآمر * والدليل عليه ان البايع لا يملك جنس المبيع بالثمن فيما اذا قال لعبد اشتر لى نفسك من مولاك ففعل لان العبد فى يد نفسه فلما باع صار مسلما بنفس البيع لان يد العبد يد الطالب بطريق النيابة فكذا ههنا * فقال المالية لم تصل الى العبد بل تلف على ملك المولى فلا يمكن ان يجعل احد قابضا لها * بخلاف مسئلة الطعام فان المسكين يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للامر اولا ثم لنفسه * وكذا فى مسئلة البيع لم تتلف الملك والمالية بل انتقلا الى المشترى فيمكن ان يجعل العبد نائبا عنه فى القبض * وقوله ان القبض يسقط بالاقتضاء باطل لان ثبوت المقتضى بهذا الطريق وهو ان يثبت بشروط المقتضى ويسقط اعتبار شروطه امر شرعى فيؤثر فى اسقاط مايحتمل السقوط دون مالا يحتمله والقبض والتسليم شرط لا يحتمل السقوط فى الهبة بحال اذ لم يوجد صورة او جبت الهبة الملك بدون القبض ودليل السقوط وهو الاقتضاء يعمل فى محل يحتمل السقوط دون مالا يحتمله * واما القبول فى البيع فيحتمل السقوط لما ذكر فيجوز ان يسقط بالاقتضاء على انا لانجعل تقدير الكلام بعه منى ثم اعتقه لانه على هذا الوجه يحتاج الى القبول بل نجعل تقديره كأنه قال اشتريته منك فاعتقه عنى وكان المأمور اذا اعتقه قال بعته منك ثم اعتقه عنك كذا فى طريقة الامام البرغرى * وكذلك اى وكالبيع الصحيح البيع الفاسد مشروع باصله فيعتبر به فى الحكم لان الفاسد لا يمكن ان يجعل اصلا ليتعرف حكمه من نفسه * فاحتمل اى الفاسد سقوط القبض عنه نظرا الى اصله وان لم يحتمل بالنظر الى وصفه فصح اسقاطه بطريق الاقتضاء لانه دليل السقوط فيعمل

و قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يقع العتق عن المامور لان القبض والتسليم بحكم الهبة لم يوجد لان رقبة العبد بحكم العتق يتلف على ملك المولى فى يد نفسه وذلك غير مقبوض للطالب ولا للعبد ولا هو محتمل له وقوله ان القبض يسقط باطل لان ثبوت المقتضى بهذا الطريق امر مشروع وانما يسقط به مايحتمل السقوط والقبض والتسليم فى الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال ودليل السقوط يعمل فى محله واما القبول فى البيع فيحتمل السقوط الا ترى ان الكل يحتمل السقوط فينعقد بالتعاطى فالشطر اولى ومن قال لاخر بعتك هذا الثوب بكذا فاقطعه فقطعه ولم يتكلم صح وكذلك البيع الفاسد مشروع مثل الصحيح فاحتمل سقوط القبض عنه فصح اسقاطه بطريق الاقتضاء

فيما يحتمله * وقد وقع احد اللفظين وهما كذلك ومثل البيع الصحيح زائدا * وذكر الامام البرغرى واما البيع الفاسد فليس القبض فيه بشرط اصلى فان الجائز يعمل بدون القبض والفاسد ليس باصل بنفسه بل هو ملحق بالجائز لكنه لضعفه احتاج الى قبض مقو واذا ثبت فى ضمن العتق تقوى به فصار مثل الجائز فى هذه الحالة فاستغنى عن القبض فعمل عمله على ان القبض ساقط لا على انه حاصل فاما الهبة فلا يمكن اسقاط القبض فيها لانه شرط اصلى فيها الا ترى ان الهبة الجائزة لاتعمل الا به * وذكر فى المبسوط والاسرار ان مالية العبد وان تلفت بالاعتاق ولم يحصل فى يد العبد شئ منها ولكن من حيث ان العبد ينتفع بهذا الاعتاق يندرج فيه ادنى قبض وذلك يكفى فى البيع الفاسد دون الهبة كالقبض مع الشيوع فيما يحتمل القسمة ومع الاتصال فى الثمار على رؤس الاشجار يكفى لوقوع الملك فى البيع الفاسد دون الهبة على ان عند الشيخ ابى الحسن الكرخى يقع العتق عن المأمور فى البيع الفاسد ايضا لان الملك لايقع الا بالقبض ولم يوجد كما فى الهبة قوله (ومثاله) اى مثاله الآخر قوله لامرأته التى دخل بها اعتدى ناويا للطلاق فان الطلاق يقع مقتضى الامر بالاعتداد لان من ضرورة الاعتداد عن النكاح تقدم الطلاق فيصير كأنه قال قد وقع عليك الطلاق فاعتدى * ولا يلزم عليه قوله لها فى العدة اعتدى ناويا للطلاق حيث يقع مع انه لاضرورة لان للامر صحة بدون تقديم الطلاق عليه لقيام وجوب العدة * لانا نقول لا اثر لقيام العدة فى تصحيحه لان موجبه ان يجب عليها اعتداد لهذا الكلام اثر فى ايجابه ووجوب هذه العدة قد كان ثابتا قبله فلا يمكن ان يضاف اليه * ثم لتصحيح هذا الكلام وجهان احدهما ان يقدم الطلاق عليه والآخر ان يجعل مستعاراً للطلاق على مامر ولا يمكن تصحيحه بتقديم الطلاق فانه لو قدم لا يجب عليها شئ سوى تتميم تلك العدة كما لو طلقها صريحا فيجعل مستعارا للطلاق تصحيحا له واحترازا عن الغاية * ولهذا اى ولكون الطلاق ثابتا اقتضاء لم يصح نية الثلاث فيه ولم يكن باينا لان الضرورة تندفع بالواحدة الرجعية فلا يصار الى الثلاث والباين من غير ضرورة قوله (ومثال خلاف الشافعى) اى مثال المقتضى الذى يجرى العموم فيه عنده ولا يجرى عندنا قوله ان اكلت فعبدى حر اوان شربت * ونوى خصوص الطعام والشراب اى نوى طعاما دون طعام او شرابا دون شراب لم يصدق اصلا عندنا لا قضاء ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل والمأكول محل الفعل واسم الفعل لا يكون اسما للمحل ولا دليلا عليه لغة الا ان الفعل لا يكون بدون المحل فيثبت المحل مقتضى فكان ثابتا فى حق مايلفظ به من الاكل دون صحة النية اذ هو فيما وراء الملفوظ غير ثابت فكانت النية واقعة فى غير الملفوظ فتلغو * وكذلك فى مسئلة الخروج اذا نوى مكانا دون مكان بان نوى الخروج الى بغداد مثلا لم يصدق قضاء ولا ديانة لان قوله ان خرجت وان دل على المصدر لغة لا يتناول مكانا من حيث اللغة وانما يثبت ذلك مقتضى لان الخروج

ومثاله ماقلنا اذا قال الرجل لامرأته بعد الدخول اعتدى ونوى الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتداد ولهذا لم يصح نية الثلاث ولهذا كان رجعيا ومثال خلاف الشافعى ان اكلت فعبدى حر اوان شربت ونوى خصوص الطعام او الشراب لم يصدق عندنا ومن قال ان خرجت فعبدى حر ونوى مكانا دون مكان لم يصدق عندنا ومن قال ان اغتسلت فعبدى حر ونوى تخصيص الاسباب لم يصدق عندنا لما قلنا

ولوقال ان اغتسل الليلة فى هذه الدار فعبدى حر فلم يسم الفاعل ونوى تخصيص الفاعل لم يصدق عندنا بخلاف قوله ان اغتسل احدا وان اغتسلت غسلا

مكانا لامحالة فلايصح تخصيصه بالنية * وكذا فى مسئلة الاغتسال اذانوى تخصيص الاسباب بان قال عنيت الاغتسال عن الجنابة لم يصدق قضاء ولاديانة * وعن ابى يوسف رحمه الله انه يصدق ديانة لانه نوى التخصيص فى المصدر * ولنا انه ذكر الفعل ولم يذكر السبب وانما ثبت السبب مقتضى لان الاغتسال يقتضى سببا ولاعموم له فبطل * فان قيل المصدر فى ذكر الفعل مذكور لغة فكان بمنزلة مالو صرح به وهو نكرة فى موضع النفى فيصير عاما فيصح الخصوص كما لوقال ان خرجت خروجا ونوى خروجا دون خروج انه يصدق ديانة وكما لوقال ان اغتسلت غسلا الليلة فعبدى حر ثم قال عنيت به الجنابة خاصة يصدق فيمابينه وبين الله تعالى * قلنا نعم المصدر وهو اغتسال مذكور لغة لااقتضاء ولكنه اسم يرجع الى صفة الفعل وحاله فلم يكن له عموم من قبل الاسباب والاسم الموضوع للسبب هو الغسل فاوجب العموم فى الاسباب فصح الخصوص فى ذلك وفى مسئلة الخروج نوى خصوص صفة الفعل وحاله فلذلك صح كذا ذكر الشيخ فى شرح الجامع * فعلى هذا لوقال ان اغتسلت اغتسالا ونوى الاغتسال عن جنابة يجب ان لايصدق ايضا ولونوى اغتسالا فرضا اونفلا يجب ان يصدق * الا انه ذكر فى بعض شروح الجامع مايدل على خلافه فقيل * ولايقال ان لم يصح يعنى مانوى حيث انه تخصيص ينبغى ان يصح من حيث انه متنوع الى نفل وفرض وتبرد * لانا نقول انه غير متنوع فى نفسه لانه غسل جميع البدن لغة وتلك اوصاف زائدة لايتناولها اللفظ والنية تعمل فيمايحتمله اللفظ لغة لافى غيره * وذكر فى الجامع البرهانى اذا قال ان اغتسلت اغتسالا صحت نية التخصيص فيه لان المصدر يقوم مقام الاسم وللاسم عموم فقد نوى الخصوص من العموم فيصح نيته فيما بينه وبين ربه بخلاف قوله ان اغتسلت لان المصدر فيه غير مذكور فلايقوم مقام الاسم * ولايقال انه مذكور معنى ان لم يذكر صريحا لانه مذكور فى حق صحة الفعل لافى اقامته مقام الاسم فصار فى حق اقامته مقام الاسم كانه غير ثابت * ولوقال ان اغتسل الليلة فى هذه الدار فكذا اونوى تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره لم يصدق اصلا لان الفاعل مذكور بطريق الاقتضاء لامن حيث اللغة لان الصيغة مبنية للمفعول لادلالة لها على الفاعل من حيث اللغة اصلا فبطل نية التخصيص * وفى هذه المسائل كلها خلاف الشافعى لان للمقتضى عموما عنده فيقبل التخصيص * بخلاف قوله ان اغتسل احد فانه اذا نوى فيه تخصيص الفاعل يصدق ديانة لاقضاء لان الفاعل مذكور وهو نكرة وقعت فى موضع النفى لان الشرط فى معنى النفى فعمت فقبلت التخصيص * وكذا اذا قال اغتسلت غسلا ونوى غسل الجنابة يصدق ديانة لان الغسل اسم للفعل وضع له من قبل اسبابه وليس بمصدر وقد وقع فى موضع النفى

منكرا فصح القول بتخصيص لكنه خلاف الظاهر اذالظاهر للعموم فلايصدق قضاء * فصار اصل هذا الفصل ماأشير اليه فى المبسوط وغيره ان نية التخصيص فى غير الملفوظ لغو فاذا ذكر الفعل ونوى التخصيص فى المفعول به كما ذكرنا * او الوقت كما اذا قال انت طالق واراد يوم الجمعة * او الحال كما اذا قال لرجل قائم لا اكلم هذا الرجل واراد حال قيامه * او الصفة كما اذا قال لااتزوج امرأة واراد امرأة كوفية اوبصرية كانت نيته لغوا * ولايقال فى هذه المسائل يحنث بكل طعام وكل شراب وكل مكان ولوكان اليمين بالطلاق اوالعتاق حصل الطلاق والعتاق بالجمع وهذا آية العموم * لانانقول ليس ذلك لاجل العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لوتصور هذه الأفعال بدون الطعام والشراب والمكان لحصل الحنث ايضا وهو كالوقت والحال فانه لواكل وهو خارج الدار اوداخلها اوراكب اوراجل يحنث لالعموم اللفظ لكن لحصول الملفوظ فى الاحوال كلها فكذا هذا * واعلم ان كون مسئلة الاكل والشرب والخروج من قبيل المقتضى على قول من شرط فى المقتضى ان يكون امرا شرعيا كما اشار الشيخ اليه فى الفرق بينه وبين المحذوف فقال فاما الاقتضاء فامر شرعى ضرورى وكما قال شمس الائمة وثبوت المقتضى شرعا لالغة مشكل لان لافتقار الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب والخروج الى المكان لايستفاد من الشرع بل يعرفه من لم يعرف الشرع اصلا الان يقال المقتضى هو الذى ثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا او عقلا لالغة كما ذكر بعض المحققين فى مصنفه فى اصول الفقه ان المقتضى هو الذى لايدل عليه اللفظ ولايكون منطوقا به لكن يكون من ضرورة اللفظ * امامن حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا الا به كقوله اعتق عبدك عنى * او يمتنع وجوده عقلا بدونه مثل قوله تعالى *حرمت عليكم امهاتكم* فانه يقتضى اضمار الفعل وهو الوطئ او النكاح لان الاحكام لاتتعلق بالاعيان بل لايعقل تعلقها الا بافعال المكلفين * او يمتنع كون المتكلم صادقا الا به مثل قوله عليه السلام رفع عن امتى الخطأ والنسيان * انما الاعمال بالنيات * لاصيام لمن لم ينو الصيام من الليل فحينئذ يمكن ان يجعل هذه المسائل من باب الاقتضاء لكن لايتحقق الفرق بين المقتضى والمحذوف اذ ذاك لان المقدر فيماذكر من نظائر المحذوف ثابت بدلالة العقل ايضا فيصير المقتضى والمحذوف قسما واحدا وهو خلاف مااختاره الشيخ على ان كون هذه المسائل من الاقتضاء ممنوع على ذلك التقدير ايضا فانه ذكر فى تلك النسخة ان هذه المسائل ليست من قبيل المقتضى لان اللفظ المتعدى يدل على المفعول بصيغته ووضعه لغة فاما المقتضى فانما ثبت ضرورة صدق الكلام اوضرورة وجود المذكور قوله (وقد يشكل على السامع) الى آخره * اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين

وقد يشكل على السامع الفصل بين المقتضى وبين المحذوف على وجه الاختصار وهو ثابت لغة وآية ذلك ان ما اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء واذا كان محذوفا فقدر مذكورا انقطع عن المذكور

واصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفصلوا بينهما فقالوا هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه يشمل الجميع وانما اختلفوا في عمومه فذهب اصحابنا جميعا الى انتفاء العموم عنه وذهب الشافعي وعامة اصحابه الى القول بالعموم * والقاضي الامام ابو زيد رحمه الله تابع المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا فقال المقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه ولا يلغو ففي تعريفه هذا دخل المحذوف ايضا * ثم قال ومثاله قوله تعالى * واسئل القرية * اى اهلها اقتضاء لان السؤال للتبيين فاقتضى موجب هذا الكلام ان يكون المسئول من اهل البيان ليفيد فثبت الاهل اقتضاء ليفيد * قال وقال عليه السلام * رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه * وعينها غير مرفوع فاقتضى ضرورة زيادة وهو الحكم ليصير مفيدا وصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم عاما عند الشافعي المؤاخذة في الاخرة والصحة في الدنيا وعندنا انما يرتفع حكم الاخرة لا غير لان بذا القدر يصير مفيدا فترول الضرورة * قال وقال عليه السلام * الاعمال بالنيات * والمراد حكم الاعمال فان عينها تثبت بلا نية وعند الشافعي يتعلق كل حكم بالنية على سبيل العموم وعندنا لا يتعلق الاحكم الآخرة من الثواب فانه مراد بالاجماع ولما ثبت هذا مرادا وصار الكلام مفيدا لم يتعد الى ما وراءه كأنه قال ثواب الاعمال بالنيات * ثم الشيخ المصنف رحمه الله لما رأى ان العموم متحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلقي نفسك وان خرجت فعبدي حر على ماذكر بعد هذا سلك طريقة اخرى وفصل بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعل ما يقبل العموم قسما آخر غير المقتضى وسماه محذوفا ووضع علامة تميزبها المحذوف عن المقتضى فقال وقد اشكل على السامع الفصل اى يتحقق الاشتباه عليه في الفصل بين المقتضى وبين المحذوف على وجه الاختصار اى الشئ الذي حذف لاجل الاختصار ولكنه ثابت لغة * وآية ذلك اى علامة الفصل والفرق بينهما * ان الذي اقتضى غيره وهو الذي نسميه مقتضيا * ثبت عند صحة الاقتضاء اى تقرر عند التصريح بالمقتضى * واذا كان محذوفا اى اذا كان الشئ محذوفا * فقدر مذكورا انقطع عن المذكور اى انقطع ما اضيف الى المذكور وتعلق به عنه وانتقل الى المقدر * لعدم الشبهة اى لعدم الاشتباه والالتباس يعني الحذف انما يجوز اذا كان في الباقي دليل عليه ولم يكن ملبسا وليس هنا التباس فجاز الحذف * ثم استوضح انه من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى وادرج فيه الدليل على الفرق بينهما فقال * الاترى انه الضمير للشان * متى ذكر الاهل اى صرح به * انتقلت الاضافة اى اضافة السؤال الى القرية عنها الى الاهل فكان من قبيل المحذوف دون المقتضى لان المقتضى لتحقيق المقتضى وتقريره * لا لنقله اى نقل المقتضى عن المذكور الى المحذوف فان قيل قد يتقرر الكلام بعد اظهار المحذوف ايضا مثل تقرره في الاقتضاء كما في قوله تعالى * فقلنا اضرب

مثل قوله تعالى واسأل القرية ان الاهل محذوف على سبيل الاختصار لغة لعدم الشبهة الاترى انه متى ذكر الاهل انتقلت الاضافة عن القرية الى الاهل والمقتضى لتحقيق المقتضى لا لنقله

(بعصاك)

بعصاك الحجر فانفجرت * اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت * وقوله جل ذكره * فادلى دلوه قال يابشرى * اى فنزع فرأى غلاما متعلقا بالحبل فقال يابشرى وفي نظائره كثرة ولا يمكن ان يجعل هذا من باب الاقتضاء على ماذكرتم لانه ليس بامر شرعي واذا كان كذلك لا يتحقق الفرق بينهما بهذه العلامة * قلنا ماذكرنا من العلامة في جانب المقتضى وهو التقرر عند التصريح به لازم وذلك في جانب المحذوف غير لازم فان الكلام عند التصريح به وقد يتقرر وقد لا يتقرر كما في قوله * واسأل القرية * فبلزومه في المقتضى وعدم لزومه في المحذوف يتحقق الفرق بينهما * وفيه ضعف سنبينه * وحقيقة الفرق ان المحذوف امر لغوي والمقتضى امر شرعي قوله (ومثله) اى مثل المحذوف يعني من نظائره * او مثل قوله تعالى * واسأل القرية * قوله عليه السلام * رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه * لما استحال ظاهره اى العمل بظاهره واجراؤه عليه لان ظاهره يقتضي رفعها بالكلية عن جميع الامة لكون الامة عبارة عن جميع من آمن بالنبي عليه السلام الى يوم القيامة وكون الالف واللام في الخطأ والنسيان للماهية او للاستغراق اذ لا عهد بالاجماع والعمل به غير ممكن لافضائه الى الكذب في كلام صاحب الشرع ضرورة تحققها في حق الامة فلابد من تقدير شئ يمكن اضافة الرفع اليه تصحيحا للكلام وهو الحكم لانه هو الذي يقتضيه هذا الكلام لان تصرف صاحب الشرع في الاحكام ولما ثبت ان الحكم وهو المقدر كان من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى لتغير ظاهر الكلام على تقدير التصريح به من انتقال الفعل وهو الرفع عن الظاهر وهو الخطأ واخواته اليه * ومعنى جمع الشيخ بين المضمر والمحذوف في قوله كان الحكم مضمرا محذوفا مع تحقق الفرق بينهما وهو ان المضمر ماله اثر في الكلام مثل قوله تعالى * والقمر قدرناه * والمحذوف لا اثر له مثل قوله تعالى * واسأل القرية * هو ان بعض الاصوليين سموا هذا النوع مضمرا وقد سماه الشيخ محذوفا فجمع بينهما اشارة الى انه اراد به ذلك النوع لا غيره * والى انه لا فرق بينهما فيما نحن بصدده * وكذلك قوله عليه السلام اى ومثل قوله تعالى * واسأل القرية * او ومثل الحديث المذكور قوله عليه السلام * الاعمال بالنيات * في ان المقدر فيه من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى وذلك لان العمل بظاهره لما اقتضى ان لا يوجد عمل بلا نية لدخول اللام المستغرق للجنس في الاعمال ثم الحكم بانها تفتقر الى النية وقد تعذر العمل به لتأديته الى الكذب الذي هو مستحيل في كلام الرسول عليه السلام لتحقق كثير من الاعمال بدون النية لم يكن بد من ادراج شئ يصح به الكلام ويمكن العمل به وهو الحكم او الاعتبار وعلى ذلك التقدير يتغير الكلام لان الحكم حينئذ يصير هو المبتدأ المحكوم عليه ويرتفع بالابتداء وينجر لفظ الاعمال الذي كان مرفوعا بالابتداء ومحكوما عليه بالاضافة فكان من قبيل المحذوف لا من

ومثله قوله عليه السلام رفع الخطاء والنسيان لما استحال ظاهره كان الحكم مضمرا محذوفا حتى اذا ظهر المضمر انتقل الفعل عن الظاهر وكذلك قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فلم يسقط عموم الحديث من قبل الاقتضاء لكن لان المحذوف من الاسماء المشتركة على ما مر

وماحذف اختصارا وهو ثابت لغة كان عاما بلا خلاف لان الاختصار احد طريقى اللغة فاما الاقتضاء فامر شرعى ضرورى مثل تحليل الميتة بالضرورة فلا يزيد عليها

قبيل المقتضى * ولماسلك الشيخ هذه الطريقة لزم عليه ان يقول بعموم المقدر وهو الحكم فى الحديثين المذكورين كما قال الشافعى رحمه الله لانه ثابت لغة لا اقتضاء فكان مثل المصرح به ولو صرح به لوجب القول بعمومه او باطلاقه فكذا هذا ثم مع ذلك لم يقل به وقد اتفق مشايخنا ان القول بعمومه لايجوز فثبت انه من باب الاقتضاء اذليس مانع من العموم غيره * فاجاب عن ذلك وقال سقوط عمومه ليس من قبل الاقتضاء ولكنه من قبل الاشتراك فان المشترك لايقبل العموم ايضا كالمقتضى عندنا فلا يلزم من عدم جواز عمومه كونه من باب الاقتضاء * وقدمر بيان الاشتراك فيه فى باب مايترك به الحقيقة فثبت بماذكرنا الفرق بين المقتضى والمحذوف * وان ماحذف اختصارا كان عاما اى يقبل العموم لان الاختصار احد طريقى اللغة فكان المختصر ثابتا لفظا والعموم من اوصاف اللفظ بخلاف المقتضى فانه امر شرعى ثبت ضرورة وانها تندفع بالخاص فلا يصار الى العموم من غير ضرورة لانه اثبات الشئ بلا دليل * هذا بيان الطريقة التى اختارها الشيخ ههنا وشمس الائمة وعامة المتأخرين * وقد اختار الشيخ فى شرح التقويم طريقة المتقدمين كما هو اختيار القاضى فى التقويم * ومن سلك تلك الطريقة يمكنه ان يجيب عن كلام المتأخرين بان يقول العلامة التى ذكرتموها لايصلح فارقة بينهما لان الكلام فى المقتضى قد يتغير ايضا فان قوله اعتق عبدك عنى يتغير بالتصريح بالمقتضى وهو البيع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكا للمأمور بل يصير ملكا للامر وصار على ذلك التقدير كانه قال اعتق عبدى عنى وهذا تغيير وكذا فى قوله ان اغتسل الليلة فى الدار فكذا يتغير الفعل والمسند اليه بتصريح المقتضى وهو الفاعل فانه ثابت اقتضاء على مانص عليه الشيخ * وفى المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما بينا فى قوله تعالى *اضرب بعصاك الحجر فانفجرت* وامثاله وكما فى قوله ان خرجت فعبدى حر فان المصدر فيه من قبيل المحذوف حتى صح فيه نية التخصيص لوقوعه فى موضع النفى ولم يتغير الكلام بتصريحه * وماذكرتم من الجواب لايغنى شيئا لانه لو وجد كلام يحتاج فيه الى اضمار ولا يتغير الكلام بتصريحه لايعرف بلزوم تقرر الكلام فى المقتضى وعدم لزومه فى المحذوف انه فى هذه الصورة من اى القسمين لاشتراكهما فى التقرر وان امتاز احدهما بجواز التغير واذا كان كذلك يجعل الكل بابا واحدا * وكذا المقدر فى الحديثين المذكورين ليس من باب الحذف الذى بينتموه لان الكلام بدونه مفيد للمعنى لغة ولهذا لو صدر مثله عن غير الرسول لماقدر فيه شئ بل يحمل على حقيقته ان امكن والا فعلى الكذب وانما قدر فيهما ماذكرنا ضرورة صدق الرسول فكيف يكون هذا من باب اللغة بل هو من باب الاقتضاء مع ذلك التغير * وقولكم المقتضى لتصحيح المقتضى وتقريره فلا يصلح مغيرا له مسلم ولكن المقتضى لتصحيح

ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته انت طالق ونوى به الثلاث ان نيته باطلة لان المذكور نعت المرأة والطلاق الواقع مقدم عليه اقتضاء لكنه ضرورى لاعموم له

مجموع الكلام وتقويم معناه لا لافراد كلماته وذلك حاصل مع التغير الذى ذكرتم فلا يكون مبطلا له بل يكون مقررا ومصححا * واما المسائل التى صحت فيها نية العموم وهى التى حملتكم على مخالفة المتقدمين فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا لان المصدر فى قوله طلقى نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعلى فعل التطليق والكلامان ينبئان عن معنى واحد الا ان احدهما اوجز مثل الاسد والغضنفر فكان المصدر مذكورا فيصح فيه نية التعميم * واعلم ان المحذوف عند القاضى الامام ابى زيد رحمه الله لما كان من قبيل المقتضى عرف المقتضى بتعريف دخل فيه المحذوف ايضا على ماذكرنا ووافقه الشيخ فى التعريف ولكن لما خالفه فى المحذوف لابد له من ان يزيد فى التعريف قيدا ينفصل به المقتضى من المحذوف ليصير به الحد مانعا بان يقول واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا او نحوه والا فلم يستقم الحد * وقد ذكر الشيخ فى بعض مصنفاته المقتضى عبارة عن زيادة ثبتت شرطا لصحة حكم شرعى قوله (ولهذا قلنا) اى ولان المقتضى امر شرعى ضرورى قلنا اذا قال لامرأته انت طالق او طلقتك ونوى به الثلاث بطلت نيته ولم يقع الا واحدة كما لم ينو شيئا * وقال الشافعى رحمه الله يعمل نيته ويقع مانوى لان قوله طالق يقتضى طلاقا والمقتضى بمنزلة المنصوص عليه فكان محتملا للتعميم فيعمل نية الثلاث فيه كما لو صرح به وقال انت طالق طلاقا او قال لها طلقى نفسك او انت باين ونوى الثلاث والدليل على انه يحتمل التعميم انه لو الحق الثلاث به فقال انت طالق ثلاثا صح ذلك وكان ثلاثا منتصبا على التفسير والتفسير انما يقع ببيان محتمل اللفظ لا بغيره * وكذا اذا قيل فلان طلق امرأته صح الاستفسار عن العدد فيقال كم طلقها ولو لم يحتمل العدد لما استقام الاستفسار * ولنا انه نوى مالا يحتمله لفظه فلغت نيته كما لو قال لها زورى اباك او حجى ونوى به الطلاق *وهذا لان المذكور وهو طالق نعت المرأة لا اسم الطلاق وهو بنفسه لا يحتمل العدد والتعميم لانه نعت فرد والفرد لا يحتمل العدد بوجه لا يقال للمثنى وللثلاث طالق بل يقال طالقان وطوالق وهذا لاخلاف فيه فان عند الخصم عمل النية فى الطلاق الذى دل عليه طالق لا فى طالق ولكن ذلك الطلاق ثبت مقتضى لانه لايكون صادقا فى هذا الوصف الا بوقوع طلاق عليها سابق ليصح الوصف بناء عليه وذلك يقتضى ايقاعا من قبل الزوج وفى تصرفه ذلك فاثبتناه ليتحقق هذا الوصف منه صدقا واذا كان ثابتا اقتضاء كان فيما وراء تصحيح الكلام فى حكم غير الملفوظ فلا تعمل نية التعميم فيه لانها لا تعمل الا فى الملفوظ * وقوله لان المذكور نعت المرأة اى المذكور وصفها الذى هو ليس بمحل للنية لا الطلاق الذى هو محل

النية والطلاق الواقع بهذا الكلام ثابت شرعا مقدما على المذكور اقتضاء لا لغة * لان المذكور هى المرأة باوصافها اى بوصفها * لا الطلاق لان قوله انت عبارة عن المرأة وطالق عبارة عن الوصف والمرأة بجميع اوصافها ليست باسم للطلاق ولا لفعل الايقاع الذى يصدر من الزوج ولا لاثر الفعل وهو الوقوع فلم يكن شئ منها ثابتا لغة * لكنه اى لكن الاقتضاء يعنى المقتضى اولكن الطلاق الواقع ضرورى لاعموم له لما مر فلم يكن الطلاق ثابتا فى حق نية الثلاث فكان ناويا عموم مالم يتكلم به فلم يصح * وقد عرفت بهذا ان فى كلام الشيخ تقديما وتأخيرا * وترتيبه والطلاق الواقع مقدم عليه الاقتضاء لان المذكور هى المرأة باوصافها لا الطلاق لكن الاقتضاء ضرورى لاعموم له وانه قد نوى عموم مالم يتكلم به فلم يصح * وقوله ولم يكن المصدر ههنا اى فى قوله انت طالق ثابتا لغة جواب عما يقال لانسلم ان الطلاق ثابت اقتضاء بل هو ثابت لغة كما فى قوله طلقى نفسك لان كل مشتق اسما كان او فعلا دال على المصدر لغة فكان ثبوت الطلاق فى قوله انت طالق من حيث اللغة فيصح نية التعميم فيه * فاجاب وقال نعم الامر كما قلت الا ان دلالته لغة على مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه كضارب وقائم وجالس يدل على الضرب والقيام والجلوس فى الذوات الموصوفة بها لا على المصدر قائم بالواصف وههنا وصف المرأة بالطالقية فتدل لغة على طلاق قائم بها هو مصدر كقولك طلقت المرأة طلاقا لا على طلاق قائم بالزوج هو بمعنى التطليق وانما ثبت ذلك ضرورة ثبوت الطلاق فى المرأة فكان امرا شرعيا لا لغويا * ولان النعت لغة يدل على وجود الوصف ولكن لا اثر له فى ايجاده فان قولك ضارب او جالس مثلا يدل على قيام الضرب والجلوس بالموصوف ولكن لا اثر له فى اثبات الضرب والجلوس اصلا بل ان كانا ثابتين كان الكلام صدقا والاوقع كذبا ولغوا وههنا يثبت بهذا الكلام الطلاق الذى لم يكن موجودا اصلا تصحيحا له فكان شرعيا لا لغويا * ولا يقال انت طالق جعل انشاء فى الشرع وخرج عن كونه اخبارا وصار معناه انشئ الطلاق فلم يكن ثبوت الطلاق به من باب الاقتضاء لان ذلك من ضرورة صحة الاخبار * لانا نقول معنى صيرورته انشاء هو الذى ذكرنا من ثبوت الطلاق اقتضاء لاغير فمن حيث ان الطلاق لم يكن ثابتا وثبت به سمى انشاء ولكن طريق ثبوته ماذكرنا فلم يخرج عن معنى الاخبار بالكلية ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان قال للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق فعرفنا ان كونه انشاء مبنى على الاقتضاء * وكذلك ضربت بناء على مصدر ماض يعنى وكما ان النعت يدل على مصدر قائم بالموصوف لا بالواصف كذا قولك ضربت يدل على مصدر ماض لا على مصدر ثابت فى الحال وقوله طلقتك موضوع على

لان المذكور هى المرأة باوصافها وقد نوى عموم مالم يتكلم به والعلم من اوصاف النظم ولم يكن المصدر ههنا ثابتا لغة لان النعت يدل على المصدر الثابت بالموصوف لغة ليصير الوصف من المتكلم بناء عليه فاما ان يصير الوصف ثابتا بالواصف بحقيقته تصحيحا لوصفة فامر شرعى ليس بلغوى وكذلك ضربت بناء على مصدر ماض وطلقتك يوجب مصدرا من قبل المتكلم فكان شرعيا

مثاله فيدل على مصدر ماض لغة لا على مصدر فى الحال فينبغى ان يلغو لان التطليق لم يكن موجودا فى الزمان الماضى ليصح بناؤه عليه لكنه جعل انشاء شرعا تصحيحا له واوجب مصدرا من قبل المتكلم فى الحال فكان المصدر الثابت شرعيا لا لغويا فلم تصح فيه نية التعميم لثبوته اقتضاء قوله (واما البائن) جواب عما يقال ان البائن فى قوله انت بائن نعت مثل طالق فى قوله انت طالق فيدل لغة على قيام البينونة بالموصوف ليصح بناؤه عليه وهى لم تكن موجودة قبل التكلم وانما ثبتت شرعا بطريق الاقتضاء تصحيحا له ثم صحت نية التعميم فيها عندكم حتى لو نوى الثلاث يقع فليكن كذلك فى طالق ايضا لان الصريح اقوى من الكناية * فقال قد سلمنا ان البائن ومايشبهه من الكنايات كالخلية والبرية مثل طالق من حيث انه نعت فرد ولا دلالة على العدد وان ثبوت البينونة به بطريق الاقتضاء مثل ثبوت الطلاق فى طالق وهو معنى قوله مقتض للواقع * الا انهما افترقا من حيث ان البينونة الثابتة به وان كانت ثابتة بالاقتضاء تتصل بالمرأة للحال اى يظهر اثرها فى الحال حتى حرم الوطئ والدواعى على الزوج * ولا تصالها وجهان اى ولثبوت البينونة فى المحل اقتضاء طريقان ثبوت بينونة تقطع الملك اى الحل الثابت للزوج فى الحال وثبوت بينونة تقطع الحل اى حل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح فى حقه فكان الثابت بطريق الاقتضاء متنوعا فى نفسه * فتعدد المقتضى حكما وهو قوله انت بائن بواسطة تعدد المقتضى وهو البينونة يعنى صار قوله انت بائن محتملا للبينونتين بسبب انقسام البينونة الى كاملة وناقصة فان اريد به الكاملة كانت هى الثابتة اقتضاء دون الثانية ومن شرطها وقوع الثلاث واليه اثباته فتضمنت شرطها فوقع الثلاث وان اريد به الناقصة فهى تثبت اقتضاء دون الاولى وهو معنى قوله على الاحتمال فثبت ان كل واحد منهما يثبت مقتضى للفظ ومحتملا له فاذا نوى الثلاث فقد عين احد محتمليه فصح تعيينه واذا نوى مطلق البينونة تعين الادنى لانه متيقن به * واما طالق فلا يتصل بالمرأة للحال اى فى الحال واللام للوقت اى لا يثبت حكمه واثره فى الحال لبقاء جميع احكام النكاح من حل الوطئ ووجوب النفقة والسكنى * لان حكمه فى الملك اى فى ازالته * معلق بالشرط وهو انقضاء العدة او جعله بائنا عند ابى حنيفة رحمه الله * وحكمه فى الحل اى فى ازالة حل المحلية * معلق بكمال العدد وهو ايقاع الطلقتين الاخريين * وانما حكمه للحال اى الثابت فى الحال ولفظ الحكم توسع انعقاد العلة اى انعقاد علة توجب الحكم فى آوانه ويحتمل ان يكون اثرها زوال الملك بانقضاء العدة ويحتمل ان يكون زوال الحل بانضمام مثليها اليها وهذا الانعقاد فى ذاته غير متنوع فلا تعمل فيه النية ولو تنوع انما يتنوع بواسطة العدد اى اذا اردت ان تقسمه على نوعين لا يمكنك ذلك الا بالحاق

واما البائن ومايشبه ذلك فمثل طالق من حيث انه نعت مقتض للواقع غير ان البينونة تتصل بالمرأة للحال ولاتصالها وجهان انقطاع يرجع الى الملك وانقطاع يرجع الى الحل فتعدد المقتضى بتعدد المقتضى على الاحتمال فصح تعيينه واما طالق لا يتصل بالمرأة للحال لان حكمه فى الملك معلق بالشرط وحكمه فى الحل معلق بكمال العدد وانما حكمه للحال انعقاد العلة وذلك غير متنوع فلم يتنوع المقتضى الا بواسطة العدد فيصير العدد اصلا

العدد به فيصير حينئذ نفس الطلاق مؤثرا فى ازالة الملك و الطلاق الثلاث مؤثرا فى ازالة الحل مثل البينونة الخفيفة و الغليظة و اذا لم ينقسم الا بواسطة العدد صار العدد فى التنويع وازالة الحل فلم يثبت مقتضى لقوله انت طالق اذ لا دلالة له على العدد بخلاف البينونة لانها متنوعة بنفسها فيصلح كل نوع مقتضى لقوله انت باين * وذكر فى الطريقة البرغرية بهذه العبارة ولايلزم اذا قال انت باين او انت حرام لانه وان كان نعتا ولكن لما كانت البينونة متنوعة الى خفيفة و غليظة و هذا النعت يثبت باحدى البينونتين كان له ان يعين احديهما فاذا عين ثبت ذلك الوجه اقتضاء و صار كالمنصوص عليه و معلوم ان البينونة الغليظة لاتثبت الا بسببها و هو التطليقات الثلاث فثبت الثلاث اقتضاء ايضا فاما النعت فى قوله انت طالق فلا يثبت الا بالطلاق و الطلاق الواحد يثبت هذا الوصف و الثانى و الثالث ضم عدد آخر اليه فيكون تعميم المقتضى و فى البائن ما اثبتنا عموم البينونة لانا لانجمع بين البينونة الخفيفة و الغليظة بل تثبت احديهما لاثبات النعت اقتضاء الا ان ذلك المقتضى لايثبت الا بسببه فيثبت بسببه اقتضاء قوله (ولذا قال لها طلقى نفسك) يحتمل ان يكون ابتداء كلام مثالا لعموم المحذوف * ويجوز ان يكون من تتمة المسئلة الاولى بيانا للفرق بينه و بين قوله طلقتك و المسائل المذكورة * يعنى قوله طلقى نفسك يخالف ماذكرنا من المسائل حيث صحت نية الثلاث فيه دونها لان المصدر ههنا ثابت لغة لا اقتضاء لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل اى المصدر الذى دل عليه فى المستقبل و لا يتوقف ذلك على وجود الفعل فى المستقبل بل يتوقف على تصور وجوده فيه وهو ثابت فصح الامر لغة و اذا صح كان المصدر ثابتا لغة لانه مختصر من قوله افعلى التطليق على مثال سائر الافعال اى الامر بها فان قولهم اكتب و اضرب و اجلس و نحوها مختصر من قولهم افعل الكتابة و افعل الضرب و افعل الجلوس و كذا ضربت و يضرب مختصر من قولهم فعل الضرب فى الزمان الماضى و يفعل الضرب فى الزمان المستقبل و اذا كان المصدر ثابتا لغة احتمل الكل و الاقل كما لو قال لها طلقى نفسك طلاقا و كسائر اسماء الاجناس فانها تحتمل العموم و الخصوص على مامر بيانه * واما طلقت فنفس الفعل اى اخبار عن نفس الفعل و وجوده فى الزمان الماضى و نفس الفعل فى حال وجوده لايتعدد بالعزيمة * او معناه طلقت ذاته نفس الفعل فانه جعل انشاء و تطليقا فى الشرع لانه اخبار عن طلاق موجود قبله فصار قوله طلقت كسائر افعال الجوارح و الفعل حال وجوده يستحيل ان يتعدد بالعزيمة كالخطوة لايصير خطوتين بالعزيمة فلهذا لايعمل نية الثلاث فيه * وذلك اى قوله طلقى نفسك فى دلالته على المصدر

واذا قال لامرأته طلقى نفسك صحت نية الثلث لان المصدر ههنا ثابت لغة لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل فكان مختصرا من الكلام على سائر الافعال فصار مذكورا لغة فاحتمل الكل والاقل كسائر اسماء الاجناس واما طلقت فنفس الفعل ونفس الفعل فى حال وجوده لايتعدد بالعزيمة وذلك مثل قول الرجل ان خرجت فعبدى حر انه تصح نية السفر لان ذكر الفعل لغة ذكر المصدر فاما المكان فثابت اقتضاء ففسدت نية مكان دون مكان

لغة مثل قوله ان خرجت فعبدى حر فى دلالته عليه فانه اذا قال ان خرجت فعبدى حر و عنى به السفر خاصة صدق فيما بينه و بين الله تعالى ولم يصدق فى الحكم * وقال القاضى ابو هيثم من القضاة الاربعة لايصدق ديانة ايضا لانه ذكر الفعل وانه لاعموم له فلا يحتمل التخصيص كما فى الاغتسال * قال وجواب الكتاب اى الجامع محمول على ما اذا قال ان خرجت خروجا وهكذا كان فى بعض النسخ العتيقة * ولكن جواب الظاهر ماذكرنا لان ذكر الفعل ذكر للمصدر لغة والمصدر نكرة فى موضع النفى فصار عاما بصفاته و من صفاته انه قد يكون مديداً و مثل الخروج الى السفر وقد يكون قصيراً مثل الخروج الى السوق و المسجد و يعرف اختلافهما باختلاف احكامهما فانه يتعلق بالسفر احكام لاتتعلق بغيره فصح التخصيص فيما بينه و بين الله تعالى ولم يصدقه القاضى لان فيه تخفيفا عليه * وهذا بخلاف قوله طلقتك لان صيغته تدل على مصدر ماض ولا مصدر فى الماضى الى آخر ماذكرنا وهذا مستقبل لدخول حرف الشرط فيه فكان مثل قوله طلقى نفسك فيقبل التعميم فيصح تخصيصه قوله (ولايلزم) الى آخره * اذا حلف لايساكن فلانا ولانية له فاليمين واقعة على الدار والبيت لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهى المكث فى مكان على سبيل الاستقرار والدوام فيكون المساكنة بوجود هذا الفعل منهما على سبيل المخالطة والمقارنة وذلك اذا سكنا بيتا او سكنا فى دار كل واحد منهما فى بيت منها لان جميع الدار مسكن واحد * فان نوى حين حلف ان لايساكنه فى بيت واحد صحت نيته ولم يحنث بالمساكنة فى الدار وكان ينبغى ان يلغو نيته لان المسكن غير ملفوظ وانما ثبت اقتضاء ونية التخصيص فيما لالفظ له باطلة * الا انها صحت من حيث انه نوى محتمل كلامه بان المساكنة فعل يقوم بهما وذلك فى ان يتصل فعل كل واحد منهما بفعل صاحبه وانما يحصل ذلك فى بيت واحد على الكمال واما فى الدار فيحصل الاتصال فى توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا اصل السكنى فاذا لم ينو شيئا يحنث بمجاز السكنى لان السكنى فى دار واحدة تسمى مساكنة عرفا وان كان كل واحد ساكنا فى بيت * وفى البيت الواحد يحنث حينئذ بعموم المجاز * واذا نوى البيت الواحد فقد نوى نوعا من انواع المساكنة فيصح * لكن نية جل البيوت يصح يعنى نية جملة البيوت اى مطلق البيوت من غير ان يعين واحد منها تصح * من اجل فى الكلام اذا ابهم * عادة متصل بالدار وقوله وهو قاصر معترض يعنى اليمين واقعة على المساكنة فى الدار وان كان معنى المساكنة فيها قاصرا باعتبار العرف فان المساكنة فيها تسمى مساكنة فى العرف قوله (ولايلزم عليه)

ولايلزم اذا حلف لايساكن فلانا ونوى السكنى فى بيت واحد انه يصح والمكان ثابت اقتضاء لان تعيين المكان لغو حتى لاتصح نيته لو نوى بيتا بعينه لكن نية جل البيوت تصح لانه راجع الى تكميل فعل المساكنة لانها مفاعلة وانما يتحقق بين اثنين على الكمال اذا جمعهما بيت واحد لكن اليمين وقعت على الدار وهذا قاصر عادة فصح نية الكامل والمساكنة ثابتة لغة فصح تكميلها ولايلزم عليه رجل قال لصغير هذا ولدى فجاءت ام الصغير بعد موت المقر وصدقته وهى ام معروفة انها تأخذ الميراث وما ثبت الفراش الا مقتضى لان النكاح ثبت بينهما مقتضى النسب فكان مثل ثبوت البيع فى قوله اعتق عبدك عنى بالف درهم لكن المقتضى غير متنوع فيصير فى حال بقائه مثل النكاح المقعود قصدا

اى على ماذكرنا ان المقتضى لايقبل العموم وانه فيما وراء تصحيح الكلام فى حكم العدم المسئلة المذكورة فان الفراش فيها ثبت مقتضى للنسب وقد ظهر ثبوته فيما وراءه وهو الارث * فقال قد سلمنا انه ثبت مقتضى الا ان النكاح غير متنوع لايقال نكاح يوجب الارث ونكاح لايوجبه بل الارث من لوازم النكاح واحكامه كالملك فى البيع فاذا ثبت النكاح مقتضى ثبت حكمه وهو الارث مثل النكاح المعقود عليه قصدا * الاترى ان بطلان النكاح لما كان من لوازم الملك يثبت بالبيع الثابت مقتضى ايضا كالملك مثل ماذا قالت امرأة لمولى زوجها اعتق عبدك هذا عنى بالف درهم اوقال رجل لمولى منكوحته اعتق امتك هذه عنى بالف ففعل يثبت البيع ويبطل النكاح ايضا لانه من لوازمه فكذا هذا * ولايقال لانسلم ان الارث من لوازم النكاح واحكامه فانه قد يوجد بدونه كنكاح الكافرة والامة * لانا نقول انما امتنع الارث هناك بعارض الكفر والرق كما يمتنع الحل بعارض الظهار والاعتكاف والحيض الاترى انه لوزال المانع بان اسلمت المرأة اوعتقت الامة كان الارث ثابتا بذلك النكاح مثل ثبوت الحل بزوال تلك العوارض ولولم يكن موجبا للارث فى الاصل لم يثبت الارث به عند زوال المانع * وذكر شمس الائمة رحمه الله ان ثبوت النكاح ههنا بدلالة النص لا بمقتضاه اذ لايتصور ولد فينا الا بوالد ووالدة فكان التنصيص على الولد تنصيصا على الوالد والوالدة دلالة كالتنصيص على الاخ يكون تنصيصا على اخ آخر اذ الاخوة لايتصور الا بين شخصين وقد بينا ان الثابت بدلالة النص يكون ثابتا بمعنى النص لغة لا ان يكون ثابتا بطريق الاقتضاء مع ان اقتضاء النكاح ههنا كاقتضاء الملك فى قوله اعتق عبدك عنى على الف وبعد ماثبت العقد بطريق الاقتضاء يكون باقيا لا باعتبار دليل مسبق بل لانعدام دليل مزيل فعرفنا انه منته بينهما بالوفات وانتهاء النكاح بالموت سبب لاستحقاق الميراث * وهو معنى قول الشيخ فيصير فى حال بقائه مثل النكاح المعقود قصدا قوله (والثابت بدلالة النص لايحتمل الخصوص ايضا) يعنى كما ان المقتضى لايحتمل التخصيص لانه يقبل العموم فكذا الثابت بالدلالة لايحتمل التخصيص ايضا لان معنى التخصيص بيان ان اصله الكلام غير متناول له وقد بينا ان الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة وبعد ما كان معنى النص متناولا له لغة لايبقى احتمال كونه غير متناول له وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم فيه بدليل يعترض عليه وذلك يكون نسخا لا تخصيصا واما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا منهم القاضى ابوزيد رحمهم الله لايحتمل الخصوص ايضا لان معنى العموم مما يكون سياق الكلام لاجله فاما مايقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لايسع فيه

والثابت بدلالة النص لايحتمل الخصوص ايضا لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لايحتمل ان يكون غير علة واما الثابت باشارة النص فيصلح ان يكون عاما يخص

معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص * قال القاضى الامام الاشارة زيادة معنى على معنى النص وانما ثبت بايجاب النص اياه لامحالة فلايحتمل الخصوص وبيان انه غير ثابت * قال شمس الائمة والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت باشارة النص كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت باشارته * وذكر بعض الشارحين ان صورته ماقال الشافعى رحمه الله لايصلى على الشهيد لانه حى حكما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى *بل احياء عند ربهم* والاية مسوقة لبيان علو درجاتهم * فاورد عليه ماروى انه عليه السلام صلى على حمزة سبعين صلوة * فاجاب بان تلك الاشارة خصت فى حقه اوهو خص من عموم تلك الاشارة فبقيت فى حق غيره على العموم وقد بينا ضعف هذا فيما تقدم قوله (ومن الناس من عمل فى النصوص) اى استدل بها بوجوه اخر غير ماذكرنا وهى فاسدة عندنا * واعلم ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعى قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق مادل عليه اللفظ فى محل النطق وجعلوا ماسميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل * وقالوا دلالة المفهوم مادل عليه اللفظ لا فى محل النطق * ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا فى الحكم للمنطوق به ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذى سميناه دلالة النص * والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به فى الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشئ بالذكر * ثم قسموا هذا القسم من المفهوم على ثمانية اقسام * فمنها مابدأ الشيخ بذكره فى التمسكات الفاسدة ان النص على الشئ باسمه العلم اى بالاسم الذى ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء فى حديث الغسل والاشياء الستة فى حديث الربوا اواسما علما كقولك زيد قام اوقائم * يدل على الخصوص اى على تخصيص الحكم بالمنصوص عليه وقطع المشاركة بينه وبين غيره من جنسه عند قوم منهم ابوبكر الدقاق وابو حامد المروالرودى وبعض الحنابلة والاشعرية ويسمى هذا مفهوم اللقب * وعند جمهور العلماء لايدل على التخصيص ونفى الحكم عما عداه * تمسك الفريق الاول فى ذلك بان مفهوم اللقب لولم يوجب التخصيص لم يظهر للتنصيص عليه فائدة اذ لافائدة له سواء ولايجوز ان يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد ولانه لوقال لمن يخاصمه ليست امى بزانية ولا اختى زنت تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ولهذا قال مالك واحمد بن حنبل يجب حد القذف على القائل بعد استجماع شرائطه ولولم يكن دليلا لما تبادر الى الفهم ذلك اذ لا موجب للتبادر الى الفهم الا الدلالة * يؤيده قوله عليه السلام *الماء من الماء* فان الانصار رضى الله عنهم فهموا التخصيص منه حتى استدلوا به على نفى وجوب

ومن الناس من عمل بالنصوص بوجوه اخر هى فاسدة عندنا من ذلك انهم قالوا ان النص على الشئ باسمه العلم يدل على الخصوص قالوا وذلك مثل قوله عليه السلام الماء من الماء فهم الانصار رضى الله عنهم من ذلك ان الغسل لايجب بالاكسال لعدم الماء وقلنا نحن هذا باطل وذلك كثير فى الكتاب والسنة قال الله تعالى ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم والظلم حرام فى كل وقت

الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وانهم كانوا من اهل اللسان وفصحاء العرب * ومن اوجب الغسل بالاكسال لم يمنعوا الفريق الاول من الاستدلال بمفهوم هذا الحديث ولكنهم قالوا بنسخ مفهومه بقوله عليه السلام * اذا التقى الختانان وجب الغسل * فكان هذا دليلا على اتفاق الفريقين على القول بالمفهوم * والمراد بالماء الاول فى الحديث الماء الطهور وبالثانى المنى * وكلمة من للسببية اى استعمال الماء لاجل الاغتسال واجب بسبب المنى * والاكسال ان يجامع الرجل ثم يفتر ذكره بعد الايلاج بلا انزال يقال اكسل الفحل اى صار ذا اكسل كذا فى الفايق * وتمسك الجمهور فى ذلك بالكتاب والسنة فانه تعالى قال * فلا تظلموا فيهن انفسكم * اى فى الاشهر الاربعة الحرم وهى رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم ولم يدل ذلك على اباحة الظلم فى غيرها * وقال تعالى * ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله * اى الا ان شاء الله ثم لم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الاوقات فى المستقبل * ومثله قوله تعالى وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا * وقال النبى صلى الله عليه وسلم * لا يبولن احدكم فى الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة * ثم لم يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من اسباب الاغتسال * وقوله ولانه عطف على ما تقدم من حيث المعنى وتقدير الكلام وقلنا نحن هذا اى ما قالوا ان التنصيص بالاسم العلم يدل على التخصيص باطل لان ذلك اى التنصيص بالاسم العلم بدون الدلالة على الخصوص كثير ولانه يقال الى آخره * لان النص لم يتناوله قال الشيخ فى شرح التقويم النص متى اوجب حكما مقيدا باسم يكون ذلك دليلا على ثبوته فى ذلك المسمى ولا يتناول غيره فلا يصير النص بذلك الاسم مانعا ثبوت الحكم فى سائر المحال لانه لم يتناولها الا ترى انه لم يتناول سائر المحال فى ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول سائر المحال لنفى الحكم مع انه لم يوضع للنفى اولى * فكيف يوجب النفى وهو ضده * وذكر فى بعض الشروح ان الثبوت مع الانتفاء ضدان ولهذا يستحيل اجتماعهما فى محل واحد فى زمان واحد كالحركة والسكون والسواد والبياض فما يوجب السواد لا يوجب البياض وان كانا فى محلين فكذلك الثبوت والانتفاء لا يصلحان موجبين لعلة واحدة وان اختلف المحل كالسواد والبياض * واعترض عليه بان ما ذكرتم عند اختلاف المحل غير مسلم لان من شرائط التنافى اتحاد المحل الا ترى ان النكاح يوجب الحل فى حق الزوج والحرمة فى حق غيره وكذا الاستيلاء على المباح يوجب الحل فى حق المستولى والحرمة فى حق غيره وكذا الامر بالشئ ايجاب فى حقه ونهى عن ضده فكذا النص يجوز ان يكون مثبتا للحكم فى المنصوص عليه ونافيا عن غيره * واجيب بانا لم ندع استحالة اجتماعهما بسببين مختلفين وانما قلنا ان ما يكون مؤثرا فى اثبات شئ لا يجوز ان يكون مؤثرا فى اثبات ضده والحرمة على الغير فيما ذكرتم لم يثبت بالنكاح

ولانه يقال له ان اردت ان هذا الحكم غير ثابت فى غير المسمى بالنص فكذلك عندنا لان حكم النص فى غيره لا يثبت به بل بعلة النص وان عنى لا يثبت فيه يكون النص مانعا فهذا غلط ظاهر لان النص لم يتناوله فكيف يمنع ولانه لا يجاب الحكم فى المسمى فكيف يوجب النفى وهو ضده

نفسه ولا بالاستيلاء ولكن لان المحل لا يقبل الاحلا واحدا فاذا ثبت فى حق الزوج والمستولى انتفى عن غيرهما ضرورة فكان المثبت للحرمة على الغير ثبوت الحل وكذا الامر لما اوجب المأموربه ومن ضرورة الاتيان به ترك ضده لان الاشتغال بضده يؤدى الى تفويته ثبت حرمة الضد او كراهته بوجوب المأموربه لا بالامر نفسه ولكن الحرمة على الغير وحرمة الضد اضيفت الى النكاح والامر لاضافتهما اليها فاما ثبوت الحكم فى محل فقد يستغنى عن النفى عن غيره فلا يجوز ان يضاف النفى بلا ضرورة الى المثبت وهو النص * وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل وفيه دليل على ان القول بالتخصيص باطل اذ لو كان لخصوص الاسم اثر فى نفى الحكم عن غيره لامتنع القياس لان الحكم بالعلة لا يتعدى مع قيام المانع ولا مانع اقوى من النص اذ التعليل فى مقابلته يؤدى الى ابطاله وهو باطل ولكنهم قالوا النص الوارد فى الاصل وان دل على نفى الحكم فى الفرع وهو المسكوت عنه لكنه يدل عليه بمفهومه لا بصريحه والمفهوم لا يمنع من القياس فلا يفضى القول به الى ابطال القياس بل الى التعارض * ولان من شرط القياس مساواة الفرع الاصل فى المصلحة المناسبة للحكم ومن شرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكوت المنطوق فى تلك المصلحة اذ لو كان مساويا له لكان مفهوم موافقة فاذا امكن قياس المسكوت على المنطوق ثبت ان لا مفهوم لانتفاء شرطه وهو عدم المساواة * وتخصيص الشيخ الفقهاء بالذكر فى قوله وقد اجمع الفقهاء لا يوهمنك ان القول بعدم جواز القياس كما ذهب اليه نفاته يدل على ثبوت التخصيص بالتنصيص على الشئ بالاسم وان عدم جواز القياس بناء عليه فانهم انما لم يجوزوه لتردده بين ان يكون صوابا وخطأ لا لان النص يمنع منه بمنزلة العمل بخبر الفاسق فانه لا يعمل بخبره لضعف فى سنده لا لان النص مانع من العمل به * وانما خصهم لان الاحتجاج على الخصم يثبت بقولهم لا بقول نفاة القياس * ورأيت فى بعض النسخ لو كان مفهوم اللقب حجة لكان يلزم من قول القائل زيد موجود ومحمد رسول الله كفر القائل ظاهرا لانه يؤدى بظاهره الى ان غير زيد ليس بموجود وفيه انكار وجود الصانع جل جلاله وان غير محمد عليه السلام ليس برسول وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يؤدى اليه * ثم اجاب الشيخ عما استدلوا به من قوله عليه السلام * الماء من الماء * بان الاستدلال من الانصار رضى الله عنهم على انحصار الحكم على الماء لم يكن لما توهم الخصم من دلالة التنصيص على التخصيص بل بلام المعرفة المستغرقة للجنس المعرفة له عند عدم المعهود الموجبة للانحصار * او لما روى فى بعض الروايات * لا ماء الا من الماء * وفى بعضها انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر والتخصيص بالاتفاق * وعندنا هو كذلك اى هذا الكلام موجب للاستغراق والانحصار كما قالت الانصار ومعناه وجوب جميع الاغتسالات من المنى اى بسببه لكن لما دل

وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل ولو كان لخصوص الاسم اثر بالمنع فى غيره لصار التعليل على مضادة النص وهو باطل واما الماء من الماء فان الاستدلال منهم كان بلام المعرفة وهى لاستغراق الجنس وتعريفه وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبت عيانا مرة وتارة دلالة

الدليل على وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس ايضانفى الانحصار فيماوراءذلك مما يتعلق بالمنى وصار معناه جميع الاغتسالات التى تتعلق بقضاء الشهوة منحصر فى المنى لا يثبت بغيره وهو معنى قوله فيما يتعلق بالماء فعلى هذا ينبغى ان لا يجب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء لكن الماء فيه ثابت تقديرا لان الماء يثبت عيانا مرة وهو ظاهر ومرة دلالة فان التقاء الختانين وتوارى الحشفة لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام الحدث والسفر مقام المشقة فثبت ان وجوب الغسل فى الاكسال مضاف الى الماء ايضا فكان هذا مناقولا بموجب العلة * واما فائدة التخصيص عندنا فهى ان يتأمل المستنبطون فى علة النص فيثبتون الحكم بها فى غير المنصوص من المواضع لينالوا درجة المستنبطين وثوابهم وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما متناولا للجنس كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله قوله (ومن ذلك) اى ومن العمل بالوجوه الفاسدة* ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص يعنى اذا تعلق الحكم باسم عام مقيد بوصف كقوله عليه السلام* فى الغنم السائمة زكوة* فان اسم الغنم عام فى جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بكله بخلاف قوله تعالى* يحكم بها النبيون الذين اسلموا* فانه وصف يعم النبيين اجمع وقوله عليه السلام* فى كل ذات كبد رطبة اجر* فان وصف رطوبة الكبد يعم جميع الحيونات * كان ذلك دليلا على نفيه اى نفى الحكم عند عدم ذلك الوصف كما لو نص عليه ويسمى هذا مفهوم الصفة* وحقيقته ان يكون للمنصوص عليه صفتان فتعلق الحكم باحدى الصفتين يدل على نفيه عما يخالفه فى الصفة كقوله تعالى* ومن قتل منكم متعمدا * وقوله عليه السلام* فى سائمة الغنم زكوة من باع نخلا مؤبرة فثمرتها للبايع) فتخصيص العمد والسوم والتأبير بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداها عند مالك والشافعى وجمهور اصحابهما وهو قول داود واصحاب الظواهر وجماعة من المتكلمين وابى عبيدة معمر بن المثنى وجماعة من اهل العربية * وعندنا لا يدل واليه ذهب ابو العباس بن شريح وابو بكر القفال الشاشى والغزالى من اصحاب الشافعى والقاضى ابو بكر الباقلانى وجمهور المتكلمين* واحتج الفريق الاول بما روى ان ابا عبيد القاسم بن سلام وهو من ائمة اللغة حكى عن العرب استعمالهم المفهوم وقال فى قوله عليه السلام* لى الواجد يحل عقوبته وعرضه* انه يدل على ان لى من ليس بواجد اى مطل من ليس يعنى لا يحل عقوبته اى من جنسه * وعرضه اى مطالبته * وبان من قال لغيره اشترلى عبدا اسود يفهم منه نفى الابيض واذا قال اضربه اذا قام يفهم منه المنع اذا لم يقم* وبان تخصيص الوصف لو لم يدل على نفى الحكم عما عداه لم يكن لذكره فائدة فانه لو استوت العلوفة والسائمة فى وجوب الزكوة لم تبق لذكر السائمة فائدة وتخصيص آحاد الفقهاء والبلغاء بغير فائدة ممتنع فتخصيص الشارع اولى* واحتج الفريق الثانى بان نفى الحكم عن غير المنصوص لا يفهم من مجرد الاثبات الا بنقل متواتر عن اهل اللغة او جار مجرى التواتر

ومن ذلك ما حكى عن الشافعى ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص كان دليلا على نفيه عند عدم ذلك الوصف وعندنا هذا باطل ايضا

كعلمنا بان قولهم ضروب وقتول وامثالهما للتكثير وان قولهم عليم واعلم وقدير واقدر للمبالغة ونقل الاحاد لا يكفى اذ الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله تعالى بقول الاحاد مع جواز الغلط لا سبيل اليه ولم يوجد * ولا يحسن الاستفهام فان من قال ان ضربك زيد عامدا فاضربه حسن ان يقال ان ضربنى خاطئا هل اضربه واذا قال اخرج الزكوة من ماشيتك السائمة حسن ان يقال هل اخرجها من العلوفة فحسن الاستفهام دل على انه غير مفهوم فانه لا يحسن ذلك فى المنطوق * ولا يقال انما حسن لانه قد يراد به النفى مجازا * لانا نقول الاصل انه اذا احتمل ذلك كان حقيقة وانما يرد الى المجاز لضرورة دليل ولا دليل * وبان الخبر عن ذى الصفة لا ينفى غير الموصوف فان الرجل اذا قال قام اسود او خرج لم يدل على نفيه عن الابيض بل هو مسكوت عن الابيض فكذلك الامر* وبمفهوم الاسم واللقب فان الاسماء موضوعة لتمييز الاجناس والاشخاص كالانسان فريد والصفات موضوعة لتمييز النعوت والاحوال كطويل وقصير وقائم وقاعد فاذا كان تقييد الخطاب بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه فانه اذا قيل فى الابل الزكوة لا يدل ذلك على نفيها عن البقر وجب ان يكون التقييد بالصفات بمثابته * وبان اهل اللغة فرقوا بين العطف وبين النقض وقد قالوا اضرب الرجال الطوال والقصار عطف وليس بنقض ولو كان قوله اضرب الرجال الطوال يدل على نفى ضرب القصار لكان قوله والقصار نقضا لا عطفا * وقولهم لو لم يدل تخصيص الوصف على نفى الحكم عما عداه لم يبق له فائدة غير مسلم اذ الباعث على التخصيص يجوز ان يكون غيره لان فى البواعث عليه كثرة * فان قيل لو كان عليه باعث سوى اختصاص الحكم لعرفناه مع كثرة خوضنا فى طلبه وتوفر دواعينا على طلب الحق * قلنا ولو قلتم ان كل فائدة ينبغى ان تكون معلومة لكم فلعلها حاصلة ولم تعثروا عليها فكانكم جعلتم عدم العلم بالفائدة علما بعدم الفائدة وهو خطأ * والدليل عليه ان التخصيص بالاسم لم يدل على النفى حتى عم الحكم فى المكيلات والمطعومات فى حديث الربوا وقد اختص بالاشياء الستة مع ان كلام الشارع لا يخلو عن الفائدة واذا طلبت الفائدة قيل لعل الداعى اليه سؤال او حاجة او سبب لم نعرفه فليكن فى التخصيص بالوصف كذلك * ثم نقول للتخصيص فوائد * الاول ما بينا انه لو استوعب جميع محل الحكم لم يبق للاجتهاد مجال ففى التخصيص ببعض الالقاب والاوصاف بالذكر تعريض للمجتهدين للثواب الجزيل الذى فى الاجتهاد ليتوفر دواعيهم على العلم ويدوم العلم محفوظا باقبالهم ونشاطهم فى الفكر والاستنباط ولولا هذا لذكر لكل حكم رابطة عامة جامعة لجميع مجازى الحكم لا يبقى للقياس مجال * الثانية انه لو قال فى الغنم زكوة ولم تخصص السائمة لجاز للمجتهد اخراج

السائمة عن العموم بالاجتهاد فخص السائمة لقياس العلوفة عليها ان رأى انهـا فى معناها
اولا يلحق بها فيبقى السائمة بمعزل عن محل الاجتهاد * الثالثة يجوز ان يكون الباعث
على التخصيص عموم وقوع او اتفاق معاملة خاصة او غير ذلك من اسباب لانطلع عليها
فعدم علمنا بذلك لاينزل منزلة علمنا بعدم ذلك بل نقول لعل اليه داعيا لم نعرفه * وما
يستدلون به من تخصيصات فى الكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غير الموصوف بتلك
الصفات فالجواب عنها ان ذلك اما لبقائها على الاصل او معرفتها بدليل اخر او بقرينة
مع انها معارضة بتخصيصات لا اثر لها فى نقيضها كقوله تعالى * ومن قتله منكم متعمدا *
فى جزاء الصيد اذ يجب الجزاء على الخاطئ وقوله تعالى * وبنات خالاتك اللاتى هاجرن
معك * والحل ثابت فى اللاتى لم يهاجرن معه بالاتفاق * وقوله جل ذكره * ولا تأكلوها اسرافا
وبدارا * انما انت منذر من يخشيها انما تنذر من اتبع الذكر * فليس عليكم جناح ان تقصروا من
الصلوة ان خفتم وان خفتم شقاق بينهما * لى امثال لها لا تحصى * وهذه المسئلة اصل عظيم فى الفقه
وللفريقين كلام طويل يؤدى ذكره الى الاطناب فلنقتصر على هذا القدر والله اعلم قوله
(وذلك مثل قوله تعالى) اى نظير ماذكرنا من الاصل قوله تعالى * وربائبكم اللاتى فى حجوركم
من نسائكم اللاتى دخلتم بهن * علق حرمة الربيبة بالدخول بامرأة موصوفة بان يكون مضافة
الينا فوجب ان لا تثبت هذه الحرمة عند عدم هذا الوصف * وذلك فى الزنا اى عدم الوصف
يتحقق فى الزنا فلا تثبت حرمة المصاهرة به * وقوله وذلك دليل على المدعى اى تعلق
الحكم بالوصف فيما ذكرنا مثل تعلق الحكم بالوصف فى هذا الحديث وقد دل عدم الوصف
وهو السوم فيه على عدم الحكم اذ لو لم يدل على النفى لوجبت الزكوة فى العوامل بالخبر
المطلق وهو قوله عليه السلام * فى خمس من الابل شاة * فكذا فيما نحن فيه *
ثم الحق الشيخ هذه المسئلة بمفهوم الشرط وجعلها مبنية عليه وبين وجه البناء
فقال الوصف بمنزلة الشرط من حيث ان الشرط انما يدخل على ماهو موجب للحكم
فى الحال لولا دخوله عليه فكان الشرط مؤخرا حكم الايجاب الى زمان وجود
الشرط ونافيا له فى الحال فكذا النص موجب بنفسه لولا الوصف فاذا قيد به تأخر
الحكم فى ذلك المسمى الى زمان وجوده فكانا بمنزلة واحدة * يوضحه ان قوله انت
طالق ان دخلت الدار لا يكون موجبا وقوع الطلاق ما لم يوجد الشرط وبدونه كان
موجبا فى الحال فكذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة لا يكون موجبا ما لم
يوجد الركوب مع الدخول وقد تقرر من اصله ان التعليق بالشرط يوجب النفى عند
عدمه لما ذكرنا انه مؤخر فكذا التقييد بالوصف * وهذا بخلاف العلة اى الشرط

وذلك مثل قول الله
تعالى وربائبكم اللاتى
فى حجوركم من نسائكم
اللاتى دخلتم بهن ان
وصف كون المرأة
من نسائنا يوجب ان
لا يثبت عند عدمه
وذلك فى الزنا وذلك
مثل قوله عليه السلام
فى خمس من الابل
السائمة شاة وهذه
المسئلة بناء على مسئلة
التعليق بالشرط على
مذهبه لان التعليق
عنده يوجب الوجود
عند وجوده والعدم
عند عدمه والوصف
بمعنى الشرط بيانه ان
الشرط لما دخل على
ماهو موجب لولا هو
صار الشرط مؤخرا
ونافيا حكم الايجاب
والوصف لولا هو
لكان الحكم ثابتا بمطلق
الاسم ايضا فصار
للوصف اثر الاعتراض
بمنزلة الشرط فالحق
به بخلاف العلة لانها
لابتداء الايجاب لا
للاعتراض على
ما اوجب فصار بمنزلة
الاسم العلم فيتعلق بها
الوجود ولم يوجب
العدم عند عدمها

(اوالوصف)

اوالوصف يخالف العلة فى انها لا توجب العدم عند العدم لانها توجب الحكم ابتداء
لانه وجد موجب قبلها ثم صارت هى مؤخرة حكم ذلك الموجب الى حين وجودها
فتوجب الوجود عند الوجود والعدم عند العدم بل هى بمنزلة التخصيص بالاسم
العلم فانه لم يوجب النفى لانه اوجب الحكم ابتداء اذ لم يسبقه موجب قبله حتى
صار التنصيص عليه مؤخرا حكمه الى حين وجوده فلذلك لا يوجب العدم عند العدم
* يوضحه ان التخصيص انما يوجب النفى اذا تم الكلام بدونه كما فى قوله عليه السلام * فى الغنم السائمة
زكوة * اذ لو سقطت السائمة لما اختل الكلام بخلاف قوله فى الغنم زكوة فانه لو اسقط
الغنم لاختل الكلام ولم يبق فيه ما يوجب الحكم بدونه فلا يكون التخصيص به مؤخرا
نافيا * ولنا ان اقصى درجات الوصف اى اعلاها * اذا كان مؤثرا احتراز عن مثل
قول الراوى نهى النبى عليه السلام عن بيع الحيوان نسيئة فان وصف الحيوة ليس
بمؤثر فى حرمة البيع وانما المؤثر وصف النسيئة * ومثال هذا ايضا * فى قوله ايضا
رفع ابهام وهو ان قوله هذا يحتمل ان يكون اشارة الى ما قبله من قوله ولا اثر للعلة
فى النفى فرفع ذلك الابهام بقوله ايضا وبين انه نظير التعليق بالوصف كقوله تعالى
* من نسائكم اللاتى دخلتم بهن * ولم يبين انه اذا كان بمعنى الشرط ما حكمه مع ان النزاع
فيه لانه قد تبين حكم الشرط بعد هذا انه لا اثر له فى النفى فيفهم منه حكم ما الحق به
ايضا لما قلنا متعلق بقوله وهذا باطل قوله (ولا يلزم على هذا الاصل) وهو
ان التخصيص بالوصف لا يدل على النفى ما ذكر فى المبسوط امة ولدت ثلاثة
اولاد من غير زوج فى بطون مختلفة بان كان بين الولدين ستة اشهر فصاعدا فقال
المولى الاكبر ولدى لم يثبت نسب الاخرين منه لانه لما خص الاكبر بالدعوى
صار كانه نفى نسب الاخرين وقال هو ولدى دونهما ولولا التخصيص لثبت نسبهما
ايضا لانهما ولدا ام الولد * ولهذا قال زفر رحمه الله يثبت نسبهما لانه لا اثر
للتخصيص فى النفى وقد تبين بثبوت نسب الاكبر من وقت العلوق انها صارت
ام ولد له من ذلك الوقت وانها ولدتهما على فراشه ونسب ولد ام الولد يثبت من المولى
من غير دعوة الا ان ينفيه ولم يوجد * وقال فى الشهادات عطف على قال الاول
اى ولا يلزم ايضا ما قال محمد فى كذا * اما فى المسئلة الاولى وهى مسئلة الدعوى
فلم يثبت النفى بالخصوص اى بالتقييد بالوصف فانه لو اشار الى الاكبر وسماه
باسمه فقال هذا ولدى او فلان لم يثبت نسب الاخرين ايضا مع ان التخصيص بالعين
او الاسم العلم لا يوجب نفى الحكم عن غير المشار والمسمى باتفاق بين العامة ولكن

ولنا ان اقصى درجات
الوصف اذا كان
مؤثرا ان يكون علة
الحكم مثل السارق
والزانى ولا اثر للعلة
فى النفى ومثال هذا
ايضا قوله تعالى
من فتياتكم المؤمنات
فهذا لا يوجب تحريم
نكاح الامة الكتابية
عندنا لما قلنا ولا يلزم
على هذا الاصل ما
قال اصحابنا فى كتاب
الدعوى فى امة ولدت
ثلثة اولاد فى بطون
مختلفة فادعى المولى
نسب الاكبر ان نسب
من بعده لا يثبت
فجعل تخصيصه نفيا
لولا ذلك لثبت
لانهما ولدا ام ولده
وقال فى الشهادات

انما لايثبت نسبهما لان السكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه بيان وهذا لان السكوت محتمل والمحتمل لايجوز اهداره فلابد من الترجيح الا انه يرجح بقدر الدليل الاترى ان سكوت الشفيع والبكر حمل على الرضاء فكذلك ههنا وجب ان يرجح وترجيحه ان يثبت نسب الاول لاغير لان من علم ان هذا الولد مخلوق من مائه لايحل له الامتناع عن الاقرار بنسبه بل يفترض عليه دعوة النسب فلولم يجعله نفيا لبقى فى عهدة الفرض ولوجعلناه نفيا لسكوت محتمل تضرر الصبى به وضرر المولى فوق ضرر الصبى فرجحنا جانبه لئلايبقى تحت عهدة الخطاب وانمالايبقى تحت عهدته بانتفاء نسب الاخرين وهذا هو المراد من كلامنا انه محل الحاجة الى البيان فان المولى محتاج الى اسقاط الفرض عن ذمته ومحتاج الى ان لايلحق به من ليس له منه والولد محتاج الى النسب الا ان حاجة المولى فوق حاجة الصبى فترجحت عليها * واذا تقرر بما ذكرنا تحقق الحاجة الى البيان كان سكوته عن دعوة نسب الاخرين دليل النفى لاتخصيصه الاكبر بالدعوة ودليل النفى كصريح النفى ونسب ام الولد ينتفى بالنفى فكذا بدليل النفى * وهذا نظير ماقيل ان سكوت صاحب الشرع عن البيان بعد وقوع الحاجة اليه بالسؤال دليل النفى لان البيان وجب عند السؤال فكان تركه بعد الوجوب دليل النفى كذا فى المبسوط وغيره * ولا يقال لاحاجة الى الدعوة لانهما ولدا ام ولده لان امومية الولد يثبت بدعوة الاكبر فيكون ماهو دليل النفى مقارنا لامومية الولد فلم يثبت النسب * وذكر فى المبسوط ايضا ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخرين قبل ظهور الفراش فيهما فلايثبت نسبهما الا بالدعوة * واما الشهادة فانما ترد عندهما لان التخصيص وان لم يوجب الحكم فى مخالفه فلااقل من ان يورث تهمة وشبهة فكان فى تخصيص الشهود مكان ايهام انهم يعلمون له وارثا فى غير ذلك المكان وتحرزوا بهذا التخصيص عن الكذب فيورث تهمة والشهادة ترد بالتهمة الاترى انهم لوقالوا لانعلم له وارثا سواه فى هذا المجلس لايقضى بشهادتهم فكذا هذا فاما الاحكام فلايصح اثباتها ونفيها بالشبهة بل بالحجة المعلومة * وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا اى تخصيصهم مكانا وسكوتهم عن سائر الامكنة ليس فى موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب فانهم لوسكتوا عنه واكتفوا بقولهم لانعلم له وارثا غيره تقبل شهادتهم بالاتفاق فلايصلح دليلا على وجود وارث فى غير ذلك المكان لان السكوت فى غير موضع الحاجة ليس بحجة * وكما يحتمل تخصيصهم المكان علمهم بالوارث يحتمل المبالغة فى نفى الوارث ومعناه ان بلده كذا مولده ومسقط رأسه ولانعلم له وارثا غيره

والدعوى اذا قال شهود الميراث لانعلم له وارثا فى ارض كذا ان هذا الشهادة لاتقبل عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله وجعل النفى فى مكان كذا اثباتا فى غيره اما فى المسئلة الاولى فلم يثبت النفى بالخصوص لكن لان التزام النسب عند ظهور دليله واجب شرعا والتبرى عند ظهور دليله واجب ايضا والالتزام بالبيان فرض صيانة عن النفى فصار السكوت عند لزوم البيان لوكان ثابتا نفيا حملا لامره على الصلاح حتى لايصير تاركا للفرض وفى مسئلة الشهادات زاد الشهود مالا حاجة اليه وفيه شبهة وبالشبهة ترد الشهادات وبمثلها لايصح اثبات الاحكام وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا سكوت فى غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وذكر المكان يحتمل الاحتراز عن المجازفة

فيها بعد تفحص واتقان فاحرى ان لايكون له وارث اخر فى مكان اخر * ويحتمل التحرز والتورع عن المجازفة اى اناتفحصنا فى ذلك الموضع دون سائر المواضع فنخبر عما تحققنا ولانخبر مجازفة عن سائر الامكنة لانا لم نتفحص فيها فعارض هذان الاحتمالان ذلك الاحتمال فلايمتنع العمل بشهادتهم بمثل هذه التهمة * والاصل فيه ماروى ان الثابت بن الدحداح لما مات قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل قبيلته * هل يعرفون له فيكم نسباً * قالوا لا الا ابن اخت فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ميراثه لابن اخته الى لبابة ابن عبد المنذر فقد ذكروا انهم لايعرفون له وارثا غيره فيهم نسبا ولم يكلفهم اكثر من ذلك وعمل بشهادتهم كذا ذكر فى المبسوط قوله (ومن ذلك) اى ومن العمل بالوجوه الفاسدة ماقال بعض اهل النظر ان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم * وصورته ان حرف الواو متى دخل بين *جملتين تامتين فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها فى الحكم المتعلق بها عندهم خلافا لعامة العلماء * واجمعوا ان المعطوف اذا كان ناقصا يشارك الجملة المعطوف عليها فى خبره وحكمه جميعا * ولهذا قالوا ان القران بين الجملتين بواو النظم فى قوله تعالى* اقيموا الصلوة واتوا الزكوة* يوجب سقوط الزكوة عن الصبى كسقوط الصلوة عنه تحقيقا للمساواة فى الحكم * وشبهتهم ان الواو للعطف فى اللغة ولهذا يسمى واو العطف عندهم وموجب العطف هو الاشتراك ومطلق الاشتراك يقتضى التسوية ولهذا اذا كان المعطوف متعريا عن الخبر فانه يشارك الاول فى خبره وحكمه فيجب القول بالشركة فى الحكم اذا كانا كلامين تامين وهو معنى قوله * واعتبروا * بالجملة الناقصة * والدليل عليه ان فى كلام الناس يوجب القران الاشتراك فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يوجب تعليق الطلاق والحرية جميعا بالشرط وان كان كل واحد من الكلامين تاما مفيدا بنفسه فكذا فى كلام صاحب الشرع * وقلنا نحن ان عطف الجملة على الجملة فى اللغة لايوجب الشركة لان الاصل فى كل كلام ان يستبد بنفسه ويتفرد بحكمه لايشاركه فيه كلام اخر كقولك جاءنى زيد وذهب عمرو لان فى اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقة فلايصار اليه الا عند الضرورة وهى فى الجملة الناقصة فانها لما احتاجت الى الخبر اوجب عطفها على الكاملة الشركة فى الخبر ضرورة الافادة وهذه الضرورة عدمت فى عطف الجملة التامة على مثلها فلم يثبت الشركة * وهذا اى عطف الجملة على الجملة بدون الشركة كثير فى كتاب الله تعالى

ومن ذلك ان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم عند بعضهم مثل قول بعضهم فى قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ان القران يوجب ان لا يجب على الصبى الزكوة وقالوا لان العطف يوجب الشركة واعتبروا بالجملة الناقصة وقلنا نحن ان عطف الجملة على الجملة فى اللغة لايوجب الشركة لان الشركة انما وجبت بينهما لافتقار الجملة الناقصة الى ما تتم به فاذا تم بنفسه لم تجب الشركة الا فيما يفتقر اليه وهذا اكثر فى كتاب الله تعالى من ان يحصى

مثل قوله تعالى * فان يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل * وقوله تبارك اسمه *لنبين لكم ونقر فى الارحام * وقوله عز ذكره * ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء * وقوله جل جلاله* قد انزلنا عليكم لباسا يوارى سوآتكم وريشا ولباس التقوى * وغير ذلك فهذه جمل مستأنفه لم تشارك ماتقدمها فى الاعراب فانى يشاركها فى المعنى والحكم * ولهذا اى ولان الشركة تثبت للافتقار قلنا فى المسئلة المذكورة ان العتق يتعلق بالشرط كالطلاق لان قوله عبدى حروان كان تاما ايقاعا لكنه قاصر تعليقا اى ناقص لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا التنجيز ولم يذكر له شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والغرض وقد عطفه على المعلق بالشرط فيثبت الشركة للافتقار * يؤيد ماذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق لا يتعلق طلاق عمرة بالشرط بل يتنجز لانه لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لان خبر الاول يصلح خبرا له فيثبت الشركة بالعطف وحيث لم يقتصر دل على ان مراده التنجيز بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لايصلح خبرا للثانى * * وهو نظير مالو قال ان دخلت الدار فزينب طالق ثلاثا وعمرة طالق ان طلاق عمرة يتعلق بالشرط ايضا لان غرضه تعليق الثلاث فى حق زينب وتعليق نفس الطلاق فى حق عمرة ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما فى قوله عبدى حر فان قيل قد ثبت فى قوانين علم المعانى ان رعاية التناسب شرط فى عطف الجمل حتى لو قال قائل زيد منطلق ودرجات الحمل ثلثون وكم الخليفة فى غاية الطول وفى عين الذباب جحوظ وكان جالينوس ماهرا فى الطب والختم فى التراويح سنة والقرد شبيه بالآدمى سجل عليه بكمال السخافة او عد مسخرة من المساخر فدل ان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم *قلنا نحن لاننكر ان التناسب من محسنات الكلام ولكنا ننكر ثبوت الحكم به فانه محتمل وبالمحتمل لايثبت الحكم وهذا كالمفهوم فانا لاننكر انه من محتملات الكلام وعليه بنى علم المعانى ولكنه لايصلح مثبتا للحكم لانه لايثبت بالاحتمال قوله (وعلى هذا) اى على ان افتقار الثانى الى الاول فى امر يوجب الشركة وان كان الثانى تاما بنفسه قلنا فى قوله تعالى الى اخره * المحدود فى القذف لاتقبل شهادته قبل التوبة بالاتفاق واختلف فى طريق الرد فعندنا لايقبل شهادته تتميما للحد وعند الشافعى رحمه الله لايقبل للفسق فانه بالقذف بلا شهود هتك ستر العفة على المسلم فصار به فاسقا ولهذا لزمه الحد وانه لايجب الا بارتكاب جريمة موجبة للفسق واذا ثبت فسقه بالقذف لاتقبل شهادته قبل الحد ايضا لوجود الفسق ويقبل اذا تاب قبل الحد او بعده لزوال الفسق بالتوبة كسائر الفسقة اذا تابوا * وعندنا ترد شهادته تتميما للحد وسببه القذف مع العجز عن اتيان اربعة من الشهداء لانفس

ولهذا قلنا فى قول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى هذا حر ان العتق بالشرط وان كان تاما لانه فى حكم التعليق قاصر

(القذف)

القذف لانه خبر متميل بين الصدق والكذب وربما يكون حسبة من القاذف اذا علم اصراره ووجد اربعة من الشهود فاذا عجز لم يكن قذفه حسبة واقامة لحق الشرع بل كان هتكا للستر لاغير وانه حرام شرعا فصار سببا للحد * والدليل عليه انا نسمع بينة القاذف على اثبات ماقذف ولو كان قذفه كبيرة بنفسه لم يكن مسموعا ولا معمولا بحكمه بالبنية فثبت انه انما صار كبيرة بالعجز فاذا عجز وصار القذف حينئذ فسقا لزم القاضى اقامة الحد ولا تقبل شهادته فى تلك الحالة لظهور فسقه ولكنها بعد القذف فى مدة المهلة مقبولة لانه لم يفسق بعد * واذا اقيم عليه الحد لايقبل بعد وان تاب لان رد الشهادة من تمام حده واصل الحد لايسقط بالتوبة فما هو بمنزلته لايسقط ايضا * واذا عرفت هذا فاعلم ان كل واحد من الفريقين تمسكوا فى اثبات مذهبهم بظاهر الاية فقال الشافعى ان قوله تعالى * والذين يرمون المحصنات * متضمن معنى الشرط وقوله فاجلدوهم جزآءله ولهذا دخل فيه الفاء اى من رمى محصنة فاجلدوه وقوله تعالى* ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا * جملة تامة منقطعة عن الاولى لما بينا ان الاصل فى كل كلام تام ان يكون مستندا بنفسه والواو للنظم فلا يوجب القران فى الحكم وقوله عز اسمه * واولئك هم الفاسقون * جملة تاما ايضا ولكنها فى معنى التعليل للجملة التى تقدمتها اى ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا لانهم فاسقون بذلك الرمى فكانت متصلة بما تقدمها بالاستثناء اللاحق بها يكون منصرفا اليهما فيصير كانه قال الا الذين تابوا فانهم ليسوا بفاسقين بعد التوبة فاقبلوا شهادتهم * ولان الاستثناء بعد الجمل على المعطوفة بعضها على بعض بالواو منصرف الى الكل على ماعرف فكان ينبغى ان يسقط الكل بالتوبة رد الشهادة لزوال الفسق والجلد لزوال القذف باكذاب النفس الا ان الجلد حق المقذوف فتوبته فى ذلك ان يستعفيه فلا جرم اذا استعفاه فعفا عنه سقط الحد ايضا * واصحابنا رحمهم الله قالوا ان قوله تعالى * والذين يرمون المحصنات * متضمن معنى الشرط كما قال ولكن نفس الرمى لايصلح لايجاب الحد لانه امر متردد بين الحسبة والجناية ولا يترجح جانب الجناية الا بالعجز عن الاتيان بالشهود فعطف عليه ثم لم يأتوا لترجح جانبها وقد علمت ان المعطوف على الشرط فكان الكل شرطا للجزاء المذكور كما لو قال لنسائه التى تدخل منكن الدار ثم تكلمت زيدا فهى طالق كان دخول الدار مع كلام زيد شرطا لوقوع الطلاق * وانما عطف بكلمة ثم لان اقامة الشهود تتراخى عن القذف فى العادة الغالبة ولاتقام عقيب الرمى متصلا به * ثم رتب عليه الجزاء بقوله فاجلدوهم فتعلق الجلد به وصار من حكمه مثله فى قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا * ثم عطف عليه قوله تعالى* ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا* فشاركه فى كونه جزاء وحدا لانه وان كان تاما من الوجه الذى ذكره الخصم

وعلى هذا قلنا فى قول الله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا ان قوله فاجلدوهم جزاء وقوله ولاتقبلوا وان كان تاما ولكنه من حيث انه يصلح جزاء واحداً مفتقر الى الشرط فجعل ملحقا بالاول الاترى ان جرح الشهادة ايلام كالضرب

ولكنه من حيث انه يصلح جزاء واحدا مفتقرا الى الشرط كما بينا فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى هذا حر واذا كان كذلك يلحق بالاول ويصير الكل حدا للقذف كما قال الشافعى فى قوله وتغريب عام انه من تمام حد البكر للعطف ولكنا لم نجعل التقريب حدا لانه ثبت بخبر الواحد فلا يجوز الزيادة به على الكتاب ولانه لا يصلح ان يكون حدا لما فيه من الاغراء على ارتكاب الفاحشة دون الزجر فاما رد الشهاة فثابت بالكتاب معطوف على الجلد وانه صالح لتتميم الحد لان حد القذف تقام حقا لله تعالى وللمقذوف على ماعرف وحقه فى زوال ما لحقه من العار بتهمة الزنا وذلك انما يحصل بان يصير القاذف مكذب الشهادة مردود الكلام * ولان الانسان يتألم برد الشهادة وابطال كلامه فوق ما يتألم بالضرب فيصلح عقوبة فيحصل به الزجر ثم جريمة القاذف باللسان ورد الشهادة حد فى المحل الذى حصل به الجريمة فكان جزاء وفاقا كشرعية حد السرقة فى اليد التى هى الة الاخذ والمقصود من الحد وهو دفع العار عن المقذوف فى اهدار قوله اظهر منه فى اقامة الجلد فلذلك جعلنا رد الشهادة متمما للحد * وكان ينبغى ان يكتفى به لانه ايلام باطنا كالقذف الا ان كل احد لا يتألم به ولا ينزجر به عن القذف فضم اليه الايلام الحسى ليشمل الزاجر الجميع ويحصل الانزجار عاما وجعل الرد تتميما له ليكون جزاء وفاقا * فان قيل المراد من قوله تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * شهادة تقيمها القاذف على صدق مقالته بدليل اللام فى قوله لهم يعنى اذا اقيم عليهم الحد لا تقبلوا الاجلهم شهادة على صدق مقالتهم ونحن نقول به فان القاذف صار مكذبا شرعا ولو كان المراد ما ذكرتم لقيل ولا تقبلوا شهادتهم * قلنا المراد شهادته فى الحوادث باجماع الصحابة فانهم كانوا يقولون لمن حد حد القذف بطلت شهادته على المسلمين * كيف والصحيح من المذهب عندنا انه اذا قام اربعة من الشهود على صدق مقالته بعد اقامة الحد تقبل ويصير مقبول الشهادة * وقوله تعالى لهم شهادة بمنزلة قوله شهادتهم كما يقال هذه درا لك وهذه دار لك * والدليل عليه ان شهادة نكرة وقعت فى النفى فيوجب العموم ولو حمل على ما ذكرتم لا يمكن تعميمها لان شهادة تقيمها على سائر حقوقه مقبولة بالاجماع فكان ما قلناه اولى * فان قيل ولا تقبلوا كلام مبتدأ لانه تحريم القبول وهو لا يصلح حدا لان الحد فعل يلزم للامام اقامته لا حرمة فعل وليس فيها فعل ولان النهى يدل على وجود المنهى عنه وتصوره وانتم ابطلتم والابطال فوق النهى * قلنا قولكم النهى لا يصلح لاقامة الحد مسلم غير ان النهى المحرم لقبول الشهادة دلنا على بطلان اداء الشهادة بالحد الذى امضى على القاذف

والاترى انه فوض الى الائمه فاما قوله واولئك هم الفاسقون فلا يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام فاما الحكاية عن حال قايمة فلا فاعتبر تمامها بصيغتها فكانت فى حق الجزاء فى حكم الجملة المبتدأة مثل قول تعالى ويمح الله الباطل ومثل قوله ونقر فى الارحام ما نشاء ويتوب الله على من يشاء والشافعى رحمه الله قطع قوله ولا تقبلوا لهم مع قيام دليل الاتصال وكل ذلك غلط وقلنا نحن بصيغة الكلام ان القذف سبب والعجز عن البينة شرط بصفة التراخى والرد حد مشارك للجلد لانه عطف بالواو والعجز عطف بثم

كما ان الامر بالجلد دلنا على الوجوب بسبب سابق على الامر وهو القذف اذ الامر والنهى لاقامة ما وجب من فعل او كف بسبب واذا دل النهى عن القبول على سبب متقدم ابطلتها وقامت الدلالة على ان القذف غير مبطل بنفسه علم انه بطل حدا كانه قال عز وجل * فاجلدوهم ثمانين جلدة * مؤلمة محرمة لقبول شهادتهم او مبطلة لاداء شهادتهم * وقولكم النهى يدل على تصور المنهى عنه * قلنا المحدود فى القذف شهادة تحرم قبولها حتى انعقد النكاح بحضوره ولا ينعقد بحضور العبد * واما قوله تعالى * واولئك هم الفاسقون فجملة تامة بنفسها منقطعة عما تقدمها لان ما تقدمها جملتان فعليتان امر بفعل ونهى عن اخر خوطب بهما الائمة وهذه الجملة اخبار عن حالة قائمة بالقاذفين وبيان لجريمتهم فلا يصلح جزاء على القذف حتى يكون متمما للحد بل المقصود به ازالة اشكال عسى يقع وهو ان القذف خبر متميل وربما يكون حسبة اذا كان الرامى صادقا وله اربعة من الشهود والزانى مصر فكان يقع الاشكال انه لماذا كان سببا لوجوب عقوبة تندرئ بالشبهات فازال الله تعالى هذا الاشكال بقوله * واولئك هم الفاسقون * اى العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة من الشهداء * واذا لم يصح عطفه على الاول بقى كلاما مبتدأ وكانت الواو للنظم وكان الاستثناء منصرفا اليه لا غير لان الاستثناء انما يرجع الى جميع ما تقدم اذا كان الكلام متصلا بعضه ببعض صورة ومعنى وههنا قد انقطع هذا الكلام عما تقدمه فاقتصر الاستثناء عليه فاذا تاب لا يقبل شهادته عملا بقوله ابدا * ولا معنى لما قال انه مذكور على وجه التعليل لرد الشهادة لانه لو كان كذلك لكان من حق الكلام ان يقال * فاولئك هم الفاسقون * بالفاء فلما قيل بالواو علم انه اخبار لا تعليل * قال شمس الائمة فى المبسوط ولو كان رد الشهادة بسبب الفسق لكان فى الاية عطف العلة على الحكم وذلك لا يحسن فى البيان ولهذا الاصل قلنا بقبول شهادته قبل اقامة الحد عليه وان لم يتب لانه من تمام حده واوانه بعد اقامة الحد * وذكر فى طريقة الامام البرغرى وغيرها ان شهادته بعد العجز عن اتيان الشهود قبل اقامة الحد مردودة ولكن بسبب الفسق لا بطريق الحد اذا تاب قبل اقامة الحد يقبل لان تحقق العجز تحقق فسقه ولكن توقف بطلانها حدا على الجلد لان الحد ورد الشهادة وان وجبا بعد العجز ولكن بطلان الشهادة حكم الابطال لا حكم وجوب الابطال كما ان الالم الذى يلحقه حكم الجلد لا حكم وجوب ايقاعه * لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام اى الجزاء انما يحصل بفعل يحدث بولاية الامام لا بالاخبار عن حالة قائمة بالجانى احدثها بنفسه * فاعتبر تمامها اى تمام هذه الجملة بصيغتها اى بنفسها فانها مبتدأ وخبر من غير تعلق لها بالاولى * فكانت هذه الجملة فى حق الجزاء اى فى كونها جزاء فى حكم المبتدأ اى الكلام المستأنف المنقطع عما سبق وان كانت من حيث انها متضمنة اسم الاشارة والضمير متعلقة باول الكلام اذ لا بد لها من متعلق سابق فلا يجعل فى هذا مبتداء * والشافعى قطع قوله تعالى * ولا تقبلوا * عما سبق مع قيام دليل الاتصال وهو كونه جملة فعلية صالحة للجزاء مفوضة الى الائمة * مثل الاولى بما قبله

ومن ذلك قول بعضهم ان العام يختص بسببه وهذا عندنا باطل لان النص ساكت عن سببه والسكوت لايكون حجة الاترى ان عامة الحوادث مثل الظهار واللعان وغير ذلك وردت مقيدة باسباب ولم تختص بها وهذه الجملة عندنا على اربعة اوجه الوجه الاول ماخرج مخرج الجزاء فيختص بسببه والثانى مالا يستقل بنفسه والثالث ماخرج مخرج الجواب واحتمل الابتداء والرابع مازيد على قدر الجواب فكان ابتداء يحتمل البناء اما الاول فمثل ماروى عن النبى عليه السلام انه سها فسجد وروى ان ماعزا زنى فرجم والفاء للجزاء فتعلق الاول على مامر بيانه

وهو قوله تعالى* ولا تقبلوا * مع قيام دليل الانفصال وهو كونه جملة اسمية غير صالحة للجزاء اوغير صالحة للتعليل * وقلنانحن بصيغة الكلام اى عملنا بما هو موجب الكلام وهو ان القذف سبب لوجوب الحد والعجز عن البينة شرط له *بصفة التراخى يعنى ليس الشرط هو العجز المتصل بالقذف فى الحال لكن الشرط هو العجز بعد مضى مدة المهلة الموقتة الى آخر مجلس الحكم اوالى ثلاثة ايام اوالى مايراه القاضى كما فى سائر الدعاوى فان عجز بعد ذلك تحقق الشرط وصار القذف حينئذ فسقا مقتصرا على الحال لانه ظهر كونه جناية من الاصل لاحتمال انه قذف حسبة بان كانت له بينة عادلة على صدق مقالته ولكنه عجز عن اقامتها لموتهم فى مدة المهلة اولغيبتهم اولامتناعهم من اداء الشهادة فلذلك يقتصر على حالة العجز * والرد حد مشارك للجلد فيثبت الرد مقارنا للجلد لانه عطف بالواو على الجلد فلا يثبت قبله لكنه يثبت مقارنا لان الواو لاتوجب التراخى والعجز عطف بثم وهى توجب التراخى قوله(ومن ذلك قول بعضهم) الى آخره اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص يجرى على عمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة * ومعنى الورود على سبب صدوره عند امر دعاه الى ذكره *ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديه عنه * وقال مالك والشافعى رحمهما الله يختص بسببه وهو اختيار المزنى والقفال وابى بكر الدقاق وابى ثور *وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سؤال سائل يختص به وان كان وقوع حادثة لايختص به * احتج من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هو الذى اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله تعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به * وبانه لوكان عاما لم يكن فى نقل السبب فائدة اذ لافائدة له الا اقتصار الخطاب عليه وقد اتفقوا على نقله * وبانه لوكان عاما لجاز تخصيص السبب واخراجه عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره لان نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة تحته متساوية* وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال وانما يكون مطابقا بالمساواة واذا اجريناه على عمومه لم يبق مطابقا بل يصير ابتداء كلام *واحتج من فرق بين وروده بناء على وقوع حادثة وبين وروده بناء على سؤال سائل بان الشارع اذا ابتدأ بيان الحكم فى حادثة قبل ان يسأل عنه فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لامانع منه وليس كذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يورد الكلام ابتداء وانما اورده ليكون جوابا عن السؤال وكونه جوابا عنه يقتضى قصره عليه*وحجة العامة ان الاعتبار للفظ فى كلام الشارع لان التمسك به دون السبب واللفظ يقتضى العموم باطلاقه فيجب اجراؤه على عمومه اذا لم يمنع عنه مانع والسبب لايصلح مانعا لانه لاينافى عمومه والمانع هو المنافى * يدينه انه لوكان مانعا لكان تصريح الشارع باجرائه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد او ابطال الدليل المخصص وهو خلاف الاصل *ولان النص وهو العام* ساكت عن سببه اى عن اقتصاره على سببه والسكوت لايكون حجة* يؤيد ماذكرنا اجماع الصحابة والتابعين رضى الله عنهم على اجراء

النصوص العامة الواردة مقيدة باسباب على عمومها فان آية الظهار نزلت فى خولة امرأة اوس ابن الصامت وآية اللعان نزلت فى هلال ابن امية حين قذف امرأته لشريك من سحماء او فى عويمر العجلانى واية القذف نزلت فى قذفة عائشة رضى الله عنها واية السرقة فى سرقة رداء صفوان او سرقة المجن وقوله عليه السلام* ايما اهاب دبغ فقد طهر *فى شاة ميمونة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب ،فعرفنا ان العام لايختص بسببه * اما قولهم السبب مؤثر للحكم فصار كالمعلول مع العلة *فنقول ليس الكلام فى مثل هذا السبب حتى لوكان السبب المنقول هو المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا*وقولهم ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال*قلنا ان اردتم باشتراط المطابقة ان يكون الجواب مساويا للسؤال فهو ممنوع عادة وشريعة اما عادة فلان المجيب قد يزيد على قدر الجواب من غير انكار يرد عليه* واما شريعة فلانه تعالى لما سأل موسى عليه السلام عما فى يمينه بقوله عز اسمه *وما تلك بيمينك ياموسى *زاد موسى عليه السلام على قدر الجواب فقال هى عصاى اتوكؤ عليها واهش بها على غنمى ولى فيها مآرب اخرى *والنبى صلى الله عليه وسلم لما سئل عن التوضئ بماء البحر قال*هو الطهور ماؤه والحل ميتته*فاجاب وزاد وان زاد باشتراطها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لانه طابق وزاد*فان قيل الاولى ترك الزيادة فى الجواب رعاية للتناسب بينهما*قلنا بان افادة الاحكام الشرعية اولى من رعاية الاحكام اللفظية وقولهم لوكان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد*قلنا انما لايجوز لانه داخل فى الخطاب قطعا اذ الكلام فى انه بيان له اولغيره ام بيان له خاصة فانه لايجوز ان يسأل عن شئ فيجيب عن غيره ولكن يجوز ان يجيب عنه وعن غيره*وقولهم لوكان عاما لم يكن فى نقل السبب فائدة قلنا فائدته معرفة اسباب التنزيل والسير والقصص واتساع علم الشريعة وايضا امتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد قوله(وهذه الجملة) ولما بين الشيخ الخلاف فى تخصيص العام بالسبب ولم يبين ان المراد بالسبب سبب الوجوب او سبب الورود وان المراد لوكان سبب الورود اريد به السبب الخاص او العام ولا بد من تفصيل ذلك ليتضح صورة المسئلة شرع فيه*فقال وهذه الجملة اى جملة مايختص بالسبب ومالايختص به سواء كان سبب وجوب او سبب ورود وسواء كان اللفظ عاما او خاصا اربعة اوجه*الاول ماخرج مخرج الجزاء لما تقدمه فيختص به لانه جعل جزاء لما تقدمه تبين ان المتقدم سبب وجوبه كقوله تعالى*فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة*وقوله عز اسمه*فاقطعوا ايديهما*لما خرجا مخرج الجزاء لقوله*الزانية والزانى*وقوله*والسارق والسارقة*كان الزنا والسرقة سببى وجوبهما*واذا تبين ان ما تقدمه سبب وجوبه يختص به اى يرتبط به لان الحكم يختص بسببه بلا خلاف لان الحكم كما لايثبت بدون علته لايبقى بدون العلة مضافا اليها بل البقاء بدونها يكون مضافا الى علة اخرى اليه اشار شمس الائمة رحمه الله*والثانى مالا يستقل بنفسه اى لايفهم بدون ماتقدمه من السبب فيختص به اى يتعلق به ايضا لانه لما لم يستقل بنفسه مالم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام من جملته فلا يجوز فضلة للعمل به*والثالث مايستقل بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب وهو غير

زائد على مقدار الجواب فهذا تقييد بما سبق ويصير ما ذكر فى السؤال كالمعاد فى الجواب لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه يصدق ديانة وقضاء * والرابع ما يكون مستقلا بنفسه زائدا على قدر الجواب فهذا من صور الخلاف * وذكر فى بعض نسخ الاصول بهذا الترتيب وهو ان الخطاب الوارد جوابا لسؤال سائل اما ان يكون مستقلا بنفسه دون السؤال اولم يكن * والثانى تابع للسؤال فى عمومه وخصوصه اما فى عمومه فمثل ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال * أينقص الرطب اذا يبس * فقالوا نعم قال * فلا اذن * فالسؤال لما كان غير مختص باحد فكذلك الجواب وهو عدم الجواز عم الكل عند من قال بصحة الحديث * واما فى خصوصه فكما لو سأله سائل ايجزئنى التوضؤ بماء البحر فيقول نعم فهذا وامثاله لا يدل على التعميم فى حق الغير * والاول وهو ان يكون مستقلا لا يخلو من ان يكون مساويا للسؤال او اخص او اعم * فان كان مساويا فالحكم فى عمومه وخصوصه عند كون السؤال عاما كما سئل النبى صلى الله عليه وسلم عمن ركب البحر ايتوضأ بماء البحر فقال عليه السلام * البحر هو الطهور ماؤه * او خاصا كما سأله الاعرابى عن وطئه امرأته فى نهار رمضان فقال * اعتق رقبة * كالحكم فى غير المستقل حتى عم جواب الاول للكل ويختص جواب الثانى بالاعرابى * وان كان اخص كما لو سئل عن التوضئ بماء البحر فنقول يجوز لك فالجواب يختص بالسائل ولا يثبت الحكم فى حق غيره الا بدليل اخر من دلالة او قياس او نحوهما اذ اللفظ لا عموم له * وان كان اعم من السؤال او الحادثة التى ورد فيها فلا يخلو من ان يكون اعم فى حكم اخر او فى ذلك الحكم * فان كان الاول كما سئل النبى صلى الله عليه وسلم عن التوضئ بماء البحر فقال * هو الطهور ماؤه * والحل ميتته * فلا خلاف فى عمومه فى الحكم الاخر وهو حل ميتته فى المثال لانه عام مبتدأ به لا فى معرض الجواب اذ هو غير مسؤل عنه * وان كان الثانى كقوله عليه السلام * هو الطهور ماؤه * لمن قال ايجزئنى التوضئ بماء البحر وكقوله عليه السلام لما مر بشاة ميتة كانت لميمونة * ايما اهاب دبغ فقد طهر * فهو محل الخلاف على ما بينا فتبين بما ذكرنا ان المراد من السبب سبب الورود وانه لا بد من ان يكون السبب اخص لانه لو كان عاما ايضا عم الحكم بالاتفاق لكن لعموم اللفظ عند العامة ولعموم السبب عندهم * على ما مر بيانه يعنى فى مسئلة القذف ان الجزاء مفتقر الى الشرط متعلق به (قوله واما الثانى) فكذا اعلم ان نعم وبلى واجل من حروف التصديق * فاما نعم فموجبه تصديق ما قبله من كلام منفى او مثبت كما اذا قيل لك قام زيد فقلت نعم كان المعنى قام او قيل لك لم يقم زيد فقلت نعم كان المعنى لم يقم وكذلك اذا وقع الكلامان بعد حرف الاستفهام فاذا قيل اقام زيد اولم يقم زيد فقد حققت ما بعد الهمزة واما بلى فلا يجاب ما بعد النفى استفهاما كان او خبرا فاذا قيل لم يقم زيد اولم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام * واما اجل فلا يصدق به الا فى الخبر خاصة نفيا كان او اثباتا يقول القائل قد اتاك زيد اولم يأتك فتقول اجل ولا يستعمل فى جواب الاستفهام * هذا هو

واما الثانى فمثل الرجل يقول لاخر ليس لى عليك كذا فيقول بلى او يقول كان كذا فيقول نعم يجعل اقرارا وكذلك اذا قال اجل هذا اصل بلى ونعم ان يكون بلى بناء على النفى فى الابتداء مع الاستفهام ونعم لمحض الاستفهام واجل يجمعهما وقد يستعملان فى غير الاستفهام على ادراج الاستفهام او مستعار لذلك وقد ذكر ذلك محمد فى كتاب الاقرار فى نعم من غير الاستفهام ايضاً

المذكور فى كتب النحو واختار الشيخ ان الاستفهام لازم فيما وقع بلى او نعم جوابا له باعتبار اصل الوضع وان اجل يستعمل فى الاستفهام ايضا * فاذا قال اليس لى عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا لانه لما كان تصديقا لما بعد النفى كان معناه لك على الف ولو قال نعم ينبغى ان لا يكون اقرارا لانه تصديق لما بعد الهمزة فى الاستفهام فكان معناه ليس لك على الف ولو قال اكان لى عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغى ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا فى النفى * وذكر صاحب كتاب بيان حقايق الحروف اذا قال الرجل لاخر اقض الدرهم الذى لى عليك فقال نعم فقد اقر به لانه صدقه فيما قال واذا قال بلى لا يكون اقرارا لان بلى لم يأت فى القرآن ولا فى كلام العرب الا بعد نفى ولم يتقدم ههنا نفى * وان قال اليس قد اقرضتنى الف درهم فقال الطالب بلى فجحد المقر لزمه المال لان هذا استفهام فيه معنى التقرير كما قال الله تعالى * اليس الله بكاف عبده * ومعنى التقرير انك قد اقرضتنى وقول الطالب بلى تصديق له فى الاقرار فان قال نعم لا يكون اقرارا لانه صدقه فى النفى * وكذا اذا قال مالك على شئ فقال نعم يكون تصديقا ولو قال بلى يكون ردا * قال وهذا حقيقة العربية الا ان الفقهاء يجوزون ان يستعمل بلى فى موضع نعم ونعم فى موضع بلى ولا يفرقون فى الجواب فى هذه المسائل بينهما * قال وذكر الحاكم الشهيد فى المنتقى فى رجل قال لاخر أطلقت امرأتك فقال (نعم) او قال (بلى) قال هى طالق ولم يفرق بين نعم وبلى وهذه المسئلة جوابها نعم او لا لا بلى لانه لم يتقدم فيها نفى * هذا اصل بلى ونعم اى ما ذكرناه هو الموجب الاصلى لهاتين الكلمتين وهو ان يكون بلى جوابا للنفى مع الاستفهام ونعم لمحض الاستفهام نفيا كان او اثباتا بشرط الاستفهام فيهما * وهكذا ذكر شمس الائمة ايضا الا ان اكثر استعمالها فى جواب الاستفهام واجل يجمعهما اى يشمل المعنيين فيستعمل فى موضع بلى وفى موضع نعم * وقد عرفت ان هذا خلاف موضوعه فى اللغة ولكنهم اعتبروا فى استعمال هذه الحروف العرف فبنوا الاحكام عليه على انه ذكر فى الصحاح ان اجل جواب مثل نعم قال الاخفش الا انه احسن من نعم فى التصديق ونعم احسن منه فى الاستفهام فاذا قال انت سوف تذهب قلت اجل وكان احسن من نعم واذا قال اتذهب قلت نعم وكان احسن من اجل * وذكر ابن الحاجب فى شرح المفصل ان اجل يجوز ان يقع بعد الاستفهام عند بعضهم وليس ذلك بمعروف * وقد يستعملان اى نعم وبلى فى غير الاستفهام اى فى غير موضع الاستفهام الذى هو محل استعمالهما فى اصل الوضع على ما اختاره الشيخ * على ادراج الاستفهام اى اضمار حرف الاستفهام فى الكلام * او مستعارا لذلك اى يستعار هذا الكلام الخالى عن الاستفهام للاستفهام باعتبار كونهما كلامين خبريين * اصل الوضع او باعتبار مساواتهما فى الصورة كما اذا قال عليك لى الف درهم فقال نعم يجعل اقرارا او يضمر حرف الاستفهام كأنه قال اعليك لى الف درهم كما اضمر فى قوله تعالى اخبارا * وتلك نعمة تمنها على * اى اتلك * او يجعل قوله عليك لى الف مستعارا لقولك اعليك لى الف وقد ذكر ذلك اى

الاستعمال فى غير المحل محمد فى كتاب الاقرار فى كلمة نعم خاصة * من غير استفهام صريحا ومن غير احتمال الاستفهام ادراجا فقال اذا قال لاخر اقض الالف التى لى عليك فقال نعم يجعل اقرارا وكذا اذا قال الطالب لرجل اخبر فلانا ان لفلان عليك كذا او اعلمه او بشره او قل له فقال المطلوب نعم يكون اقرارا ولا يمكن ههنا اضمار حرف الاستفهام لانه امر ومحل الاستفهام الخبر فكان هذا طريقا اخر اختاره محمد بناء على العرف * ويؤيده ماقال شمس الائمة وقد يستعمل بلى ونعم فى جواب ماليس باستفهام على ان يقدر فيه معنى الاستفهام او يكون مستعارا هذا مذهب اهل اللغة فاما محمد فقد ذكر فى كتاب الاقرار مسائل بناها على هذه الكلمات من غير استفهام فى السؤال او احتمال استفهام وجعلها اقرارا صحيحا بطريق الجواب وكأنه ترك اعتبار حقيقة اللغة فيها بعرف الاستعمال * ووجه آخر ان يقال معناه انهما يستعملان فى غير الاستفهام على ادراج الاستفهام ان امكن ذلك * او مستعار اللاستفهام ان لم يمكن وقد ذكر ذلك اى هذا الوجه الاخير محمد فى كلمة نعم من غير استفهام صريحا ومن غير احتمال الاستفهام اضمارا فكان مستعارا كقوله اقض الالف التى لى عليك لما لم يحتمل الاستفهام يجعل مستعار اللاستفهام لتضمنه معنى الخبر وصلاحية الخبر للاستفهام فيجعل كأنه قال قضاء الالف واجب لى عليك فاقضها ثم يجعل ذلك بمنزلة قوله أتقضى الالف وقوله نعم لما تضمن اعادة ماسبق صار كأنه قال اقض الالف التى لك على فتصلح جوابا قوله (واما الثالث) وهو ان يكون مستقلا بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب غير زائد عليه فمثل قول الرجل لاخر تغد معى فقال ان تغديت فعبدى حر انصرف الى ذلك الغداء حتى لو رجع الى اهل فتغدى او تغدى معه فى يوم آخر لم يحنث وقال زفر رحمه الله هو واقع على كل غداء على الابد كما لو ابتدأ اليمين به * لكنا خصصناه وقيدناه بالفور بدلالة الحال وهى انه اخرج الكلام مخرج الجواب ردا عليه وهو انما دعاه الى ذلك الغداء فيتقيد به ويصير كانه قال ان تغديت الغداء الذى دعوتنى اليه وهذا كالشراء بالدراهم ينصرف الى نقد البلد بدلالة الحال * وكذا اذا قالت له امرأته انك تغتسل الليلة فى هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدى حر فان يمينه يختص بذلك الاغتسال المذكور لان كلامه خرج جوابا للكلام الاول فاختص به بهذه الدلالة ولم يزد هو على قدر الجواب لان جواب الكلام ان يقول ان فعلت فعبدى حر وقوله ان اغتسلت مثله من غير زيادة لكنه مفسر والتفسير يؤكد ولا يغير قوله (ولو قال ان اغتسلت الليلة او فى هذه الدار فعبدى حر صار مبتدأ) ولا يتعلق بالكلام الاول وهذا هو القسم الرابع الذى هو من صور الخلاف وذلك لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبار الحال والغاء الزيادة ولو جعلناه مبتدأ كان فيه اعتبار الزيادة والغاء الحال فكان هذا الوجه اولى لان العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر مبطن فيكون الكلام صريحا فى افادة العموم والحال دلالة فى اختصاصه بالسبب ولا قوام لها مع الصريح فلذلك رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء * وعند المخالف هذا يحمل على الجواب ايضا اعتبار الحال لكنه عمل بالمسكوت وترك للعمل بالدليل * فان عنى به الجواب صدق فيما بينه

واما الثالث فمثل قول الرجل لرجل تغد معى فيقول الاخر ان تغديت فعبدى حر انه يتعلق به وكذلك اذا قيل انك تغتسل الليلة فى هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدى حر هذا خرج جوابا فتضمن اعادة السؤال الذى سبق وقد يحتمل الابتداء ولو قال ان اغتسلت الليلة او فى هذه الدار فعبدى حر صار مبتدأ احتراز عن الغاء الزيادة فان عنى به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى فيصير الزيادة توكيدا وامثلته كثيرة ومن ذلك

وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحتمل الجواب فانه قد يزاد على الجواب للتأكيد كما مرت امثلته ولكن لا يصدقه القاضى لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه * وذكر فى بعض الشروح ان العموم فى الاقسام الاربعة ثابت فقوله فرجم عام من حيث الاسباب لانه يحتمل انه وقع لردة او قتل بغير حق او فساد فى الارض او سياسة او زنا بعد احصان فعند ذكر الزنا تخصيص به وكذلك قوله فسجد يحتمل انه وقع للتلاوة او لقضاء المتروكة او لشرع زيادة فى الصلوة او للسهو فلما نقل السبب معه تخصص به * وكذلك بلى او نعم عام لابهامه من حيث انه يصلح جوابا لانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به * وعموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر الذى دل عليه الكلام نكرة واقعة فى موضع النفى لان الشرط فى معنى النفى فتعم ولكنه لا يخلو عن تمحل وتكلف وماذكرناه اولا اظهر واوفق لعامة الكتب قوله (ومن ذلك) اى ومن العمل بالوجوه الفاسدة ان الشافعى رحمه الله جعل التعليق بالشرط يوجب العدم * لا خلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلى الذى كان قبل التعليق وعنده هو ثابت بالتعليق ففى قوله ان دخلت الدار فانت طالق عدم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بالعدم الاصلى الذى كان قبل التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط * وعنده هو ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط * وحاصله ان وجود الشرط يدل على وجود المشروط وعدمه يدل على انتفائه عند القائلين بالمفهوم اجمع واليه ذهب بعض من انكر المفهوم مثل ابى الحسن الكرخى من اصحابنا وابن شريح من اصحاب الشافعى وابى الحسين البصرى من متكلمى المعتزلة * وعند عامة من انكر المفهوم عدمه لا يدل على انتفاء المشروط ويسمى هذا مفهوم الشرط * تمسك القائلون به بان قوله ان دخل عبدى الدار فاعتقه يفهم منه لغة ولا تعتقه ان لم يدخل الدار فكما ان الدخول يوجب جواز الاعتاق فعدمه يمنع عنه فكان العدم مضافا اليه * وبان الشرط هو الذى يتوقف عليه الحكم فلو ثبت الحكم مع عدمه لكان كل شئ شرطا فى كل شئ حتى يكون دخول زيد الدار شرطا فى كون السماء فوق الارض وان وجد ذلك مع عدم الدخول كذا ذكر فى القواطع * والدليل عليه ماروى ان يعلى بن امية قال لعمر رضى الله عنهما مابالنا نقصر الصلوة وقد امنا وقد قال الله تعالى * واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا * فقال عمر رضى الله عنه عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال * انما هى صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته * فلو لم يعقل من التعليق نفى الحكم عند عدم الشرط لم يكن لتعجبهما معنى مع انهما من فصحاء العرب * وفرق ابو الحسن الكرخى ومن وافقه من منكرى المفهوم بين التقييد بالصفة ونحوها وبين التقييد بالشرط فقالوا التقييد بالشرط يدل على ان ماعداه بخلافه بخلاف غيره من التقييدات لان التعليق بالشرط يقتضى ايقاف الحكم على وجود الشرط واذا وقف عليه انعدم بعدمه وليس فى غيره من التقييدات ايقاف الحكم عليها فيبقى ماوراء المذكور موقوفا على حسب مايقوم عليه الدليل * وجهة

ان الشافعى رحمه الله جعل التعليق بالشرط موجب العدم وعندنا العدم لم يثبت به بل بقى المعلق على اصل العدم وحاصله ان المعلق بالشرط عندنا لم ينعقد سببا وانما الشرط يمنع الانعقاد وقال الشافعى رحمه الله هو مؤخر

العامة فى مفهوم الشرط ماذكرنا فى مفهوم الصفة لان مرجع مفهوم الشرط الى مفهوم الصفـة وقد بيناه مفصلا فلا يحتاج الى اعادته ههنا * قال الغزالى الشرط يدل على ثبوت الحكم عنـد وجوده فقط فيقصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط بان لا يدل على وجوده عند عدم الشرط فاما ان يدل على عدمه عند العـدم فلا * والدليل عليه انه يجوز تعليق الحكم بشرطين كما يجوز بعلتين فاذا قال احكم بالمال للمدعى ان كانت له بينة لا يدل على نفى الحكم بالاقرار هذا هو الطريق المشهور المذكور فى عامة الكتب * والطريق الذى ذكره الشيخ هو مختار القاضى الامام وهو ان التعليق بالشرط لا يمنع السبب عن الانعقاد عند الشافعى رحمه الله وانما اثره فى تأخير الحكم الى زمان وجود الشرط فلما لم يكن التعليق مانعا من الانعقاد كان السبب موجودا موجبا للحكم فى الحال لكن التعليق منع وجود الحكم واخره الى زمان وجود الشرط فكان عـدمه مضافا الى عدم الشرط * وعندنا المعلق لا ينعقد سببا وانما الشرط اى التعليق بالشرط يمنع عن الانعقاد فلا يكون السبب موجودا موجبا للحكم فى الحـال فيكون عدم الحكم بناء على العـدم الاصلى الذى كان قبل التعليق لا على عدم الشرط * هو يقول التعليق يؤثر فى الحكم دون السبب فان من قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعليق فى قوله انت طالق وانما يؤثر فى حكمه بمنعـه من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتـا فى الحال * الا ترى ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو علة تامة بنفسه ولكن حكمه لا يثبت لمكان الشرط فتبين ان اثر التعليق فى منع الحكم دون السبب بمنزلة التأجيل والاضافة وبمنزلة شرط الخيار فى البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيوجب نفى الحكم قبل وجود الشرط * وهو نظير التعليق الحسى فان تعليق القنديل لا يؤثر فى ثقله الذى هو سبب السقوط بالاعدام وانما يؤثر فى حكمه وهو السقوط * وهذا بخلاف العلة فان عدمها لا يوجب عـدم الحكم لان الحكم يثبت ابتداء لوجود العلة فلا يكون عدم الحكم قبل وجود العلة مضافا الى عـدم العلة باعتبار ان العلة نفت الحكم قبل وجودها بل عدم لعدم سببه فاما الشرط فمغير للحكم بعد وجود سببه فكان مانعا من ثبوت الحكم قبل وجوده مع وجود الموجب كما كان مثبتا وجود الحكم عند وجوده قوله (ولذلك) اى ولان اثر التعليق فى تأخير الحكم لا فى منع السبب عن الانعقاد ابطل الشافعى رحمه الله تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك او نكحتك فانت طالق او قال ان تزوجت امرأة او كلما تزوجت امرأة فهى طالق او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد الغير ان ملكتك او اشتريتك فانت حر كان هذا كله باطلا حتى لا يقع الطلاق والعتاق بهذه الايمان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد من وجود الملك فى المحل لانه لا يتحقق بدون الملك فيشترط قيام الملك فى المحل ليتقرر السبب ثم يتأخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق * وجوز تعجيل النذر المعلق اى المنذور المـالى بان قال لله على ان اتصـدق بعشرة دراهم ان فعلت كـذا فتصدق بهـا عن النذر

ولذلك ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوز تعجيل النذر المعلق وجوز تعجيل كفارة اليمين وقال فى قول الله فمن لم يستطع منكم طولا ان تعليق الجواز بعـدم طول الحرة يوجب الفساد عنـد وجوده وقال لان الوجوب يثبت بالايجاب لولا الشرط فيصير الشرط معدماً ما وجب وجوده لولا هو فيكون الشرط مؤخرا لا مانعا ولا يلزم ان تعجيل البدن فى الكفارات لا يجوز على قوله لان الوجوب بالسبب حاصـل ووجـوب الاداء مـتراخى بالشرط والمال يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه واما البدنى فلا يحتمل الفصل فلما تأخر الاداء لم يبق الوجوب ولنا ان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا فى محـله كشرط البيع لا يوجب شيئا وبيع الحر باطل ايضا وههنـا الشرط حال بينـه بين المحل

قبل وجود الشرط جاز عنـده لان قوله لله على ان اتصدق بعشرة سبب تام لايجـاب العشرة فى الحـال غير ان الشرط اخر وجوب الاداء الى زمان وجوده فاذا ادى قبل وجود الشرط كان الاداء واقعا بعد وجوب السبب الموجب فيجوز * وجوز تعجيل كفارة اليمين يعنى الكفارة بالمال بان اعتق قبل الحنث رقبة عن الكفارة او اطعم او كسا عشرة مساكين جاز عنده ويخرج عن عهدة اليمين لان اليمين سبب للكفارة ولهذا تضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فكان التعليق به بقوله تعالى * ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم * اى حلفتم وحنثتم مؤخر للحكم الى حين وجوده بمنزلة التأجيل فلا يمنع جواز التعجيل لان الاداء بعد سبب قبل وجوب الاداء جائز كتعجيل الزكوة والدين المؤجل وقال فى قوله تعالى * ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات * اى ومن لم يملك زيادة فى المال يملك بها نكاح الحرة * فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات * اى فلينكح مملوكة من الاماء المسلمات * والطول الفضل والفتاة الامة ان نكاح الامة علق بعدم طول الحرة فتوجب الجواز عند وجود الشرط بمنظومه والفساد عند عدم الشرط وهو وجود الطول بمفهومه * وكذلك وصفت الفتيات بالمؤمنات فيوجب الجواز عند وجود هذه الصفة والعدم عند عدمها فعند وجود الطول لا يجوز نكاح الامة اصلا وعند عدمه يجوز نكاح الامة المؤمنة دون الكافرة * والحاصل ان جواز نكاح الامة معلق بشرطين بعدم الطول وبصفة الايمان فيثبت عند وجودهما وينتفى بانتفاء احدهما ورأيت فى بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عنده متعلق بشروط اربعة سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحته * وهى عدم الطول الحرة * وكون الامة مؤمنة * وخشيـة العنت وهو الزنا * وان لا يكون تحته امة اخرى بنكاح او بملك يمين لان جواز نكاح الامة عنده ضرورى وهى انما تتحقق عند استجماع هذه الشرائط * ولا يلزم عليه انه لم يعمل بمفهوم قوله * المحصنات المؤمنات * حيث جعل طول الحرة الكتابية مانعا من نكاح الامة كطول الحرة المؤمنة ومفهومه يقتضى ان لا يكون طول الكتابية مانعا اذ لو كان مانعا لما كان لقيد الايمان فائدة * لانه يقول العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل آخر وقد عارضه ههنا فان صيانة الجزء عن الاسترقاق واجب ما امكن وقد امكن ذلك بنكاح الحرة الكتابية مع رعاية وصف الايمان فى الولد فانه يتبع خير الابوين دينا فلا يجب العمل بالمفهوم * وذكر عبد القاهر البغدادى فى اصول الفقه ان الواجد لطول حرة ذمية واجد لطول حرة مؤمنة عندنا فلذلك منعناه من نكاح الامة وقد قال بعض اصحابنا وهو ابو سعيد الاصطخرى اذا وجد طول ذمية ولم يجد مؤمنة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قال والجواب الاول اصح * وذكر فى التهذيب ان كان قادرا على نكاح حرة كتابية فهل يجوز له نكاح الامة فيه وجهان احدهما يجوز لان الله تعالى قال * ان ينكح المحصنات المؤمنات * وهذا غير قادر على طول حرة مؤمنة * والثانى وهو الاصح لا يجوز لانه قادر على نكاح الحرة كما لو كانت فى نكاحه حرة ذمية لا يجوز له نكاح الامة وذكر فى الايمان فى المحصنات ليس على سبيل الشرط بل ذكره تشريفاً كما قال الله تعالى

يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الاية ثم المسلمة و الذمية فى هذا الحكم سواء وهو ان لاعدة عليها اذا طلقت قبل الدخول بها وان اثبت الحكم فى المؤمنات *ولا يلزم اى على ماذكر من جواز تعجيل الكفارة بالمال والمنذور المالى بناء على وجود السبب عدم جواز تعجيل البدنى فى الكفارة او فى النذر حتى لو كفر اليمين بالصوم قبل الحنث او كفر بالصوم بعد الجرح قبل انزهاق الروح فى كفارة القتل او نذر لله على ان اصوم او اصلى ركعتين ان فعلت كذا فاتى بالمنذور قبل الشرط لا يجوز فى هذا كله بخلاف تعجيل المالى حيث يجوز* لان الحقوق المالية ينفصل وجوب ادائها عن نفس الوجوب لان المال مع الفعل يتغايران فجاز ان يتصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء الذى هو الفعل لاترى ان من اشترى شيئا الى شهر يثبت الوجوب بنفس العقد ولا تثبت وجوب الاداء قبل حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب* فاما البدنى فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان الصلوة ليست الا افعالا معلومة وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب الاداء فعدم وجوب الاداء فيه يكون دليلا على عدم الوجوب ضرورة ولما تأخر وجوب الاداء ههنا بالاجماع انتفى الوجوب فلا يجوز الاداء قبل الوجوب* ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول * ونحن نقول تأثير التعليق فى منع السبب لا فى حكمه فكان امتناع الحكم لعدم سببه لا لمنع التعليق اياه قصدا وهذا لان التعليق دخل فى السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه هو المذكور دون غيره فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد علقه بهذا الشرط وقصد التطليق عند دخول الدار لا فى الحال فلم يكن السبب موجودا قبل وجود الشرط الاترى انه جعل قوله انت طالق جزاء لدخول الدار والجزاء عند اهل اللغة يتعلق وجوده بوجود الشرط فان من قال لغيره ان تكرمنى اكرمك كان معلقا اكرامه باكرام صاحبه اياه وكان اكرامه معدوما قبل اكرام صاحبه اياه فكذلك ههنا لما جعل التطليق جزاء دخول الدار كان التطليق معدوما قبل وجود الشرط * ولا معنى لقولهم انت طالق قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما بالتعليق فيجعل التعليق مانعا لحكمه وهو وقوع الطلاق كشرط الخيار فى البيع * لانا لانجعل قوله انت طالق معدوما ولكن نجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا يصير علة قبل تمامها الاترى ان شطر البيع كما لا يكون علة لعدم تمام الركن لا يكون بيع الحر سببا ايضا لعدم اضافته الى المحل وكما لا يكون قوله انت سببا للطلاق قبل قوله طالق فكذا اذا اضيف انت طالق الى ميتة او بهيمة او اجنبية لا يكون سببا لعدم المحل وكذلك بعض النصاب لما لم يكن سببا لوجوب الزكوة فكذلك النصاب لكماله فى ملك كافر لا يكون سببا ايضا * ولما دخل التعليق على قوله انت طالق منعه من الوصول الى المحل كالقنديل المعلق لا يكون واصلا الى الارض * ولان الاتصال الشرعى يعرف تأثيره ولم يثبت شئ من احكام الطلاق فيها فكيف يكون واصلا واعتبر هذا بالاتصال الحسى فان فعل النجار

مالم يؤثر فى المحل وهو الخشب لا ينعقد نجرا وكذا الكسر مع الانكسار* واذا لم يتصل الى المحل لم يصير قوله انت طالق علة * وكان ينبغى ان يلغو مالم يتصل بالمحل كقوله لاجنبية انت طالق الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجوا بوجود الشرط وانحلال التعليق جعلناه كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشطر البيع له عرضية ان يصير سببا بوجود الشطر الاخر فى المجلس حتى لو علقه بشرط لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا ايضا بان قال انت طالق ان شاء الله* قال الشيخ ابو المعين او لم يكن الشرط مانعا للعلة وانما يكون مانعا للحكم ادى ذلك الى تخصيص العلة وهو مذهب فاسد * ونظيره من الحسيات الرمى فان نفسه ليس بقتل ولكنه بعرض ان يصير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال بينه وبين الرمى ترس منع الرمى من انعقاده علة للقتل لانه منع القتل مع وجود سببه فكذا التعليق بالشرعيات وتبين بهذا ان المعلق بالشرط يصير كالمنجز عند وجود الشرط لان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار ذلك الكلام تنجيزا فى هذه الحالة * فان قيل الصحيح اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز فى هذه الحالة لم يقع * قلنا انما يصير ذلك الكلام المعلق تنجيزا عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه والتنجيز انما لا يصح من المجنون لان كلامه غير معتبر شرعا فاذا كان هذا تنجيزا بكلام صحيح شرعا عمل فى حقه ايضا واذا ثبت انه بمنزلة التنجيز يراعى للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط فالحاصل ان التكلم من الحالف يوجد عند التعليق فيراعى اهلية التكلم فى ذلك الوقت والوصول الى المحل عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل فى ذلك الوقت كذا فى جامع شمس الائمة رحمه الله* فان قيل اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لعبده ان طلقت امرأتى فانت حر ثم دخلت الدار حتى طلقت لا يعتق العبد ولو صار مطلقا عند وجود الشرط للزم ان يعتق العبد * قلنا انما لا يعتق لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه من قوله ان طلقت فكذا منع نفسه عن تطليق بكلام مستأنف بعد اليمين يقدر على الامتناع عنه والاقدام عليه فينصرف اليمين اليه كما لو جرح رجلا ثم قال ان قتلته فعبدى حر ثم مات المجروح من جرحه لا يعتق العبد وصار قتلا بعد اليمين لان غرضه المنع عن قتل يباشره فى المستقبل ويقدر على الامتناع عنه ان شاء فكذا هذا قوله (فبقى غير مضاف اليه) اى غير متصل بالمحل * الاترى توضيح لقوله لا ينعقد سببا يعنى السبب ما يكون مفضيا الى ثبوت الحكم ومتقررا عند ثبوته والسبب المعلق اى الكلام المعلق بالشرط الذى يصير سببا عند وجود الشرط ليس بمفض الى الحكم قبل وجود الشرط بل الشرط مانع عنه فكيف يجعل سببا * وهذا لانه جعل جزاء للشرط لينعقد يمينا اذ الشرط والجزاء يمين على ما عرف وقصده من هذا التصرف تحقيق موجبه وهو البر الا ان البر لا يتأكد الا بضمان يلزمه عند الهتك فيجعل مضمونا بالجزاء ليتحرز عن الهتك واذا كان المقصود من هذا التصرف تحقيق البر وفى تحقيقه اعدام موجب ما علق بالشرط لا وجوده لا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بل يكون موجبا عدمه

فبقى غير مضاف اليه وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا الاترى ان السبب ما يكون طريقا والسبب المعلق بيمين عقدت على البر والعقد على البر ليس بطريق الى الكفارة لانه لا يجب الا بالحنث

فلا يكون سببا قبل وجود الشرط * وبما ذكرنا تبين الفرق بين الاضافة والتعليق فان الاضافة لثبوت الحكم بالايجاب فى وقته فان قوله انت حر غدا لوقوع الحرية فيه لا يمنع الحرية فيتحقق السبب لوجوده حقيقة وعدم ما يمنعه عن السببية لان الغد وما يشبهه تعيين زمان الوقوع والزمان من لوازم الوقوع كما اذا قال انت حر الساعة فكانت الاضافة تحقيقا للسببية والتعليق مانعا عنها * ولهذا ذكر فى نوادر الصوم من المبسوط اذا قال لله على ان اتصدق بدرهم غدا فعجل يجوز ولو قال اذا جاء غد فلله على ان اتصدق بدرهم فتصدق به قبل مجئ الغد لا يجوز لوجود السبب فى الاضافة وعدمه فى التعليق * والعقد على البر ليس بطريق الى الكفارة لانها لا تجب الا بالحنث اى عند الحنث واليمين مانعة من الحنث موجبة لضده وهو البر فكيف يكون مفضية الى ما هى مانعة عنه * وقوله وهو نقض العقد اى الحنث نقض اليمين دليل اخر يعنى كما ان اليمين لا تصلح سببا للكفارة لانها مانعة من الحنث لا تصلح سببا لها ايضا لانها لا تبقى مع الحنث لان الحنث ينافى اليمين لانه نقض اليمين وما ينقض العقد ينافيه لا محالة واذا لم يبق اليمين عند الحنث الذى تعلق وجوب الكفارة به لا تصلح ان تكون سببا لها قبل الحنث لان من اوصاف السبب ان يتصور تقرره عند وجود المسبب * فان قيل هذا خلاف النص والعرف فان الله تعالى اضاف الكفارة الى اليمين بقوله عز اسمه * ذلك كفارة ايمانكم * ويقال فى العرف ايضا * كفارة اليمين والاضافة دليل السببية * والدليل عليه ان الصبى او المجنون لو حلف بالله او بالطلاق ثم بلغ او افاق فحنث لا كفارة عليه ولو حلف مخاطب ثم جن فحنث تلزمه الكفارة وكذا فى اليمين بالطلاق فلما شرطت اهليته وجوب الكفارة عند اليمين لا عند الحنث علم ان السبب هو اليمين * وقولكم اليمين لا تصلح طريقا الى الكفارة غير مسلم لانه يتوصل بها الى الكفارة فانه لولا اليمين لما وجبت الكفارة الا انه انما يتوصل بواسطة الحنث لا بنفس اليمين وهذا هو حد السبب وهو ان يوصل اليه بواسطة كالجرح سبب للكفارة لانه يفضى الى القتل بواسطة السراية * قلنا نحن لا ننكر ان اليمين سبب للفارة ولكنا نقول هى سبب لها بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب والكفارة مضافة الى تلك اليمين لا الى اليمين قبل الحنث كذا قال الامام البرغرى رحمه الله * ونظيره الصوم والاحرام فانهما يمنعان عن ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب * وذكر فى الاسرار انا نسلم ان اليمين فيما مضى سبب لايجاب الكفارة ولكن خلفا عن البر لا اصلا والخلف يجوز ان يبقى بعد انقطاع العلة لان العلة علة لايجاب الاصل لا للابقاء والخلف يخلفه فى البقاء * الا ترى ان ملك الثمن لا يثبت ابتداء بغير بيع ويبقى بعد انقطاع البيع بهلاك المبيع او بيعه من انسان اخر * وكذا المهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق فاما اشتراط الاهلية وقت اليمين فليست لكونها سببا للكفارة او الطلاق ولكن لكونها سببا للبر والاسباب الملزمة لا يصح الا من الاهل * فاما العاقل اذا حلف ثم جن فقد اجبنا عنه * واما قوله يتوصل بها الى الكفارة بواسطة الحنث فلا معنى له لان السبب اذا كان يصير سببا بواسطة

وهو نقض العقد فكان بينهما تناف فلا يصلح سببا وتبين ان الشرط ليس بمعنى الاجل لان هذا داخل على السبب الموجب فنعه من اتصاله بمحله فصار كقوله انت منى لم يتصل بقوله حر لم يعمل فصار الحكم معدوما بعد الشرط بالعدم الاصلى كما كان قبل اليمين

لابد من ان يكون مفضيا الى تلك الواسطة موصلا الى الحكم كالجرح فضى الى الالم والالم يفضى الى تلف النفس وههنا الحنث ممنوع بحكم اليمين على ما ذكرنا فكيف ان يكون اليمين مفضية الى الحكم كذا فى طريقة الامام البرغرى * وتبين ان الشرط ليس بمعنى الاجل يعنى تبين ان التعليق ليس كالتأجيل فان التأجيل لا يمنع وصول السبب بالمحل لان سبب وجوب التسليم فى الدين والعين جميعا العقد ومحل الدين الذمة والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين فى الذمة ولا ثبوت الملك فى المبيع وانما يؤخر المطالبة والاجل مما يحتمل السقوط فيسقط بالتعجيل ويتحقق اداء الواجب * واما التعليق فيمنع وصوله الى المحل وقبل الوصول لا يتم السبب ولا يتصور ثبوت الحكم قبل تمام السبب * داخل على السبب الموجب وهو قوله انت طالق فصار الحكم معدوما بعد الشرط اى بعد ذكر الشرط قبل وجوده * بالعدم الاصلى اى العدم لعدم الدليل الموجب للحكم لا للمانع يمنع كما كان قبل اليمين فان وجد الدليل الموجب للحكم مع قيام التعليق يجب الحكم به كما قبل التعليق والا فلا * ففى قوله تعالى * ومن لم يستطع منكم طولا * الاية قد قام الدليل على الجواز بدون الشرط مثل قوله تعالى * واحل لكم ما وراء ذلكم فانكحوا ما طاب لكم من النساء وانكحوا الايامى منكم * فيجب القول به اذ لم يعارضه التعليق بالشرط * وفى مثل قوله تعالى * فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام * فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا * فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا * لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام المعلقة بهذه الشروط قبل وجود هذه الشروط فبقيت على ما كانت قوله (وهذا) اى ما ذكرنا من تعليق الطلاق واخواته بالشرط بخلاف البيع بشرط الخيار فان الشرط فيه داخل على الحكم دون السبب لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثباتات وهى لا تحتمل الخطر لانه يؤدى الى القمار الذى هو حرام وفى جعله متعلقا بالشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع خيار الشرط الا ان الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الغبن فكان نظير اكل الميتة حالة المخمصة فيتقدر بقدر الضرورة وهى تندفع بجعله داخلا على الحكم دون السبب لانه لو جعل داخلا على السبب لتعلق حكمه ايضا ضرورة استحالة ثبوت الحكم قبل السبب ولو جعل داخلا على الحكم لنزل سببه اى انعقد ونفذ فى الحال ولم يتعلق بالشرط الا ان حكمه يتأخر عنه والحكم مما يحتمل التأخر عن السبب فكان جعله داخلا على الحكم اولى تقليلا للخطر وفيه تحصيل المقصود ايضا * وكان قوله وهو اى السبب مما يحتمل الفسخ جواب سؤال يرد عليه وهو ان يقال السبب لما نزل ولم يتعلق بالشرط لا يمكن فسخه بدون رضاء صاحبه لانه من العقود اللازمة فلا يحصل المقصود لصاحب الخيار * فقال البيع مما يقبل الفسخ فيمكن تدارك زوال السبب او تدارك دفع الغبن بان يجعل غير لازم ليمكنه فسخه بدون رضاء صاحبه فيحصل مقصوده * والضمير فى به راجع الى الطريق الثانى * وقوله بان يجعل بدل من به * والباء فى بادنى متعلقة بيجعل اى يمكن تدارك دفع الغبن بادخال الشرط على الحكم دون السبب بان يجعل السبب وهو البيع غير لازم بادنى الخطرين وهو تعليق الحكم

وهذا بخلاف البيع بخيار الشرط لان الخيار ثمة داخل على الحكم دون السبب حقيقة وحكما اما الحقيقة فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس نظرا فلو دخل على السبب لتعلقه حكمه لا محالة ولو دخل على الحكم لنزل سببه وهو مما يحتمل الفسخ فيصلح التدارك به بان يصير غير لازم بادنى المخطرين فكان اولى واما هذا فيحتمل الخطر فوجب القول بكمال التعليق فى هذا الباب واما الحكم فان من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار حنث

دون السبب فكان هذا الطريق اولى من تعليق السبب فاما هذا اى مانحن بصدده من الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل الخطر اى التعليق بالشرط والخطر الاشراف على الهلاك ومنه الخطر لما يتراهن عليه كذا فى المغرب * فوجب القول بكمال التعليق فى هذا الباب بان يجعل الشرط داخلا على اصل السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل هو الكمال فى كل شئ اذ القصان بالعوارض وقد عدم العارض ههنا فوجب القول بكمال التعليق * وقيل فى الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان ثبوت الشرط فى البيع بكلمة على اذ هى المستعملة فيه فيقال بعتك على انى بالخيار او على انك بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف عمل كلمة التعليق فانك اذا قلت ازورك ان زرتنى كنت معلقا زيارتك بزيارة صاحبك واذا قلت ازورك على ان تزورنى كنت معلقا زيارة صاحبك بزيارتك ويكون زيارتك سابقة على زيارته على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذه الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع وثبوته به فينعقد البيع سابقا ثم يثبت الخيار واذا ثبت الخيار امتنع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك خيار الحكم فى الشرع قوله (ولو حلف لايطلق فحلف بالطلاق) بان قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يحنث يعنى قبل وجود الشرط وهو مذهب الشافعى ايضا فانه ذكر فى الوجيز والتهذيب اذا قال ان طلقتك فانت طالق ثم علق طلاقها على صفة اى شرط ووجدت فهو تطليق ومجرد الصفة ليس ايقاعا وهو وقوع ومجرد التعليق ليس بايقاع ولا وقوع * وذكر فى الملخص ايضا ولو علق بالتطليق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يقع شئ فاذا دخلت وهى ممسوسة وقعت حينئذ تطليقتان فثبت ان مذهبه مثل مذهبنا فى هذه المسئلة * واما مسئلة البيع فلا اعرف مذهبه فيها او ماظفرت بها فى كتبهم صريحا فان كان موافقا لمذهبنا فقد صح الفرق وتم الالزام وهذا هو الظاهر من مذهبه فقد ذكر فى الوسيط للغزالى ان الثابت بشرط الخيار جواز العقد واستحقاق الفسخ ولا يؤثر فى تأخير الملك فى قول بل يثبت الملك للمشترى لان البيع سبب الملك ولا يقطع الحكم عن سببه الا لضرورة ولا ضرورة الا من جهة الخيار المشروع لاستدراك الغبنية وامكن تحصيل هذا المقصود بنفى اللزوم فلا حاجة الى نفى الملك والاصح ان الملك موقوف ان كان الخيار لهما وان كان لاحدهما فالملك لمن له الخيار فهذا يدل على ان مذهبه فى انعقاد البيع بشرط الخيار مثل مذهبنا وان كان مخالفا لم يتم الالزام وكان تفريعا على المذهب * واذا بطلت العلقة اى التعليق بوجود الشرط صار ذلك الايجاب علة كأنه ابتداء يعنى يصير علة فى الحال مقتصرة عليها وهو قول المشايخ المعلق بالشرط كالملفوظ به لدى الشرط ولهذا شرطنا الاهلية حالة التعليق كما بينا لان ذلك الايجاب لما صار علة يشترط ان يكون صادرا من الاهل ليصير كالملفوظ لدى الشرط قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان المعلق ليس بسبب صح تعليق

ولو حلف لايطلق فحلف بالطلاق لم يحنث واذا بطلت العلقة صار ذلك الايجاب علة كأنه ابتداء ولهذا صح تعليق الطلاق قبل الملك به

الطلاق والعتاق بالملك لان المعلق قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام باليمين الذمة فاما الملك فى المحل فانما يشترط لايجاب الطلاق والعتاق وهذا الكلام ليس بايجاب ولكنه بعرض ان يصير ايجابا فان تيقنا بوجود الملك فى المحل حين يصير ايجابا بوصوله الى المحل صححنا التعليق باعتباره وان لم نتيقن بذلك بان كان الشرط مما لا اثر له فى اثبات الملك فى المحل شرطنا الملك فى الحال ليصير كلامه ايجابا عند وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو ان ما علم ثبوته فالاصل بقاؤه ولكن هذا الظاهر دون الملك الذى نتيقن به عند وجود الشرط فصحة التعليق باعتبار ذلك النوع من الملك دليل على صحته باعتبار هذا الملك بالطريق الاولى * فان قيل جميع ماذكرتم يبطل بماروى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهى طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لاطلاق قبل النكاح فهذا كلام مفسر لايقبل التأويل * قلنا ان صح هذا الحديث فنحن نقول به ولكنه لم يصح لان مداره على الزهرى وانه قد عمل بخلافه فانه اول قوله عليه السلام لاطلاق قبل النكاح على ان الرجل كان تعرض عليه المرأة فيقول هى طالق ثلاثا فتحرم عليه فقال عليه السلام لاطلاق فرده الحديث الى المرسل دليل على انه كان يرى صحة المعلق بالنكاح ومثله روى عن سعيد بن المسيب ومكحول وجماعة من التابعين وهو مذهب ابراهيم النخعى وعامر الشعبى وسالم بن عبد الله ولا يجوز ان يجتمع هؤلاء الثقات على خلاف النص لايحتمل التأويل او يتوهم انه لم يبلغ كافتهم اولم يحتج به عليهم مع ظهور الفتوى منهم بخلافه كذا ذكر فى الاسرار قوله (ولهذا) اى ولان التعليق مانع للايجاب عن الانعقاد لم يجز تعجيل النذر المعلق لانه ليس بسبب لما لم يصل الى ذمة قابلة للحكم والشرط منع وصوله الى المحل فلا يكون سببا كبعض النذر والاداء قبل السبب لايجوز * وكذا لايجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث كالكفارة بالصوم لان اليمين سبب الوجوب بشرط الحنث والتقدير ان حنثت فعلى اطعام عشرة مساكين بتلك اليمين فمنع اليمين عن كونها سببا فى الحال ولكنها بعرضية ان تصير سببا فصحت اضافة الكفارة اليها فقبل ان تصير سببا بالحنث لايتصور الاداء كما لايتصور قبل اليمين وكما لايتصور تعجيل الصوم قبل الحنث * وفرقه بين المالى والبدنى باطل فان بعد تمام السبب وجوب الاداء قد ينفصل عن نفس الوجوب فى البدنى ايضا فان المسافر اذا صام فى رمضان جاز بالاتفاق وان تأخر وجوب الاداء الى مابعد الاقامة بالاجماع لحصول اصل الوجوب بالسبب * وهذا لانا قد بينا يعنى فى المبسوط وغيره ان الواجب لله تعالى على العبد فعل هو عبادة وانما المال ومنافع البدن آلتان يتأدى الواجب بهما فكما ان فى البدنى مع تعلق وجوب الاداء بالشرط لايكون السبب تاما فكذلك فى المالى بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لافعل لان المقصود حصول ماينتفع به العبد او يندفع عنه الخسران به وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه واخذه تم الاستيفاء * وانما يجب الفعل بطريق التبع وفى الاجير المشترك وجوب الفعل

ولهذا لم يجز تعجيل النذر المعلق وتعجيل الكفارة وهو كالكفار بالصوم وفرقه باطل لانا قد بينا ان حق الله فى المالى فعل الاداء لاعين المال انما يقصد عين المال فى حقوق العباد امافى حقوق الله تعالى فلا لان العبادة فعل لا مال وانما المال آلته

بطريق التبع والمستحق هو ما يحصل بالفعل وهو صيرورة الثوب مخيطا او مقصورا * فاما
حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليست بعبادة انما العبادة فعل يباشره
العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضات الله تعالى وفى هذا المال والبدن سواء * ولا يقال
لو كان الفعل هو المطلوب لم يتأد بالنائب كالصلوة * لانا نقول المقصود وهو حصول المشقة
بقطع طائفة من المال يحصل بالنائب والانابة فعل منه فاكتفى به عند حصول المقصود بخلاف
الصلوة لان المقصود وهو اتعاب النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بفعل النائب فلذلك لم يتأد
بفعله * وعلى هذا الاصل وهو ان التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم جوزنا نكاح
الامة حال طول الحرة لانه تعالى اباح نكاح الامة حال عدم الطول بقوله جل ذكره * ومن
لم يستطع منكم طولا * الاية ولم يحرم حال وجوده بل لم يذكره والتعليق بالشرط لا يوجب نفى
الحكم قبل وجود فيجعل الحل ثابتا قبل وجود الشرط بالايات الموجبة للحل وهكذا
نقول فى قوله ان دخل عبدى الدار فاعتقه فان ذلك لا يوجب نفى الحكم قبل وجود الشرط
حتى لو كان قال له اولا اعتق عبدى ثم قال اعتقه ان دخل الدار جاز له ان يعتقه قبل دخول
الدار بالامر الاول ولا يجعل الثانى نهيا عن الاول حتى او عزله عن احدهما بقى له الاخر * فان
قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتا
ههنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم
الواحد ثابتا فى الحال ومتعلقا بشرط منتظر * قلنا حل الوطئ ليس بثابت قبل النكاح
ولكنه متعلق بشرط النكاح فى الايات التى ليست فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق به وبهذا
الشرط فى هذه الاية وانما يتحقق ما ادعى من التضاد فيما هو موجود فاما فيما هو متعلق فلا لانه
يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم متعلقا بشرط آخر قبله او بعده * الاترى
ان من قال لعبده اذا جاء يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاء يوم الجمعة فانت حر كان الثانى
صحيحا وان كان مجئ يوم الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرجه عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم
اعاده الى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثانى * فان قيل مع هذا لا يجوز ان
يكون الشئ الواحد كمال الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم ايضا
وما قلتم يؤدى الى هذا فان عقد النكاح كمال الشرط فى سائر الايات وهو بعض الشرط فى
هذه الاية اذا قلتم بان الحكم يثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط * قلنا انما لا يجوز
هذا بنص واحد فاما بنصين فهو جائز الاترى انه لو قال لعبده انت حر ان اكلت ثم قال انت
حر ان اكلت وشربت صح كل واحد منهما ويكون الاكل كمال الشرط فى التعليق الثانى حتى باعه
فاكل فى غير ملكه ثم اشتراه فشرب فانه يعتق لتمام الشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط فى التعليق
الثانى وهو ملكه قوله (قال زفر رحمه الله) الى اخره * يعنى بنى زفر مذهبه فى ان تنجيز الثلاث
لا يبطل التعليق سواء كان الثلاث معلقا او دونه على هذا الاصل فقال لما بطل الايجاب اى
بالتعليق يعنى لم ينعقد سببا فى الحال لعدم وصوله الى المحل * لم يشترط قيام المحل اى بقاؤه

قال زفر ولما بطل
الايجاب لم يشترط
قيام المحل لبقائه فاذا
حلف بالطلاق الثلث
ثم طلقها ثلاثا لم يبطل
اليمين وكذلك العتق
وانما شرط قيام الملك
لان حال وجود الشرط
متردد فوجب الترجيح
بالحال فاذا وقع
الترجيح بالملك فى الحال
صار زوال الحل
فى المستقبل من حيث
انه لا ينافى وجوده
عند وجود الشرط
لا محالة وزوال الملك
فى المستقبل سواء
الاترى ان التعليق
بالنكاح يجوز وان
كان الحل للحال معدوما
فلو كان التعليق يتصل
بالمحل لما صح تعليق
الطلاق فى حق المطلقة
ثلاثا بنكاحها

* لبقائه اى بقاء الايجاب المعلق يعنى التعليق لان اشتراطه لتمام السبب وثبوت الحكم عند
الوصول اليه بمنزلة اشتراط الملك فكما لا يبطل التعليق بزوال الملك بان باع العبد المحلوف
بعتقه او ابان المرأة المحلوف بطلاقها لتوهم الوجود عند الشرط لا يبطل بزوال المحلية ايضا
لتوهم حدوثها عند الشرط بان تزوجت بزوج آخر ثم عادت الى الاول * وكذلك العتق
اى وكالطلاق المعلق العتق المعلق فى انه لا يبطل بالتنجيز حتى لو قال لامته ان دخلت الدار
فانت حرة ثم اعتقها قبل دخول الدار لم يبطل التعليق حتى لو ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم
سبيت وملكها الحالف ثم دخلت الدار عتقت عنده ولم تعتق عندنا * وقوله وانما شرط
الملك جواب عما يقال لما لم يشترط الملك والمحل حال بقاء التعليق لعدم انعقاد الايجاب سببا
فيها ينبغى ان لا يشترط فى حال الابتداء ايضا لان المعنى المذكور يشمل الحالين فيصح قوله
لاجنبية او للمطلقة ثلاثا ان دخلت الدار فانت طالق والاجماع بخلافه فعرفنا انه لا يستغنى
عن المحل فبفواته يبطل * فقال انما شرط الملك فى الابتداء لانعقاد هذا الكلام يمينا لا لحاجة
الايجاب الى المحل وذلك لان المقصود من اليمين تأكيد البر بايجاب الجزاء فى مقابلته فلا بد من
ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققة عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة
على البر وذلك لقيام الملك حال وجود الشرط وتلك الحالة مترددة بين ان يوجد فيها الملك
فيتحقق الجزاء وتظهر فائدة اليمين وبين ان لا يوجد فيها الملك فلا يلزمه الجزاء فتخلو اليمين عن
الفائدة فشرط الملك فى الابتداء ليترجح جانب وجود الملك على عدمه حال وجود الشرط
لان الاصل فى كل ثابت بقاؤه باعتبار الظاهر فينعقد اليمين فتبين ان اشتراط الملك لانعقاد
اليمين لا لحاجة الايجاب الى المحل حتى لو كان الملك متيقن الوجود عند نزول الجزاء
لا يشترط الملك ولا الحل فى الحال ايضا بان قال لاجنبية او للمطلقة ثلاثا ان تزوجتك فانت
طالق صح وانعقد اليمين * فاذا وقع الترجيح اى جعل بوجوده فى الحال حصل وثبت رجحان
وجود الملك على عدمه حال فوات البر وانعقد اليمين صار زوال الحل فى المستقبل بايقاع
الثلاث وزوال الملك بالابانة بما دون الثلث سواء من حيث ان زوال كل واحد منهما لا ينافى
وجوده عند الشرط لا محالة اذ يحتمل ان يحدث كل واحد منهما بعد الزوال فاذا بقيت
اليمين بعد زوال الملك بناء على هذا الاحتمال تبقى بعد زوال الحل بناء عليه ايضا * وقوله
الاترى توضيح لتعليل بطلان الايجاب يعنى بطلانه باعتبار عدم اتصاله بالمحل فى الحال فلا
يشترط المحل لبقائه والدليل على عدم اتصاله بالمحل صحة تعليق طلاق المطلقة ثلاثا بنكاحها
ولو كان للتعليق اتصال بالمحل لما صح هذا التعليق لبطلان المحلية بالكلية قوله (وطريق
اصحابنا لا يصح) الى اخره * لعلمائنا رحمهم الله فى هذه المسئلة طريقتان * احدهما ان اليمين
تبطل بفوات الجزاء كما تبطل بفوات الشرط بان جعلت الدار بستانا او حماما فى قوله ان
دخلت الدار فانت طالق لان اليمين لا تنعقد الا بهما بل افتقارها الى الجزاء اكثر من افتقارها
الى الشرط لانها تعرف بالجزاء لا بالشرط ولما بطلت بفوات الشرط فلان تبطل بفوات

وطريق اصحابنا لا
يصح الا ان يثبت
للمعلق ضرب اتصال
بمحله ليشترط قيام
محله واما قيام هذا
الملك فلم تعين

الجزاء كان اولى وهمنا قدفات الجزاء لان هذه اليمين انما صحت باعتبار الملك القائم ولم يكن فى
ملكه الاثلاث تطليقات وقد استوفاها كلها فبطل الجزاء ضرورة فبطلت اليمين وبهذا علل
محمد رحمه الله فقال لما طلقها ثلاثا فقد ذهب طلاق ذلك الملك كله وهذا بخلاف ما اذا طلقها
واحدة او ثنتين وانقضت عدتها حيث لاتبطل به اليمين لانه لما لم يستوف الجزاء بتمامه كان
الباقى مملوكا له الا انه لايقدر على تنفيذه لعدم شرطه فبقيت اليمين ببقائه وعدم القدرة على
التنفيذ لايمنع الملك كاستيفاء القصاص من الحامل واستيفاء منافع البضع حالة الحيض
وكالصبى لايملك التصرفات وان كان الملك ثابتا له * والثانى ان المحلية بالتطليقات الثلاث
تبطل لان محلية الطلاق بمحلية النكاح وقد فاتت بثبوت الحرمة الغليظة واذا بطلت محلية
الطلاق لم تبق اليمين بالطلاق ببطلان محلها كما اذا فاتت برضاع او مصاهرة * وهذا لان التعليق
وان لم يكن طلاقا فى الحال لكنه بعرض ان يصير طلاقا والعرضية انما تثبت باعتبار قيام
الحل والملك فى الحال فاذا بطل الحل بطلت العرضية فلم تبق اليمين * فحاصل الطريق الاول
تعيين طلقات هذا الملك للجزاء وبناء بطلان اليمين على فواتها * وخلاصة الطريق الثانى
اشتراط المحلية لليمين انعقادا وبقاء وبناء بطلان اليمين على زوالها ولما كان الطريق الاول
منتقضا بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر
ووجدت الشرط تقع الثلاث عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله ولو تعين طلقات
ذلك الملك ينبغى ان تقع واحدة لانه لم تبق من الجزاء الا طلقة واحدة كما لو كان له ثلاثة اعبد
فقال ان كلمت زيدا فانتم احرار فاعتق عبدين منهم واشترى اخرين ثم وجد الشرط لايعتق
الا العبد الذى كان فى ملكه وقت اليمين والطريق الثانى لايتم الا بان يثبت للمعلق نوع اتصال
بالمحل بنى الشيخ رحمه الله الكلام على الطريق الثانى وبين وجه تصحيحه ورد الطريق الاول
* فقال وطريق اصحابنا لايصح يعنى الطريق الاول والثانى جميعا * الا ان يثبت للمعلق
نوع اتصال بمحله فحينئذ يصح الطريق الثانى وبعد ماثبت ذلك يشترط قيام المحل لان كل
ما يرجع الى المحل يستوى فيه الابتداء والبقاء كالمحرمية فى باب النكاح * ثم اشار الى فساد
الطريق الاول وبين وجهه فقال فاما طلاق هذا الملك فلم يتعين اى للجزاء وصحة التعليق
بل الجزاء طلاق مملوك له عند وجود الشرط سواء كان طلاق هذا الملك او ملك حادث
بعد * لما بينا انه اى المعلق ليس بتصرف فى الطلاق لا من حيث الايقاع ولا من حيث انعقاده
سببا * ليصح باعتبار الملك اى باعتبار ملكه هذه الطلقات دون غيرها والتعليل داخل
فى النفى ولهذا صح التعليق بالملك * والى هذا الطريق مال شمس الائمة رحمه الله ايضا
فقال انما يبطل التعليق بانعدام المحل لان صحة التعليق باعتبار المحلوف به وهو ما يصير طلاقا
عند وجود الشرط ولا تصور لذلك بدون المحل وبالتطليقات الثلاث تحقق فوات المحل
لان الحكم الاصلى للطلاق ازالة صفة الحل عن المحل ولا تصور لذلك بعد حرمة المحل
بالتطليقات الثلاث فلانعدام المحلوف به من هذا الوجه يبطل التعليق لا لان المتعلق بالشرط

لما بينا انه ليس بتصرف
فى الطلاق ليصح
باعتبار الملك

تطليقات ذلك الملك * وفى بعض النسخ فاما قيام هذا الملك فلم يتعين الى آخره ومعناه
تحقق الفرق بين زوال الحل وبين زوال الملك فان اليمين بالاول يبطل ولا يبطل بالثانى لانه
لما كان للمعلق ضرب اتصال وان لم ينعقد سببا حقيقة لابد من بقاء المحل وذلك ببقاء حل
النكاح فاما قيام هذا الملك فى المحل اى الملك القائم حالة التعليق فيه * فلم يتعين اى لم يشترط
لبقاء التعليق صحيحا * لان التعليق ليس بتصرف فى الطلاق بالايقاع ولا المتعلق بالشرط
هو الطلاق المملوك حتى يشترط الملك لصحة التصرف وكان ينبغى ان لايشترط الملك الا
حال وجود الشرط الا انه شرط فى الابتداء لما ذكرنا من تردد حال وجود الشرط الى اخره
* والطريق فى ذلك اى فى اثبات اتصال الايجاب المعلق بالمحل وافتقاره اليه * ان تعليق
الطلاق له شبهة الايجاب اى الطلاق المعلق وان لم يكن سببا حقيقة له شبهة كونه سببا لان
اليمين تعقد للبر ولابد للبر من ان يكون مضمونا بلزوم الجزاء عند الفوات تحقيقا للمقصود وهو
تأكيد جانب المحلوف عليه * فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل اى موجبه الاصلى
لانه هو الغرض من عقد اليمين وهو مضمون بوقوع الطلاق عند الفوات واذا كان مضمونا
به يثبت للمعلق فى الحال شبهة الايجاب كالمغصوب لما لزم الغاصب رده وصار مضمونا بالقيمة
عند الفوات ثبت شبهة وجوب القيمة حال قيام المغصوب حتى صح الابراء والرهن
والكفالة بالمغصوب وحتى لم يجب على الغاصب زكوة قدر قيمة المغصوب فى ماله حال
قيامه كذا نقل عن بعض الثقات وكذا لو ادى الضمان تملكه من وقت الغصب ولو لم يعتبر
هذه الشبهة لثبت الملك من وقت الضمان لا من وقت الغصب * وذكر فى الجامع ولو اقر
ان هذا الالف فى يدى غصب غصبته منك فقال المقر له لا بل لى عليك الف درهم من ثمن بيع
قد قبضته فانه يقتضى عليه بالف درهم لانهما اتفقا على وجوب الالف دينا واختلفا فى سببه
وذلك لايمنع من صحة الاقرار * وقال الشيخ فى شرح الجامع ودلت هذه المسئلة على ان
الغصب يوجب الضمان بنفسه اذ لو لم يكن كذلك لما وجب القضاء به كما لو قال هذا الالف
وديعة لك عندى فقال المقر له لا ولكن لى عليك الف درهم من ثمن بيع فانكر المقر ذلك
لاشئ للمقر له لانه ليس بين ضمان الدين وبين ملك العين موافقة بوجه فلا يمكن الجمع * ولما
ثبت ان للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون صار للجزاء ههنا وهو الطلاق شبهة
الثبوت وشبهة الشئ لاتستغنى عن المحل كحقيقته الاترى ان شبهة النكاح لاتثبت فى غير
المحل وشبهة البيع لاتثبت فى غير المال وذلك لان الشبهة دلالة الدليل على المدلول مع تخلف
المدلول لمانع وقط لايدل دليل على مدلول فى غير المحل الاترى انه لايمكن دلالة الدليل على
ثبوت الطلاق فى البهيمة لعدم المحل فاذا بطل المحل بطل اليمين لما ذكرنا ان كل حكم يرجع
الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء * وذكر الشيخ فى بعض مصنفاته من اصول الفقه
فى اثبات شبهة الثبوت للجزاء ان البر وان كان واجبا لكنه غير واجب لنفسه وانما وجب
لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة الاسم او التحرز عن لزوم الجزاء فمن حيث انه واجب

والطريق فى ذلك ان
تعليق الطلاق له شبه
بالايجاب وبيانه ان
اليمين تعقد للبر ولابد
من كون البر مضمونا
ليصير واجب الرعاية
فاذا حلف بالطلاق كان
البر هو الاصل وهو
مضمون بالطلاق
كالمغصوب يلزمه رده
ويكون مضمونا بالقيمة
فيثبت شبهة وجوب
القيمة فكذلك ههنا
تثبت شبهة وجوب
الطلاق وقدر ما يجب
لايستغنى عن محله فاما
تعليق الطلاق بالنكاح
فتعليق بما هو علة
ملك الطلاق

ثبت له حكم الوجود ومن حيث انه غير واجب لنفسه ثبت له عرضية العدم والجزاء حكم
يلزم عند فوات البر فاذا ثبت لهذا البر عرضية العدم من حيث انه غير مقصود ثبت بقدره
عرضية الوجود للجزاء واذا ثبتت عرضية الوجود للجزاء ثبتت عرضية الوجود لسببه
حتى يكون المسبب ثابتا على قدر السبب وعرضية السبب لابد لهامن محل تبقى فيه كما لابد لهامن محل
تنعقد فيه لان شبهة الشئ لاتثبت فيما لاتثبت حقيقة ذلك الشئ كشبهة النكاح لاتثبت فى المحارم
عندهما وانما لانشترط الملك للبقاء كما شرطنا الحل ان الملك عبارة عن القدرة وانما يحتاج اليها عند
الفعل وقبل وجود الشرط عدم الفعل فلهذا لم نشترط الملك وفى الابتداء شرطناه لماذكرنا
* ثم لزم على ماذكر من ثبوت شبهة الايجاب فى التعليق واشتراط المحلية لها تعليق الطلاق
بالنكاح فى المطلقة ثلاثا فانه صحيح وان لم تبق محلا للطلاق فاجاب عن ذلك * وقال فاما تعليق
الطلاق بالنكاح فتعليق بما هو علة ملك الطلاق لان ملك الطلاق يستفاد بملك النكاح
فكان النكاح للطلاق بمنزلة علة العلة فكان له شبهة العلة والايجاب متى علق بحقيقة العلة يبطل
التعليق والايجاب بان قال لعبده ان اعتقتك فانت حر فالايجاب اذا علق بشبهة العلة يبطل
به شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل به اصل التعليق لانه انما يبطل بالتعليق
بحقيقة العلة والشبهة لاتماثل الحقيقة * ونظيره ثبوت حرمة حقيقة الفضل بحقيقة العلة التى هى
الكيل والجنس وثبوت حرمة شبهة الفضل وهى النسيئة بشبهة العلة وهى احد الوصفين وعدم
ثبوت حرمة الفضل باحد الوصفين لان بالشبهة لاتثبت الحقيقة واذا بطلت شبهة الايجاب ولم
يبطل اصل التعليق كان التعليق يمينا مجردة فتعلقت بذمة الحالف ولم يشترط لها قيام محل
الطلاق * ولا يقال لانسلم ان تعليق الشئ بعلته يوجب بطلانه فانه اذا قال ان طلقتك فانت
طالق صح حتى لو طلقها واحدة يقع ثنتان مع ان التطليق علة للطلاق * لانا نقول الطلاق
متعدد والتطليق ليس بعلة للجميع وانما هو علة لطلقة واحدة فلا يلزم من تعليق الطلاق
بالتطليق تعليق الشئ بعلته فيصح حتى لو نوى بالتعليق الطلاق الذى هو موجب هذا
التطليق كان التعليق باطلا ايضا ولم يقع الا طلقة واحدة ولكن لا يصدقه القاضى * بخلاف
تعليق الحرية بالاعتاق فانها ليست بمتعددة * وبخلاف تعليق الطلاق بالنكاح فان النكاح
علة لملك جميع الطلقات فيكون تعليقا بالعلة او بشبهتها لا محالة * فيصير قدر ماادعينا من الشبهة
اى شبهة الثبوت * مستحقا به اى ساقطا بالتعليق بالنكاح او معارضا به وكان هذه الشبهة
كانت ثابتة نظرا الى اصل التعليق فاستحقها التعليق بشبهة العلة فلم تبق * بهذه المعارضة
اى بمعارضة كون التعليق تعليقا بشبهة العلة * واعترض عليه بانا قد سلمنا ان فى التعليق
شبهة الثبوت فى الحال وان الشبهة ليفتقر الى المحل كالحقيقة وان بفوات المحل يبطل
هذه الشبهة ولكن لانسلم ان فى بطلان هذه الشبهة يبطل اصل التعليق فان هذا الكلام من حيث
انه يمين له تعليق بذمة الحالف وهى محله ومن حيث ان له شبهة الوقوع على ما زعمتم له تعلق
بالمرأة فاذا بطلت الشبهة بفوات المحل بقى اصل التعليق لبقاء محله وهو ذمة الحالف كما قلتم

فيصير قدر ماادعينا
من الشبهة مستحقا به

فى التعليق بالنكاح فى المطلقة ثلاثا بل هذا اولى لانه لما صح ابتداء بدون تعلق له بالمرأة لان يبقى
بدون ذلك كان اولى * واجاب الامام البرغرى رحمه الله عنه فقال صحة اليمين فى تلك المسئلة
كانت باعتبار الاضافة الى حل فى المستقبل فان النكاح لايوجد الا فى المرأة المحللة وذلك لم تفت
بل هو بعرض الوجود فصحت اليمين فاما ههنا فصحة اليمين مبنية على الحل القائم فى الحال
وقد بطل وهذا لان الاضافة الى المستقبل لما لم توجد تعيين الحل القائم للحال شرطا لصحة
اليمين لان الايجاب وان لم يكن طلاقا للحال ولكنه بعرض ان يصير طلاقا وعرضية الطلاق
باعتبار قيام الملك والحل فى الحال فاذا بطل الحل بطلت العرضية فتبطل اليمين * ووجه
اخر وهو انا انما اثبتنا شبهة ثبوت الجزاء فى الحال تأكيدا لكون البر مضمونا وذلك لان ضمان البر
بوقوع الجزاء حالة وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا بالتيقن احتاج الى تأكيد ليلتحق
بالمتيقن به فجعل كأنه واقع فى الحال وفى تعليق الطلاق بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع
من التأكيد للتيقن بوجود الجزاء حالة الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون
الجزاء موجودا فى تلك الحالة لا محالة فيصير قدر ماادعينا من الشبهة مستحقا بهذا النوع من
التعليق اى ساقطا لعدم الحاجة اليها * فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة اى بمعارضة كون البر
مضمونا بالجزاء يقينا لكونه تعليقا بما له حكم العلة * وذكر فى بعض الشروح بهذه العبارة فاما
تعليق الطلاق بالملك فصحيح وان لم يكن المحل والملك فى الحال موجودين لان التعليق بعلة ملك
الطلاق يحصل فائدة اليمين وهى المنع لكون البر مضمونا بالجزاء لا محالة فصار مثل التعليق
بغير علة ملك الطلاق حال قيام الحل والملك بل هو اولى بالصحة لان فى حال قيام الملك يكون
البر مضمونا ظاهرا غالبا وكون البر مضمونا ههنا جزمى فكان احق بالصحة فعلى هذا تسقط
الشبهة التى ذكرناها فى المتنازع فيه وهو شبهة ثبوت الطلاق لانه لما صح تعليق الطلاق
بالنكاح يلزم سقوط تلك الشبهة لاستحالة حقيقة الطلاق قبل النكاح والشبهة انما تعتبر عند
امكان الحقيقة وماذكرنا من الشبهة فى حال قيام النكاح فيما نحن فيه وحقيقة التطليق فيه ممكن
وعدمت الحقيقة بالدليل فتعتبر الشبهة وهو المعنى بقوله فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة
يعنى تعليق الطلاق بالنكاح يوجب سقوط هذه الشبهة وهى ان لتعليق الطلاق شبها بالايجاب
فصار هذا معارضا للشبهة السابقة على الشرط فتسقط وقوله فيصير قدر ماادعينا من الشبهة
مستحقا به يعنى به ان البر مضمون جزما فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة سابقة على الشرط
* واعترض على ماذكرنا بانه اذا حلف بالظهار او بالايلاء فقال ان دخلت الدار فانت على
كظهر امى او قال ان دخلت الدار فوالله لا اقربك ثم طلقها ثلاثا لا يبطل ذلك التعليق حتى لو
عادت اليه بعد زوج آخر ووجد الشرط ينجز الظهار والايلاء فاجاب ابو الفضل الكرمانى
رحمه الله عنه بان محل عمل الظهار الرجل فى التحقيق وهو منعه عن الوطئ والمحل بحاله كما كان
بمنزلة اليمين فاذا كان محل نزول حكم الظهار قائما من غير تجدد نزل * واجاب غيره بان الظهار لا يعقد
لابطال حل المحلية حتى اذا فات المحل لا يبقى الظهار لفوات محله وانما اثره فى منع الزوج عن الوطئ

فتسقط هذه الشبهة
بهذه المعارضة
ومسئلة تعليق
الطلاق بالنكاح بعد
الثلث منصوصة فى
كتاب الطلاق وفى
الجامع ايضا نص فى
نظيره وهو العتاق

الحلال الى وقت التكفير فلما كان حكمه المنع وبعد التطليقات الثلاث يثبت المنع باعتبار حرمة
المحل وان لم يبق بذلك الطريق فيبقى الظهار الان ابتداء الظهار فى غير الملك لا يتصور وان
كان المنع متصورا لان الظهار تشبيه المحللة بالمحرمة وفى غير الملك لا يتحقق ذلك فاما الطلاق
فعمله فى ابطال الحل وقطع الملك وبعد وقوع الثلاث فات محل الحكم فلا تبقى اليمين بالطلاق *
فاما الايلاء المعلق فلا حاجة له الى ان تكون المرأة محللة فانه ينعقد فى غير الملك فلا يبطل
لعدم الملك * والايلاء المنجز على الخلاف ايضا * واعترض ايضا بان المرأة اذا ارتدت والعياذ
بالله وقد علق طلاقها بالشرط فان اليمين لا تبطل وقد بطل حل المحلية * وبان الامة اذا استولدت
حتى تعلق عتقها بموت السيد فاعتقها المولى ثم ارتدت وسبيت وعادت الى المولى استحقت العتق *
واجيب عن الاول بان المحلية لا تبطل بالردة بدليل ان المرأة اذا ارتدت حتى بانت من زوجها
ثم طلقها فى العدة وقع طلاقها ولو ارتدا جميعا لا يبطل النكاح وانما تقع الفرقة لانقطاع
العصمة بينهما ولما بقيت المحلية بقيت اليمين * وعن الثانى بان العتق حين وقع بطل التعليق
بالموت وبالملك ثانيا لا يعود ذلك ولكن يتعلق بالموت عتق آخر بسبب جديد له وهو قيام نسب
الولد فى الحال كما لو استولدها بنكاح فانها لا تصير ام ولده فان ملكها صارت ام ولده الآن
لقيام النسب فى الحال * ومسئلة تعليق الطلاق الى آخره * انما ذكر هذا لان بعض اصحابنا
لما عجزوا عن الجواب حين اورد عليهم هذه المسئلة نقضا انكروا صحة التعليق فقال الشيخ
لا وجه الى ذلك لانها منصوصة فى كتاب الطلاق وفى ايمان الجامع نص فى نظيره اى نظير
المذكور وهو ما اذا قال لحرة ان ارتدت فسبيت فملكتك فانت حرة ثم كان كذلك فملكها
عتقت * قال الشيخ فى شرح الجامع قد قال اصحابنا رحمهم الله ان ايجاب التحرير باليمين لا يبقى
بعد العتق وقد صح استينافه ههنا عند عدمه وهذا نص قد ذكرنا نظيره قبل هذا فى الطلاق
اذا علقه بالنكاح وقد حرمت عليه بالثلاث انه يصح وهذه المسئلة اوضح نص فى هذا كذا
فى ايمان الجامع فى باب الحنث فى ملك العبد والمكاتب قوله (وابعد من هذه الجملة) الى آخره *
يعنى حمل المطلق على المقيد كما قال الشافعى ابعد من الصواب من الجملة التى سبق تقريرها لان
فيه اضافة النفى الى النص الموجب وابطال الاطلاق بما هو ساكت فكان الخطأ فيه من
وجهين وفيما سبق الخطأ من وجه واحد وهو اضافة النفى الى الموجب فلهذا كان ابعد من
الصواب * والمطلق هو اللفظ المعترض للذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات * والمقيد هو
اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة وقيل المطلق لفظ دل على شايع فى جنسه مثل رجل
ورقبة * فيخرج عن التعريف المعارف لكونها غير شايعة لتعينها بحسب الاستعمال فان انت مثلا
لا يفهم منه عند الاستعمال الا معين بخلاف رجل فانه لا يفهم منه معين * ويخرج منه ايضا
النكرة فى سياق النفى والنكرة المستغرقة فى سياق الاثبات مثل كل رجل ونحوه لاستغراقها
اذ المستغرق لا يكون شايعا فى جنسه * والمقيد هو اللفظ الدال على مدلول معين كزيد وهذا

وابعده من هذه الجملة
ماقال الشافعى رحمه
الله من حمل المطلق
على المقيد فى حادثة
واحدة بطريق
الدلالة لان الشئ
الواحد لا يكون
مطلقا ومقيدا مع
ذلك

الرجل وانت * وذكر فى اصول الفقه للامام الرازى ان كل شئ له ماهية وحقيقة وكل امر
لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية كان مغايرا لها سواء كان لازما لها او مفارقا لان
الانسان من حيث انه انسان فاما انه ليس الا الانسان واحدا ولا واحد فهما قيدان مغايران لكونه
انسانا وان كنا نعلم ان المفهوم من كونه انسانا لا ينفك عنهما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث
انها هى من غير ان تكون فيه دلالة على شئ من قيود تلك الحقيقة هو المطلق فتبين بهذا ان قول
من يقول المطلق هو اللفظ الدال على واحد لا بعينه سهو لان الوحدة وعدم التعين قيدان زائدان
على الماهية * ثم ورود المطلق مع المقيد على وجوه * اما ان يكون ورودهما فى سبب حكم فى
حادثة او شرطه مثل نصى صدقة الفطر على ما سيأتى * او فى حكم واحد فى حادثة واحدة
اثباتا كما لو قيل فى الظهار اعتق رقبة ثم قيل اعتق رقبة مسلمة * او نفيا كما لو قيل لا تعتق مدبرا
لا تعتق مدبرا كافرا * او فى حكمين فى حادثة واحدة مثل تقييد صوم الظهار بان يكون قبل
المسيس واطلاق اطعامه عن ذلك * او فى حكمين فى حادثتين كتقييد الصيام بالتتابع فى
كفارة القتل واطلاق الاطعام فى كفارة الظهار * او فى حكم واحد فى حادثتين كاطلاق
الرقبة فى كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالايمان فى كفارة القتل فهذه ستة اقسام * واتفق
الاصوليون على انه لا حمل فى القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاة فى الجمع بينهما
* وذكر بعض اصحاب الشافعى الحمل فى القسم الرابع * واتفق اصحابنا واصحاب
الشافعى على وجوب حمل المطلق على المقيد فى القسم الثانى * واختلفوا فى القسم الاول
والاخير فعند بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعى الحمل واجب فى القسم الاول من غير
حاجة الى قياس ونحوه * وعند عامة اصحابنا لا حمل فيه * واتفق اصحابنا فى القسم الاخير
على ان لا يحمل المطلق على المقيد فيه وعند اصحاب الشافعى يجب الحمل لكنهم اختلفوا
فقال بعضهم يحمل المطلق على المقيد بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه
من باب المحذوف الذى سبق الى الفهم معناه كقوله تعالى * والذاكرين الله كثيرا والذاكرات *
وقال اهل التحقيق منهم انه يحمل على المقيد بقياس مستجمع لشرائطه وهذا هو الصحيح
عندهم * هذا حاصل ما ذكر فى عامة كتب اصحابنا واصحاب الشافعى * وتبين بهذا ان المراد
من استبعاد الشيخ حمل المطلق على المقيد فى حادثة واحدة ما اذا كان القيد والاطلاق فى السبب
او الشرط لامكان الجمع بينهما فيهما دون الحكم لاستحالة الجمع بينهما فيه على ما تبين فى اخر
هذا الفصل * واستدل من اوجب الحمل فى حادثة واحدة سواء كان القيد والاطلاق فى
السبب والشرط او فى الحكم بان الحادثة اذا كانت واحدة كان الاطلاق والقيد فى شئ
واحد اذا لم يكونا فى حكمين والشئ الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا للتنافى فلا بد من
ان يجعل احدهما اصلا ويبنى الاخر عليه * والمطلق ساكت عن القيد اى لا يدل عليه ولا
ينفيه * والمقيد ناطق به اى يوجب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان اولى بان

والمطلق ساكت
والمقيد ناطق فكان
اولى كما قيل فى قوله
عليه السلام فى
خمس من الابل شاة

وكما قيل فى نصوص العدالة واذاكانا فى حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فكذلك ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجرى مجرى التعليق بالشرط فيوجب النفى عند عدمه فى المنصوص وفى نظيره من الكفارات لانها جنس واحد بخلاف زيادة الصوم فى القتل فانه لم يلحق به كفارة اليمين والطعام فى اليمين لم يثبت فى القتل وكذلك اعداد الركعات ووظائف الطهارات واركانها ونحو ذلك لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لايوجب الا الوجود

يجعل اصلا ويبنى المطلق عليه * ولان المطلق محتمل والمقيد بمنزلة المحكم فيحمل المحتمل عليه ويكون المقيد بيانا للمطلق على ماهو المختار لانسخا فيثبت الحكم مقيدا بهما * كما قيل فى نصوص الزكوة فان المطلق عن السوم وهو قوله عليه السلام *فى خمس من الابل شاة* محمول على المقيد بصفة السوم بالاتفاق مثل قوله عليه السلام *فى خمس من الابل السائمة شاة * وكما قيل فى نصوص العدالة فان النصوص المطلقة عن صفة العدالة فى الشهادات مثل قوله *واستشهدوا شهيدين من رجالكم ثم لم يأتوا باربعة شهداء * وقوله عليه السلام *لانكاح الابشهود *محمولة على النصوص المقيدة بها بالاتفاق حتى شرطت العدالة لقبول الشهادة مثل قوله تعالى *واشهدوا ذوى عدل منكم ممن ترضون من الشهداء *وقوله عليه السلام *لانكاح الابولى وشاهدى عدل* وحاصل هذا الدليل راجع الى ان المفهوم حجة شرعية واذا كانا اى الاطلاق والقيد فى حادثتين فى حكم واحد * مثل كفارة القتل فان الرقبة فيها مقيدة بصفة الايمان * وسائر الكفارات فان الرقبة فيها مطلقة * فكذلك ايضا اى يحمل المطلق فيها على المقيد ايضا لكن بقياس صحيح عند بعضهم وبدونه عند اخرين * واستدل من اوجب الحمل مطلقا من غير حاجة الى قياس بان اهل اللغة يتركون التقييد فى كل موضع اكتفاء بذكره فى موضع كقوله تعالى * والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات * اى والحافظاتها والذاكراته كثيرا وكقول الشاعر * نحن بما عندنا وانت بما * عندك راض والرأى مختلف* اى نحن بما عندنا راضون* وبان القرآن كله كالكلمة الواحدة فى وجوب بناء بعضه على بعض فاذا نص على الايمان فى كفارة القتل لزم فى الظهار كان القيد متصل به ايضا * وهذا كلام ساقط لان الاصل فى كل كلام حمله على ظاهره الا ان يمنع عنه مانع واذا كان كذلك لايجوز ترك ظاهر الاطلاق الى التقييد من غير ضرورة ودليل بمجرد الظن والتشهى كما لايجوز عكسه ويجوز ان يكون حكم الله تعالى فى احدهما الاطلاق وفى الآخر التقييد * واما قولهم القرآن كله بمنزلة كلمة واحدة فكذلك فى انه لاتناقض فى شئ منه ولا اختلاف فاما فى دلالة عباراته على المعنى فلا لانها متعددة ودلالاتها مختلفة فلا يلزم من دلالة بعضها على بعض الاشياء المختلفة دلالته على غيره وثبوت القيد فى الحافظات والذاكرات والشعر للعطف وعدم الاستقلال * واما من جوز الحمل بالقياس فبنى كلامه ايضا على ان المفهوم حجة واليه اشار الشيخ رحمه الله فى الكتاب فقال التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وانه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما يوجب الوجود عند الوجود على ما مر بيانه فلما كان النفى حكم النص المقيد كالاثبات يتعدى الى نظيره بعلة جامعة كما اذا كان النفى منصوصا وكما يتعدى الاثبات * والرقبة فى كفارة القتل مقيدة بوصف الايمان فاوجب عدم الجواز عند عدمه فيتعدى هذا الحكم الى نظائرها من الكفارات كما تعدى تقييد الايدى بالمرافق فى الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهارة * ولا يقال هذا تعدية الى مافيه نص بالابطال * لانا قد بينا ان المطلق ساكت عن القيد غير متعرض

وعند لايحمل مطلق على مقيد ابداً

له بالنفى ولا بالاثبات فصار المحل فى حق الوصف خاليا عن النص فيجوز تعدية حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يجوز حمل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق وفى حمله على المطلق بالقياس وبدونه ابطال القيد المنطوق به فلا يجوز * ثم اجاب عما يرد نقضا على الشافعى * فقال بخلاف زيادة الصوم فى القتل يعنى صوم القتل زائد على صوم اليمين ثم لم يثبت تلك الزيادة فى صوم اليمين حملا لهذا الصوم المطلق عن تلك الزيادة على الصوم المقيد بها بالقياس حتى لم يجب على الحانث صوم شهرين مع ان الكل جنس واحد *وكذا الطعام الثابت فى اليمين لم يثبت فى كفارة القتل حملا لها على اليمين بالقياس باعتبار اتحاد الجنس * وخص الشيخ طعام اليمين لان طعام الظهار ثابت فى القتل فى احد قولى الشافعى فانه اذا عجز عن الصوم يطعم ستين مسكينا بالقياس على الظهار * قال شمس الائمة فى المبسوط وهذا بناء على اصله ان المقيد والمطلق فى حادثتين يحمل احدهما على الاخر * وكذلك اعداد الركعات يعنى لم تثبت زيادة الركعات الثابتة فى الظهر والعصر والعشاء فى الفجر والمغرب حملا للمطلق عن تلك الزيادة على المقيد بها بالقياس مع ان الكل صلوة ووظائف الطهارات يعنى وظيفة الوضوء تطهير الاعضاء الاربعة ووظيفة الغسل تطهير جميع البدن ثم لم تثبت الزيادة الثابتة فى الغسل فى الوضوء بالحمل عليه مع ان الكل طهارة حتى لم يجب غسل جميع البدن فى الحدث * وكذا لم يثبت الزيادة الثابتة فى الوضوء وهى تطهير الاعضاء الاربعة فى التيمم بالقياس على الوضوء حتى لم يجب مسح الرأس والقدمين فى التيمم بحمله على الوضوء باتحاد الجنس * واركانها يعنى الوضوء مشتمل على الغسل والمسح والغسل زائد على المسح لانه اسالة والمسح اصابة ثم لم يثبت تلك الزيادة فى المسح حتى لم يجب غسل الرأس مع اتحاد الجنس نظرا الى الركنية فى الوضوء * ونحو ذلك كالحدود فان جلد المائة الثابت فى الزنا لم يثبت فى القذف بطريق الحمل وكاشتراط الاربعة فى شهود الزنا لايثبت فى غيره من الحدود بطريق الحمل *لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لايوجب الا الوجود يعنى التفاوت بين هذه الاشياء التى ذكرناها ثابت بالاسم العلم وهو اسم الشهرين وثلاثة ايام واسم الركعتين وثلاث واربع واسم الغسل والمسح والتنصيص بالاسم العلم يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم به فى المحل المنصوص لايمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال قوله (وعندنا لايحمل المطلق على المقيد ابدا) يعنى لا فى حادثتين ولا فى حادثة بعد ان يكونا حكمين ولا تلتفت الى ماتوهم البعض ان المراد منه نفى الحمل بالكلية وان كان القيد والاطلاق فى حكم واحد فى حادثة واحدة فان ذلك مخالف للروايات اجمع فقد ذكر فى التقويم وكذلك الجواب عندنا فى المطلق انه على اطلاقه والمقيد على تقييده فى الحادثة الواحدة بعد ان يكونا حكمين * وذكر فى الاسرار * فان قيل انك لاتحمل المطلق على المقيد * قلنا نعم اذا كانا غيرين حكمين او شرطين او علتين فاما الواحد اذا ثبت بوصف فدونه لايكون ثابتا لامحالة ضرورة * وذكر شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله فى شرح كتاب الصوم انما لايحمل المطلق

على المقيد عندنا اذا وجد القيد والاطلاق فى سبب الحكم فى صدقة الفطر او فى نوعين مختلفين من حكم السبب كما فى كفارة الظهار فانه ذكر الاعتاق والصوم فيها مقيدين بالقبلية على المسيس والاطعام مطلقا ولم يحمل المطلق على المقيد * فاما اذا وردا فى شئ واحد من حكم السبب فانه يحمل المطلق على المقيد كما فى حديث الاعرابى قال له النبى صلى الله عليه وسلم * صم شهرين متتابعين * وروى انه قال له صم شهرين وهذا لان الحكم الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا * وذكر شمس الائمة رحمه الله فى شرح كتاب الزكوة فى اثناء مسئلة ان المطلق محمول على المقيد فى هذا الباب لانهما فى حادثة واحدة فى حكم واحد * وذكر فى شرح كتاب الايمان فى اشتراط التتابع فى صوم كفارة اليمين وههنا المطلق والمقيد فى الحكم وهو الصوم الواجب كفارة وبين التتابع والتفرق منافاة فى حكم واحد فمن ضرورة ثبوت صفة التتابع ان لا يبقى مطلقا * وذكر فى الميزان واختلف عندنا يعنى فى حمل المطلق على المقيد قال بعضهم يحمل اذا كان السبب واحدا والحادثة واحدة فاما فى حادثتين فلا يحمل وقال اهل التحقيق منهم بانه لا يحمل سواء كانت الحادثة واحدة او لا الا اذا كان حكما واحدا والسبب واحدا * وذكر فى شرح التأويلات فى تفسير قوله تعالى * وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ * ان الحادثة اذا كانت واحدة وورد فيها نصان مقيد ومطلق فى الحكم وهو من باب الواجب ان المطلق يقيد اذا كان لا يعرف التاريخ لان الشرع متى اوجب الحكم بوصف لابد من اعتبار الوصف فيكون بيانا للمطلق ان المراد منه المقيد واما اذا كانا من باب الاسباب والشروط فانه لا يحمل المطلق على المقيد ولكن يعمل بهما لعدم التنافى * ورأيت فى التلخيص فى اصول الفقه اذا اطلق الحكم ثم ورد بعينه مقيدا فى موضع اخر فلا خلاف انه يجب الحكم بتقييده لان التقييد زيادة لا يفيدها الاطلاق كقوله تعالى فى موضع فامسحوا بوجوهكم وايديكم * وفى موضع آخر * فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه * وقوله تعالى * حرمت عليكم الميتة والدم وقوله عز اسمه * اودما مسفوحا * وهكذا ذكر فى عامة نسخ اصحابنا وعامة نسخ اصحاب الشافعى من القواطع والمستصفى والمحصول وغيرها فتبين ان الحمل فى حكم واحد حادثة واحدة واجب وان معنى قوله ابدا ماذكرنا قوله (لقوله تعالى * يا ايها الذين امنوا لا تسألوا عن اشياء) الاية الجملة الشرطية والمعطوفة عليها وهما قوله * ان تبدلكم تسؤكم وان تسألوا عنها حين ينزل القرأن تبدلكم * صفة لاشياء * والمعنى لا تكثروا مسئلة رسول الله عن تكاليف شاقة عليكم ان افتاكم بها وكلفها اياكم تغمكم وتشق عليكم فتندموا عن السؤال عنها وان تسألوا عن هذه التكاليف الصعبة فى زمان الوحى وهو مادام الرسول بين اظهركم يوحى اليه تبدلكم تلك التكاليف التى تسؤكم وتؤمروا بتحملها فتعرضون انفسكم لغضب الله بالتفريط فيها * وقال امام الهدى يحتمل ان يكون هذا نهيا عن سؤالهم عن اشياء لم يكن لهم حاجة اليها على وجه الاستبانة والاستيضاح فنهوا عنه حتى تمس الحاجة فاذا مست الحاجة فقد اطلق لهم السؤال

لقوله تعالى لا تسألوا من اشياء ان تبدلكم تسؤكم فثبت ان العمل بالاطلاق واجب

لقوله وان تسألوا عنها الاية فجعل الجملة الثانية مستأنفة لا صفة لاشياء * ثم ظاهر الاية دليل على ان العمل بالاطلاق واجب لان الوصف فى المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهى بهذا النص فكان العمل بالظاهر وهو الاطلاق واجبا وفى الرجوع الى المقيد لنعرف حكم المطلق اقدام على هذا المنهى عنه لما فيه من ترك الابهام فيما ابهم الله كما كان فى السؤال ذلك يوضحه ان النهى ليس عن السؤال عن المجمل والمشكل والله اعلم لان ذلك واجب ولا يرد السؤال عما هو مفسر او محكم فعلم ان النهى ورد عن السؤال عما هو ممكن العمل به مع نوع ابهام اذ السؤال حينئذ يكون تعمقا وذلك لا يجوز * والدليل عليه قوله عليه السلام * اتركونى ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة مسألتهم عن انبيائهم * قال ابن عباس رضى الله عنهما ابهموا ما ابهم الله اى اطلقوا ما اطلق الله ولا تقيدوا الحرمة فى امهات النساء بالدخول بالبنات * يقال فرس بهيم اذا كان مطلق اللون اى له لون واحد واتبعوا ما بين الله من تقييد حرمة الربائب بالدخول بالامهات * وهو اى العمل بالاطلاق قول عامة الصحابة رضى الله عنهم فى امهات النساء لورودها مطلقة فى قوله عز اسمه * وامهات نسائكم * قال عمر رضى الله عنه ام المرأة مبهمة فى كتاب الله فابهموها اى حال تحريمها عن قيد الدخول الثابت فى الربيبة فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا فى التقويم وما روى عن على رضى الله عنه وغيره من شرط الدخول بالبنت لثبوت الحرمة فى الام فذلك ليس بطريق الحمل لكن باعتبار العطف فانه يقتضى المشاركة فى الخبر * ولان المقيد اوجب الحكم ابتداء يعنى لا نسلم ان المقيد يوجب النفى عند عدم القيد بدليل انتفاء الجواز لفواته كما قال الشافعى بل المقيد اوجب الحكم فى محله ابتداء من غير تعرض له بالنفى عند العدم * واما عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على ما كان قبل ورود المقيد * لا لان النص اى المقيد نفاه فان الرقبة الكافرة انما لم تجز فى كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة كما لم يجز تحريم النصف وذبح الشاة لا لان المقيد نفى جوازه اوالكفارة فى نفسها وقدرها لا تعرف الا شرعا فلا يحتاج الى الشرع للانعدام كفارة * كذا فى التقويم * صيغة يعنى عبارة واشارة * ولا دلالة لان النفى ضد الاثبات فلا يثبت بالدلالة ضد موجب النص ولا اقتضاء لان اثبات الحكم فى محل بوصف مستغن عن النفى عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لا يختل الكلام شرعا ولا عرفا * فيصير الاحتجاج به اى بان الاثبات موجب للنفى فيلزم منه حمل المطلق على المقيد * احتجاجا بلا دليل لان السكوت عدم والعدم ليس بدليل * او لان اثبات الحكم بالنص مقتصر على هذه الطرق الاربعة فما وراءه يكون احتجاجا بلا دليل * بمقتضى كل نص اى بموجبه * الاطلاق من المطلق معنى متعين معلوم اى الاطلاق ليس بمعنى الاجمال لان معناه معلوم يمكن العمل به * وهو نفى لما قال بعضهم المطلق بمنزلة المجمل لاحتمال كل واحد من الافراد الداخلة فيه على البدل من غير ترجح للبعض فكان كالمشترك الذى انسد فيه باب الترجيح فلا يجب العمل به لا بالبيان * والدليل عليه قصة اصحاب البقرة فانهم لم يعملوا باطلاقها الا بعد

وقال ابن عباس رضى الله عنهما ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله وهو قول عامة الصحابة رضى الله عنهم فى امهات النساء ولان المقيد اوجب الحكم ابتداء فلم يجز المطلق لانه غير مشروع لا لان النص نفاه لما قلنا ان الاثبات لا يوجب نفيا صيغة ولا دلالة ولا اقتضاء فيصير الاحتجاج به احتجاجا بلا دليل وما قلنا عمل بمقتضى كل نص على ما وضع له الاطلاق من المطلق معنى متعين معلوم يمكن العمل به مثل التقييد فترك الدليل الى غير الدليل باطل مستحيل

البيان وارتفاع الاشتباه فقال الاطلاق معنى معلوم وله حكم معلوم يمكن العمل به الاترى انه لو لم يرد المقيد وجب العمل باطلاقه بالاتفاق من غير بيان واذا كان كذلك لا يترك الاطلاق الذى هو دليل يمكن العمل به الى غير الدليل وهو العمل بالمفهوم كما لا يجوز ترك التقييد لاثبات حكم الاطلاق بالاتفاق * وقوله ولا نسلم له ان القيد بمعنى الشرط جواب عن قوله القيد جار مجرى الشرط فيوجب النفى عند العدم * وتحقيقه ان الاصل فى ايجاب النفى عند العدم هو الشرط عند الشافعى رحمه الله ثم انه الحق الوصف به فى هذا المعنى فجعله نافيا للحكم عند العدم لكونه بمعنى الشرط على مامر بيانه * فالشيخ رحمه الله منع اولا كون القيد بمعنى الشرط مطلقا فقال لا نسلم له اى الشافعى ان القيد بمعنى الشرط فى جميع الصور فان القيد فى قوله تعالى *من نسائكم اللاتى دخلتم بهن* ليس بمعنى الشرط لان النساء معرفة بالاضافة الينا فلا يكون القيد معرفا ليجعل شرطا اذ القيد انما جعل فى معنى الشرط اذا كان ماقيد به منكرا لفظا او معنى كما فى قول الرجل المرأة التى اتزوجها فهى طالق لحصول التعريف به كما مر بيانه فى باب الفاظ العموم تماما اذا كان معرفا كقوله هذه المرأة التى اتزوجها فهى طالق فليس القيد فيه بمعنى الشرط بل لزيادة البيان كقوله تعالى *يحكم بها النبيون الذين اسلموا* واذا كان كذلك لا بد له من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان فى مسئلتنا بمعنى الشرط * ولانا قلنا يعنى ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نسلم ان الشرط يوجب نفيا ايضا لماذكرنا * بل الحكم الشرعى انما يثبت بالشرع ابتداء يعنى الحكم الشرعى امر وجودى يثبت بالشرع ابتداء لا عدم شئ يتحقق بناء على عدم شئ آخر لان العدم ليس بشرع لتحققه قبل الشرع واذا لم يكن العدم حكما شرعيا لم يمكن تعديته الى الغير * ولانا ان سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط وانه يوجب النفى فى محله وانه يمكن تعديته لا نسلم له الاستدلال به على غيره يعنى لا نسلم انه يثبت النفى فى غير المحل المنصوص استدلالا به الا اذا ثبتت المماثلة بينهما فى المعنى الذى تعلق الحكم به ولم يثبت ذلك بل المفارقة تثبت فى السبب والحكم صورة ومعنى * اما المفارقة فى السبب صورة فظاهر لان الظهار واليمين غير القتل صورة وكذا معنى لان القتل بغير حق من اعظم الكبائر فلا يكون فى معنى الجناية كالظهار واليمين * ولا يقال لا نسلم ان القتل الذى تعلقت به الكفارة وهو القتل خطأ اعظم جناية من الظهار واليمين * لان عند الخصم الكفارة تتعلق بالقتل بالعمد كما تتعلق بالخطاء وباليمين الغموس كما تتعلق بالمعقودة والقتل العمد اعظم من الغموس * ولما ثبت التفاوت بينهما تثبت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة ايضا * واما المفارقة فى الحكم صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام وهذا مفارق للاول * وكذا حكم اليمين وجوب البر ثم الكفارة باحد الاشياء الثلاثة ثم صوم ثلاثة ايام وهو مفارق لحكم القتل ايضا * واما المعنى فلان فى هذين الحكمين ضرب تيسير فان للطعام مدخلا فى الظهار عند العجز والتخيير ثابت فى الاشياء الثلاثة فى اليمين مع النقل الى صوم الثلاثة عند العجز وليس هذا النوع من التيسير فى القتل واذا ثبتت المفارقة بينهما

ولا نسلم له ان القيد بمعنى الشرط الاترى ان قوله من نسائكم معرف بالاضافة فلا يكون القيد معرفا ليجعل شرطا ولانا قلنا ان الشرط لا يوجب نفيا بل الحكم الشرعى انما يثبت بالشرع ابتداء فاما العدم فليس بشرع ولانا ان سلمنا له النفى ثابتا بهذا القيد لم يستقم الاستدلال به على غيره الا اذا صحت المماثلة وقد جاءت المفارقة فى السبب وهو القتل فانه اعظم الكبائر وفى الحكم صورة ومعنى حتى وجب فى اليمين التخيير ودخل الطعام فى الاظهار دون القتل فبطل الاستدلال

لم يصح الاستدلال اذ لا بد له من المماثلة * وذكر فى الاسرار ولا مدخل للقياس فيها يعنى فى هذه المسئلة من وجوه لان الحوادث كلها منصوص عليها فلا قياس بعضها على بعض * ولان القياس يوجب زيادة على النص وهذا لا يجوز عندنا * ولان الحكم مما لا يعرف بالقياس بالاجماع لانه يرجع الى اثبات قدر الكفارة لان الوصف زيادة معنى كالقدر وكما لا يجوز اثبات زيادة القدر بالقياس كذلك الوصف * ولو جاز ذلك لصارت الصلوات كلها على هيئة واحدة وكذلك الكفارات مقدارا * على ان الكفارات وان اتفقت اسما فهى مختلفة الجنس حكما لانها وجبت باسباب مختلفة الجنس من يمين وظهار وقتل وافطار والحكم يختلف جنسه باختلاف سببه واذا اختلف لم يكن الواجب بها سواء فلم يجز رد بعضها الى بعض كما لم يرد الى الكفارة النذر * فالمقاييس باطلة بما ذكرنا والاستدلال باطل بهذا الوجه الخاص وهو ان الجنس مختلف حكما وقد ظهر اثر الاختلاف فى الاطعام وقدر الصيام * على ان باب القتل مغلظ قد ظهر ذلك فى انواع الكفارة وفى وجوب الترتيب وهذا مخفف ولم يجز قياس ما خفف فيه على ما غلظ لاثبات التغليظ * ولو احتمل القياس لكان اليد لنا لان التحرير نوع من انواع كفارة اليمين فيجب ان يكون اخف من القتل قياسا على سائر انواعه وكان اخذ حكم اليمين من حكم اليمين اولى من اخذه من القتل * وقال هذا ان سلمنا لهم ان المطلق يحمل على المقيد وعندنا لا يحمل بل كل يعمل بنفسه وان كانا فى حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين قوله (فان قال) متصل بقوله اما العدم فليس بشرع يعنى لو قال انا لا اعدى العدم الذى زعمت انه ليس بحكم شرعى بل اعدى القيد الزائد على المطلق وهو قيد الايمان ثم النفى يثبت به فى هذا المحل كما ثبت فى المنصوص عليه يقال له ان سلمنا صحة هذه التعدية وثبوت القيد فى المتنازع فيه فذلك لا يمنع من صحة تحرير الكافرة ههنا ايضا لان عدم الجواز فى المنصوص عليه اعنى كفارة القتل ليس باعتبار منع القيد عن الجواز * لما قلنا ان المقيد يوجب الحكم ابتداء غير متعرض للنفى لكن عدم الجواز لعدم الشرعية وههنا الشرعية ثابتة بدلالة ورود المطلق فكان الجواز ثابتا فصار الحاصل ان فى المنصوص عليه ليس الا نص مقيد فيثبت موجبه وبقى ماوراءه على العدم وههنا بعد التعدية يجتمع نصان مطلق ومقيد تقديرا لان تعدية القيد ان سلمت لا تصلح لابطال الاطلاق لان الرأى لا يصلح مبطلا للنص بوجه فصار بعد التعدية كانه اجتمع منه مطلق ومقيد فيثبت موجب كل واحد منهما فيجوز تحرير الكافرة بالنص المطلق وتحرير المؤمنة به وبالنص المقيد ايضا * وهذا معنى كلام الشيخ رحمه الله ولكن يلزم منه اجتماع المقيد والمطلق فى حكم واحد فى حادثة واحدة وذلك موجب للحمل لا محالة على ما بينا ونبين بعد * فكان الجواب الصحيح ان هذا الاستدلال او التعدية فاسدة للمفارقة وللمعانى المذكورة فى الاسرار الا ان الشيخ تسامح فيه لان التعدية لما فسدت لا يلزم اجتماع المقيد والمطلق فى التحقيق وانما يلزم ظاهرا على تقدير التسليم فتساهل فى جوابه * فان قيل لعل من مذهب الشيخ عدم جواز الحمل فى حكم واحد فى حادثة واحدة ايضا كما اشار اليه هذا الجواب وقوله ابدا * قلنا منع من هذا الاحتمال قوله

فان قال انا اعدى القيد الزائد ثم النفى يثبت به قيل له ان التقييد بوصف الايمان لا يمنع صحة التحرير بالكافرة لما قلنا لكن لانه لم يشرع وقد شرع فى المطلق لما اطلق

فيمابعد بخطوط والحكم الواحد لايقبل وصفين متضادين فاذاثبت تقييده بطل اطلاقه * ويمكن ان يجاب عنه ايضابان مثل هذاالاجتماع لايوجب الحمل فان من شرطه استواءهما فى الدرجة ولم يوجدالاترى ان الزيادة على النص لاتجوز بخبر الواحد لاستلزامه ابطال الاطلاق القطعى بالدليل الظنى فلمالم يجز ابطاله بالقيدالثابت بخبرالواحد فلان لايجوز بالقيدالثابت بالرأى الذى هو دونه كان اولى * فصارت التعدية لمعدوم وهذه اللام تتعلق بالتعدية وهى فى لابطال للعاقبة * وقوله لابطال مع متعلقه خبر صاراى صارت تعدية الشافعى عدم الجواز الذى لايصلح حكما شرعيامن المقيد فى كفارة القتل الى المطلق فى كفارة الظهار واليمين تعدية لاجل ابطال موجود يصلح حكماشرعيا وهوالاطلاق اوجواز التحرير الكافرة يعنى ادى تلك التعدية الى الابطال وآل عاقبتهااليه * او اللام فى لمعدوم هى الدالة على الغرض اى صارت تعدية الشافعى وصف الايمان من كفارة القتل الى غيرها تعدية لاجل معدوم لايصلح حكما شرعيااى الغرض من التعدية اثبات ذلك المعدوم لابطال الموجود وهووصف الاطلاق لا اثبات المعدى وهوجوازالمؤمنة لان ذلك ثابت بدون التعدية *فكان هذا ابعدعن الصواب مما سبق وهواضافة عدم الحكم الى عدم الشرط اوالوصف لان فيماسبق ان وجدالعمل بالمسكوت الذى ليس بدليل فليس فيه ابطال حكم موجود وفيمانحن فيه وجدالامران * وهذا امرظاهر التناقض اى اعتبار ماليس بحكم شرعى وتعديته لابطال حكم شرعى امر متناقض لان فيه اعتبار ما وجب اسقاطه واهداره واهدار ماوجب اعتباره *والسنة المعروفة قوله عليه السلام *ليس فى العوامل والحوامل ولافى البقر المثيرة صدقة * وماروى على رضى الله عنه وفى البقر فى كل ثلاثين تبيع وفى الاربعين مسنة وليس على العوامل شئ *قوله (وكذلك قيدالتتابع فى كفارة القتل والظهار لم يوجب نفيا) اى نفيا للجواز بدونه فى كفارة اليمين يعنى لم يثبت اشتراط التتابع فى صوم اليمين بحمله على صوم الظهار والقتل بل ثبت زيادة على المطلق بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه *فصيام ثلاثة ايام متتابعات* كمائبت زيادة اشتراط الوطئ على قوله تعالى *حتى تنكح زوجا غيره بحديث العسيلة * وقراءته ان لم يثبت قرآنا بقيت خبرا مسندا لان القراءة منقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والزيادة بالخبر المسند صحيحة اذا كان مشتهرا وقراءته كانت مشتهرة فى السلف حتى كانت تتعلم فى المكاتب كذا فى الاسرار * قال الغزالى رحمه الله هذاضعيف لانه ان نقله من القران فهو خطاء قطعا لانه وجب على الرسول تبليغ القرآن الى جماعة تقوم الحجة بقولهم وكان لايجوزله مناجاة الواحد وان لم ينقله من القرآن احتمل ان يكون ذلك مذهباله لدليل قددل عليه واحتمل الخبروماتردد بين ان يكون خبرا اولايكون لايجوزالعمل به وانمايجوز العمل بمايصرح الراوى بسماعه * قلت هذا كلام واه لان ابن مسعود نقله وحيامتلوا مسموعامن رسول الله عليه السلام فان لم يثبت كونه وحيامتلوا لعدم شرطه وهوالتواتر يبقى كلامامسموعا من الرسول عليه السلام منقولاعنه فكان بمنزلة خبررواه عنه * وقوله وجب على الرسول التبليغ الى جماعة تقوم الحجة

فصارت التعدية لمعدوم لايصلح حكما شرعيافكان هذاابعد مماسبق وهذا امر ظاهر التناقض فاما قيدالاسامة فلم يوجب نفياعندنالكن السنة المعروفة فى ابطال الزكوة عن العوامل اوجبت نسخ لاطلاق وكذلك قيد العدالة لم يوجب النفى لكن نص الامر بالتثبت فى نبأ الفاسق اوجب نسخ الاطلاق وكذلك قيد التتابع فى كفارة القتل والظهار لم يوجب نفيا فى كفارة اليمين بل ثبت زيادة على المطلق بحديث مشهور وهوقرائة عبدالله بن مسعود رضى الله عنه ولايلزم عليه ما قلنا فى صدقة

بقولهم مسلم ولكن لم قلت انه لم يبلغ بل بلغ ولكن انساه الله تعالى على القلوب نسخا لتلاوته سوى قلب ابن مسعود ابقاء لحكمه كما قلنا جميعا بنسخ تلاوة * الشيخ والشيخة اذازانيا فارجموهما البتة نكالامن الله *وبقاء حكمه بهذا الطريق *وانكم قدقبلتم خبرعائشة رضى الله عنها انهاقالت انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس وكان ممايتلى مع ان عايشة نسيت النظم ايضا فخبر ابن مسعود مع حفظه النظم كان اولى بالقبول * وكيف يحمل على انه نقل بناء على اعتقاده اذلايظن باحدمن عوام المؤمنين انه يزيد حرفا من عندنفسه فى كتاب الله بناء على اعتقاده ذلك فكيف يظن ذلك بمن هو من كبار الصحابة واجلائهم * ولا يلزم عليه اى على ماقلنا من سقوط الاطلاق بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه عدم سقوطه فى صدقة الفطر فانا عملنا بالحديثين فيها فاوجبناها بسبب العبد الكافر والمسلم ولم نعمل بالقرائتين فى اليمين بل عملنا بالمقيدة وهى قراءة ابن مسعود حملا للمطلقة عليها * لان النصين فى كفارة اليمين وردا فى الحكم وهوالصوم الواجب باليمين * وهو فى وجوده اعنى وجوبه فى نفسه لايقبل وصفين متضادين لانه حكم واحد غير متعدد والاطلاق والتقييد ضدان فلايجتمعان فى وقت واحد فى شئ واحد ولوعملنا بالنصين يلزم صوم ستة ايام ثلاثة بالمطلق وثلاثة بالمقيد وذلك خلاف الاجماع فعلمنا ان المقيد انصرف ماانصرف اليه الاخر واوجب تقييد ذلك الصوم بعينه فاذاصار ذلك الصوم مقيدالم يبق مطلقا ضرورة * فامافى صدقة الفطر فاحدالنصين جعل الرأس المطلق سبباوالآخر جعل رأس المسلم سببا * ولامزاحمة اى لاتنافى فى الاسباب اذيجوز ان يكون لشئ واحداسباب متعددة شرعاوحسا على سبيل البدل كالملك والموت واذا انتفت المزاحمة وجب الجمع * فان قيل فهلا اوجبتم التتابع فى قضاء رمضان كما اوجب البعض بقرآءة ابى بن كعب رضى الله عنه فعدة من ايام اخر متتابعة مع ان التقييد والاطلاق فى حكم واحد * قلنا قرآئته شاذة غير مشهورة وبمثلها لاتثبت الزيادة على النص فاماقراءة ابن مسعود رضى الله عنه فقد كانت مشهورة الى زمن ابى حنيفة رحمه الله حتى كان الاعمش يقرأ ختما على حرف ابن مسعود وختمامن مصحف عثمان رضى الله عنهما والزيادة عندنا تثبت بالخبر المشهوركذا فى المبسوط * فان قيل اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق الاترى ان حكم العبد المسلم يستفاد من اطلاق اسم العبد فى صدقة الفطر كما يستفاد حكم الكافر واذا كان كذلك لم يبق فى ذكر المقيد فائدة * قلنا ليس كذلك فان قيل ورود المقيد يعمل به من حيث انه مطلق وبعد وروده يعمل به من حيث انه مقيد * وفيه فائدة وهى ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب والفضل اوعلى انه عزيمة والمطلق رخصة ويجوز ذلك متى امكن العمل بها جميعا واحتمال الفائدة قائم لايجعل النصان نصا واحدا * كيف والحمل يؤدى الى ابطال صفة الاطلاق على وجه لم يبق معمولا وعدم الحمل لايؤدى الى ابطال شئ فكان اولى * اليه اشير فى الميزان * فان قيل انكم قدحملتم المطلق على المقيد فى قوله

الفطر ان النبى عليه السلام قال ادواعن كل حر وعبد مطلقا وقال فى حديث آخر عن كل حروعبد من المسلمين وعملنانحن بهما بخلاف كفارة اليمين فانالم نجمع بين قراءة عبدالله بن مسعود من القراء المعروفة ليجوز الامران والفرق بينهما ان النصين فى كفارة اليمين وردافى الحكم والحكم هوالصوم فى وجوه لايقبل وصفين متضادين فاذاثبت تقييده بطل اطلاقه وفى صدقة الفطر دخل النصان على السبب ولامزاحمة فى الاسباب فوجب الجمع

عليه السلام * اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا * وقوله صلى الله عليه وسلم * اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا * حيث قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله لاتجرى التحالف حال هلاك السلعة مع ان الاطلاق والقيد فى السبب او الشرط دون الحكم * قلنا ماحملنا المطلق على المقيد ولكن فهمنا باشارة النص ان المراد من المطلق ماهو المراد من المقيد فان قوله وترادا اشارة الى ان المدار منه ايجاب التحالف حال قيام السلعة لان التراد لايتصور الا فى حال قيامها * وقد ترك الشافعى رحمه الله اصله ههنا حيث قال يجرى التحالف حال هلاك السلعة كما يجرى حال قيامها ولم يحمل المطلق على المقيد معتذرا بان التحالف وجب لبيان الثمن والاشتباه حال قيام السلعة اقل من الاشتباه حال هلاكها لانه يمكن تعرف الثمن من القيمة اذ بياعات الناس تكون بالقيمة فى الاغلب فايجاب التحالف حال قيام السلعة مع قلة الاشتباه يكون ايجابا له حال هلاكها دلالة * ولكن اصحابنا قالوا هذا غير مستقيم لانا لانسلم ان البياعات بالقيمة فى الاغلب فان الانسان يبيع ماله باقل من القيمة ويشترى باكثر منها للحاجة ولهذا لم يرجع الى القيمة عند الاختلاف ولو كان البيع بالقيمة غالبا لرجع اليها بل التحالف موجب للفسخ والعقد انما يقبل الفسخ حال قيام السلعة دون هلاكها فايجاب مايؤدى الى الفسخ حال قبول العقد اياه لايكون ايجابا له فى حال لايقبله كذا فى اصول الفقه لابى اليسر قوله (وهذا نظير ماسبق ادرج الشيخ رحمه الله فى هذا الكلام جواب سؤال يرد على مسئلة تعليق نكاح الامة بعدم طول الحرة ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما علق حل الامة بشرط عدم الطول لايمكن ان يجعل ذلك الحل بعينه ثابتا قبل وجود الشرط بقوله * واحل لكم ماوراء ذلكم * لان الشئ الواحد لايجوز ان يكون منجزا ومعلقا كالقنديل اذا علق لايبقى موضوعا فى المكان * فقال وهذا اى العمل بالمطلق والمقيد الواردين فى السبب وعدم حمل احدهما على الاخر نظير ماسبق ان التعليق بالشرط لما لم يوجب النفى عند عدمه جاز ان يكون الشئ الواحد قبل وجوده معلقا ومرسلا * مثل نكاح الامة تعلق بطول الحرة اى بعدم طولها * بقى مرسلا اى مطلقا عن الشرط * مع ذلك اى مع تعلقه بالشرط يعنى جواز نكاحها قبل وجوده متعلق بالشرط وغير متعلق به * لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا يعنى وجود الحكم لايجوز ان يثبت بالارسال والتعليق جميعا كالملك لايجوز ان يثبت بالبيع والهبة جميعا لاستحالة ثبوت معلول واحد بعلتين تامتين * فاما قبل ثبوته فيجوز ان يثبت بالبيع والهبة على سبيل البدل فكذا ماعلق بالشرط يجوز ان يكون قبل وجوده * معلقا اى معدوما يتعلق وجوده بالشرط ومرسلا اى محتملا للوجود قبل الشرط بسبب آخر كالطلقات الثلاث المعلقة بالشرط يحتمل ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان توجد قبل وجود الشرط بالتنجيز وكذا العتق فكذا جواز نكاح الامة * وذلك لان العدم الاصلى كان محتملا للوجود بطريق الارسال قبل التعليق وبعد التعليق لم يتبدل ذلك العدم * فبقى محتملا للوجود بطريقين

وهذا نظير ماسبق انا قلنا ان التعليق بالشرط لا يوجب النفى فصار الحكم الواحد معلقا ومرسلا مثل نكاح الامة تعلق بعدم طول الحرة بالنص وبقى مرسلا مع ذلك لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا فاما قبل ابتداء وجوده فهو معلق اى معدوم يتعلق بالشرط وجوده ومرسل عن الشرط اى محتمل للوجود قبله والعدم الاصلى كان محتملا للوجود ولم يتبدل العدم فصار محتملا للوجور بطريقين

(وهما)

وهما الارسال والتعليق كما كان * وذلك اى احتمال الوجود جائز اى ثابت كل حكم قبل ثبوته بطريقين واكثر كالملك قبل ان يثبت يحتمل الوجود بالبيع والهبة والميراث والوصية وغيرها قوله (وقد قال الشافعى) ثم ذكر الشيخ مايرد نقضا على اصل الشافعى * فقال قال الشافعى رحمه الله صوم اليمين غير متتابع فى قول عملا باطلاق قوله تعالى * فصيام ثلاثة ايام ولم يحمله على صوم الظهار والقتل المقيدين بالتتابع كما حمل الرقبة المطلقة فى اليمين على المقيدة بالايمان فى القتل وهذا منه تناقض لانه قول بوجوب حمل المطلق على المقيد وعدم وجوبه * واعتذر الشافعى عنه بان المطلق انما يحمل على المقيد اذا كان له اصل واحد فى المقيدات وكان مثله فى القوة فاما اذا كان له اصلان متعارضان فى التقييد فلا لان حمله على احدهما ليس باولى من حمله على الآخر من غير دلالة وههنا الصوم المطلق وقع بين صومين مقيدين مختلفين فى التقييد * احدهما صوم القتل والظهار المقيد بالتتابع * والاخر صوم التمتع المقيد بالتفريق فلم يمكن حمله على احدهما فبقى على اطلاقه فجاز التفريق والتتابع قال ولا يجوز تقييده ايضا بقرأة ابن مسعود لفوات الاستواء فى الدرجة فان احدهما خبر واحد او خبر مشهور والآخر نص قاطع * فرد الشيخ اعتذاره وقال ليس فى كلام الله تعالى صوم مقيد بالتفريق ولا نسلم ان صوم المتعة متفرق بدليل انه لو صام العشرة بعد الرجوع جملة جاز عنده ولو صامها متفرقة قبل الرجوع لايجوز بالاتفاق فعرفنا انه غير مقيد بالتفريق الا انه اعنى صوم المتعة صومان مطلقان موقتان احدهما وقته وقت الحج والآخر وقته بعد الرجوع فان صوم السبعة اضيف الى وقت بكلمة اذا وانها للوقت فلم يجز الاداء قبله لعدم شرعيته كما لايجوز صوم رمضان قبل الشهر واداء الظهر قبل الوقت لا لوجوب التفريق * واذا ثبت انه ليس بمقيد بالتفريق لم يبق للمطلق الا اصل واحد فيجب حمله عليه ثم انه لم يحمل فلزم التناقض على انا ان سلمنا ان صوم التمتع مقيد بالتفريق فكلامه ساقط ايضا لان صوم المتعة لايصلح مقيدا لصوم اليمين لانه ليس من جنس الكفارات ليتعدى حكمه اليه بل المطلق فى الكفارة يحمل على المقيد فيها لامكان المقايسة بالنظر الى الجنسية وليس فى الكفارة صوم مقيد بالتفرق فلم يثبت تعارض الاصلين ووجب الحمل واذا لم يحمل كان متناقضا * ومن اصحاب الشافعى من قال فيما اذا تعارض اصلان يحمل على الاحوط ليخرج عن العهدة بيقين فاوجب التتابع فى صوم اليمين وهو الاصح عندهم كذا فى التهذيب * وذلك اى عدم شرعية صوم السبعة او عدم جوازه قبل الرجوع * او وقوع التفريق فيه لمعنى ذكرناه فى موضعه قال الشيخ رحمه الله فى بعض مصنفاته فى اصول الفقه صوم المتعة لم يشرع متفرقا وانما جاء التفرق ضرورة تخلل ايام لاصوم فيها وهى ايام النحر بمنزلة تخلل الليالى وتخلل ايام الحيض فى صوم كفارة الفطر او القتل * قال فان قيل ان الشارع شرعه متفرقا مع امكان ان يشرعه جملة قبل ايام النحر او بعدها فدل انه شرع متفرقا لا انه وقع ضرورة قلنا الصوم فى حق المتمتع وجب بدلا والبدل انما يجب فى الوقت الذى يجب فيه المبدل هذا هو الاصل فى الابدال الا ان وقت الاصل فى يوم النحر

وذلك جائز فى كل حكم قبل وجوده بطريقين وطرق كثيرة وقد قال الشافعى رحمه الله ان صوم كفارة اليمين غير متتابع ولم يحمله على الظهار والقتل وهذا متناقض فان قال ان الاصل متعارض لانى وجدت صوم المتعة لايصح الا متفرقة قيل له ليس كذلك فان صوم السبعة قبل ايام النحر لايجوز لانه لم يشرع لا لان التفريق واجب الاترى انه اضيف الى وقت بكلمة اذا فكان كالظهر لما اضيف الى وقت لم يكن مشروعا قبله وذلك معنى ماذكرناه فى موضعه واحكام هذه الاقسام ينقسم الى قسمين الى العزيمة والرخصة وهذا

وصوم العشرة لايتصور اداؤه فيه فلضرورة عدم الامكان جعله الشرع متفرقا لم يجعل الكل قبله او بعده ليكون جملة بل جعل البعض قبل ايام النحر متصلا بايام النحر والبعض بعدها ليكون متصلا بطرفى ايام النحر لما تعذر الاداء فيها فيكون التفريق ضرورة الاتصال بطرفى وقت النحر الذى هو اصل ولم يشرع فيه لانه وقت ضيافة الله عباده وكان ينبغى ان يكون اداء السبعة بعد ايام النحر قبل الرجوع بلا فصل غير ان الشرع علقه بالرجوع لعذر السفر نظرا له ومرحمة عليه * ولا يقال ينبغى ان يكون قبله خمسة وبعده خمسة لان ماذكرنا معقول وذلك غير معقول ففوض الى الشرع والله اعلم * ولما فرغ الشيخ من بيان اقسام الكتاب وما يتعلق بها شرع فى بيان اقسام الاحكام الثابتة بها فقال

(باب العزيمة والرخصة)

(باب العزيمة)
(والرخصة)

قال الشيخ الامام رضى الله عنه

* اختلفت عبارات الاصوليين فى تفسير العزيمة والرخصة بناء على ان بعضهم جعلوا الاحكام منحصرة على هذين القسمين وبعضهم لم يجعلوها كذلك * فبعض من حصرها عليهما قال العزيمة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعى * والرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح * واعترض عليه بجواز النكاح فانه حكم ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل فى الحرة عدم الاستيلاء عليها * وبوجوب الزكوة والقتل قصاصا فان كل واحد ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل حرمة التعرض فى مال الغير ونفسه ولا يسمى شئ منها رخصة * وقيل العزيمة ما سلم دليله عن المانع والرخصة مالم يسلم عنه * وبعض من لم يعتبر الانحصار قال العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات الخمس ونحوها والرخصة ما وسع للمكلف فعله لعذر فيه مع قيام السبب المحرم * فاختصت العزيمة بالواجبات على هذا التفسير وخرج الندب والكراهة عن العزيمة من غير دخول فى الرخصة فلم ينحصر الاحكام فى القسمين * وعليه يدل كلام القاضى الامام ايضا فانه قال العزيمة ما لزمنا من حقوق الله تعالى من العبادات والحل والحرمة اصلا بحق انه الهنا ونحن عبيده فابتلانا بما شاء * والرخصة اطلاق بعد حظر بعذر تيسيرا * ثم اول كلام الشيخ يشير الى انه اعتبر الانحصار حيث قال واحكام هذه الاقسام ينقسم الى قسمين ولا شك ان الاباحة والكراهة من احكام هذه الاقسام كوجوب الفعل والترك فتدخلان فى القسمين وكذا تفسيره العزيمة والرخصة يدل عليه ايضا فان حاصل معناهما على ماذكر العزيمة ما هو اصل من الاحكام والرخصة ما ليس باصل * او العزيمة ما لم يتعلق بالعوارض والرخصة بخلافه وهذا يدل على انحصار الاحكام فيهما كما ترى لكن اخر كلامه وهو تقسيمه العزيمة يدل على خلافه لان الاباحة لم تذكر فى هذا التقسيم ولا فى تقسيم الرخصة فكان مشتبها * الا ان يقال الاحكام منحصرة فى القسمين عنده كما يدل عليه اول كلامه والاباحة داخلة فى العزيمة لو كادة شرعيتها كالنفل اذ ليس الى العباد رفعها الا ان الشيخ لم يذكرها فى تقسيم العزيمة لان غرضه بيان ما تعلق به الثواب من العزائم وذلك فى الاقسام المذكورة دون الاباحة لانها تتعلق بمصالح

الدنيا * وقوله العزيمة اسم لما هو اصل منها اى من الاحكام تمام التعريف * وقوله غير متعلق بالعوارض تفسير لاصالتها لا تقييد * ويدخل فى هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالحرمات * ويؤيده ماذكره صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلى فى الشرع على الاقسام التى ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها لا للعارض * سميت اى الاحكام الاصلية عزيمة * لانها من حيث كانت اصولا اى مشروعة ابتداء * حقا لصاحب الشرع مفعول له اى كانت فى نهاية التوكيد من حيث انها كانت اصولا لا لاجل انها حق له او هو مصدر مؤكد لغيره * وهو نافذ الامر واجب الطاعة فكان امره مفترض الامتثال وشرعه واجب القبول فكان مؤكدا * وقوله والرخصة اسم لما بنى على اعذار العباد تعريف الرخصة * وقوله وهو ما يستباح مع قيام المحرم تفسير له يعنى اريد بقوله ما بنى على اعذار العباد ما يستباح بعذر مع قيام المحرم * فقوله ما يستباح عام يتناول الفعل والترك * وقوله لعذر احتراز عما ابيح لا لعذر ونظائره كثيرة * وقوله مع قيام المحرم احتراز عن مثل الصيام عند فقد الرقبة فى الظهار اذ لا يمكن دعوى قيام السبب المحرم عند فقد الرقبة مع استحالة التكليف باعتاقها حينئذ بل الظهار سبب لوجوب الاعتاق فى حالة ولوجوب الصيام فى حالة اخرى * واعترض عليه بانه ان اريد بالاستباحة الاباحة بدون الحرمة فهو تخصيص العلة لان قيام المحرم بدون حكمه لمانع تخصيص له * وان اريد بها الاباحة مع قيام الحرمة فهو جمع بين المتضادين وكلاهما فاسد * ولا يفيد تغيير العبارة بان الرخصة هى ما رخص مع قيام المحرم لان الترخيص غير خارج عن الاباحة فكان فى معنى الاول وزيادة وهى انه استعمل رخص فى حد الرخصة وان امكن تأويله باللغوى دون الاصطلاحى لان اقله استعمال اللفظ المبهم فى التعريف وهو قبيح * واجيب عنه بان المراد من قوله يستباح يعامل به معاملة المباح لانه يصير مباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم الا انه لا يؤاخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفا الله عنه ولم يؤاخذه بها لا تسمى مباحة فى حقه لعدم المؤاخذة * ولهذا ذكر صدر الاسلام الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع قيام السبب الموجب للفعل وكون الفعل واجبا * وذكر فى الميزان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلى الى تخفيف ويسر ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار * وقال بعض اصحاب الحديث الرخصة ما وسع على المكلف فعله بعذر مع كونه حراما فى حق من لا عذر له او وسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب فى حق غير المعذور * وسوى بين الرخص كلها وقال لا يجوز ان يكون الرخصة حرام التحصيل قال النبى عليه السلام * ان الله تعالى يحب ان يؤتى برخصه كما يحب ان يؤتى بعزائمه * وقال عليه السلام لعمار حين اجرى كلمة الكفر على لسانه بالاكراه * فان عادوا فعد *

العزيمة فى الاحكام الشرعية اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض سميت عزيمة لانها من حيث كانت اصولا كانت فى نهاية التوكيد حقا لصاحب الشرع وهو نافذ الامر واجب الطاعة والرخصة اسم لما بنى على اعذار العباد وهو ما يستباح بعذر مع قيام المحرم والاسمان معا دليلان على المراد اما العزم فهو القصد المتناهى فى التوكيد

حتى صار العزم يمينا وقال الله تعالى ولم نجد له عزما اى لم يكن له قصد مؤكد فى العصيان وقال جل

كيف وفى بعض الرخص يجب تحصيله كما فى تناول الميتة والدم عند الاكراه والمخمصة * قال صاحب الميزان وهذا صحيح ويجب ان يكون قول اصحابنا هذا فان معنى الرخصة السهولة واليسر وذلك فى سقوط الحظر والعقوبة جميعا * والاسمان معادليلان على المراداى يدلان لغة على الوكادة واليسر المرادين فى الشرع منهما فكانا اسمين شرعيين مراعى فيهما معنى اللغة * حتى كان العزم يمينا * لو قال اعزم ان افعل كذا كان يمينا عندنا وقال الشافعى رحمه الله لايكون يمينا لانه لم يحلف بالله ولا بصفة من صفاته * ولكنا نقول العزم لغة اقصى ما يراد من الايجاب والتوكيد والانسان يؤكد كلامه باليمين * وعن ابى بكر رضى الله عنه انه قال لامرأته اسماء بنت عميس عزمت عليك ان لاتصومى اليوم الذى مت فيه فافطرت وقالت ما كنت لاتبعه حنثا فعرفت العزم يمينا فان عرفته لغة فقولها حجة وان عرفته شرعا فكذلك كذا فى الاسرار * وفى الصحاح عزمت عليه اى اقسمت عليه قوله تعالى * فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل * اى فاصبر على اذى قومك كما صبر اولوا الحزم والراى الصواب من الرسل على بلايا ابتلوا بها لتظفر بالثواب كما ظفروا به ثم انهم خصوا من بين الانبياء وان كان الكل على الحق لانتفاء الوهن وشبهته فى طلبهم للحق وزيادة ثباتهم عليه عند توجه الشدائد والمكاره اليهم وقوة صبرهم عليه فيها * وقيل هم ستة * نوح فانه صبر على اذى قومه مدة طويلة * وابراهيم صبر على النار وذبح الولد * واسحاق على الذبح * ويعقوب على فقد الولد وذهاب البصر * ويوسف على الجب والسجن * وايوب على الضر * وقيل هم اصحاب الشرائع نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد فعلى هذا يكون من للتبعيض * وقيل الرسل كلهم اولوا العزم ولم يبعث الله رسولا الا كان ذا عزم وحزم وراى وكمال عقل ومن على هذا القول للتبيين وهو الصحيح اليه اشير فى التيسير وغيره * والعزيمة اربعة اقسام الفرض الى آخره * يدخل فى هذه الاقسام الفعل والترك فان ترك المنهى عنه فرض * ان كان الدليل مقطوعا به كترك اكل الميتة وشرب الخمر * وواجب ان دخل فيه شبهة كترك اكل الضب واللعب بالشطرنج * وسنة او نفل ان كان دونه كترك ما قيل فيه لابأس به * ويؤيده ما ذكر شمس الائمة الواجب ما يكون لازم الاداء شرعا او واجب الترك فيما يرجع الى الحل والحرمة * وذكر فى بعض نسخ الاصول لاصحابنا الفعل الصادر عن المكلف لايخلو من ان يترجح جانب الاداء فيه او جانب الترك اولا هذا ولا ذلك * اما الاول فذلك اما ان يكفر جاحده ويضلل وهو الفرض * اولا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب * اولا يتعلق وذلك اما ان يكون ظاهرا واظب عليه النبى عليه السلام وهو السنة المشهورة اولا يكون وهو النفل والتطوع والمندوب * واما الثانى فاما ان يتعلق العقاب بالاتيان به وهو الحرام * اولا يتعلق وهو المكروه * واما الثالث فهو المباح الذى ليس فى ادائه ثواب ولا فى تركه عقاب * وذكر بعضهم العزيمة لايخلو من ان يكفر جاحدها اولا والاول هو الفرض * والثانى لايخلو من ان

ذكره كما صبر اولو العزم من الرسل واما الرخصة فتنبئ عن اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا تيسرت الاصابة لكثرة الاشكال وقلة الرغائب والعزيمة اربعة اقسام فريضة * وواجب * وسنة * ونفل * فهذه اصول الشرع وان كانت متفاوتة فى انفسها اما الفرض فمعناه التقدير والقطع فى اللغة قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اى قدرناها وقطعنا الاحكام فيها قطعا والفرائض فى الشرع مقدرة لاتحتمل زيادة ولا نقصانا اى مقطوعة ثبتت بدليل لاشبهة فيه مثل الايمان والصلوة والزكوة والحج وسميت مكتوبة وهذا الاسم يشير الى ضرب من التخفيف فى التقدير والتناهى يسر ويشير الى شدة المحافظة والرعاية

يعاقب بتركه اولا والاول هو الواجب * والثانى لايخلو من ان يستحق بترك الملازمة اولا والاول هو السنة والثانى النفل * ويدخل فى القسم الاخير المباح ان جعل المباح من العزائم * فهذه اصول الشرع اى هذه احكام شرعت ابتداء فى الشريعة من غير نظر الى اعذار العباد فكانت من العزائم وان كانت متفاوتة فى انفسها * وكأنه اشار الى رد قول من قال من اصحابنا ان النوافل ليست من العزائم لانها شرعت جبرا للنقصان فى اداء ما هو عزيمة من الفرائض او قطعا لطمع الشيطان فى منع العباد من اداء الفرائض من حيث انهم لما رغبوا فى اداء النوافل مع انها ليست عليهم فذلك دليل رغبتهم فى اداء الفرائض بالطريق الاولى فقال هذه الاقسام الاربعة سواء فى انها شرعت ابتداء لابناء على اعذار العباد فكانت عزائم لوكادة شرعيتها وان تفاوتت فى ذواتها الاترى ان النفل مشروع ابتداء لايحتمل التغير بعارض يكون من العباد فكان عزيمة كالفرض وما ذكروا مقصود الاداء وليس كلامنا فيه * والفرائض اى المفروضات فى الشرع مقدرة يعنى روعى فيها كلا المعنيين فهى مقدرة لاتحتمل زيادة ولانقصانا * مقطوعة عما يغايرها من جنسها المشروع كذا فى الميزان * او مقطوعة عن احتمال ان لاتكون ثابتة لانها ثبتت بدليل لاشبهة فيه * فصار الفرض اسما لمقدر ثابت بدليل قطعى مثل الايمان فانه مقدر بتصديق ما جاء من عند الله حتى لو نقص شيئا منه او زاد لايجوز فانه لو قال انا اؤمن بما جاء من عند الله وبما جاء من عند غير الله لايكون مؤمنا * وسميت مكتوبة لانها كتبت علينا فى اللوح المحفوظ * وهذا الاسم اى اسم الفرض يشير الى ضرب من التخفيف لانه ينبئ عن التقدير وفيه يسر بالنسبة الى ما ليس بمقدر ولله تعالى ان يأمر عباده بشغل جميع العمر بخدمته بحكم المالكية فترك ذلك الى مقدر قليل يكون دلالة التخفيف واليسر وكأنه تعالى لما اوجبه علينا جعله مقدرا لئلا يصعب علينا اداؤه ويصير مؤدى لامحالة فكان التقدير فيه لشدة المحافظة والملازمة عليه * الاترى انه تعالى كيف اعقب قوله * كتب عليكم الصيام * بقوله جل اسمه * لعلكم تتقون اياما معدودات * منبها على التخفيف بايراد جمعى القلة وهما الايام والمعدودات كانه قيل كتب عليكم الصيام اياما قلائل ليتيسر عليكم الاداء ويسهل المحافظة عليه فعرفنا ان الغرض من التقدير التيسير والمقصود من التيسير شدة المحافظة على الاداء قوله (اخذ من الوجوب وهو السقوط) فسر الشيخ الوجوب بالسقوط والوجبة بالاضطراب والمذكور فى كتب اللغة ان الوجوب هو اللزوم والوجبة هو السقوط مع الهدة والوجب الاضطراب * ومعنى السقوط انه ساقط علما اى فى اثبات العلم اليقينى هو ساقط فى نفسه ملحق بالمعدوم وان كان فى ايجاب العمل ثابتا موجودا * هو الوصف الخاص اى كون الواجب ساقطا فى حق العلم وصف مختص به لايوجد ذلك فى الفرض يعنى سقط عنه احد نوعى ما تعلق بالفرض وهو العلم وبقى العمل لازما به فسمى بهذا الاسم ليقع التميز بينه وبين الفرض * او سمى به لانه لما لم يفد العلم اليقينى صار كالساقط على المكلف بدون اختياره * لا كما يحمل اى يتحمل يعنى لايكون مثل الذى

واما الواجب فانما اخذ من الوجوب وهو السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها ومعنى السقوط انه ساقط علماً هو الوصف الخاص فسمى به او لما لم يفد العلم صار كالساقط عليه لا كما يحمل ويحتمل ان يؤخذ من الوجبة وهو الاضطراب سمى به لاضطرابه وهو فى الشرع اسم لما لزمنا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل الاركان والطهارة فى الطواف وصدقة

يتحمل ويرفع باختيار وهو الفرض فانه لما كان ثابتا قطعا يتحمل عن اختيار وشرح صدر
* قال الامام العلامة مولانا حميد الملة والدين رحمه الله ونظيره ان اميراً امر واحدا من
غلمانه بحمل شئ الى موضع فتحمله فلما غاب عن بصره واخذ فى الطريق اخبره واحدان
الامير قدامر بحمل هذا الشئ الآخر ايضا الى ذلك الموضع ولم يحصل العلم له باخباره
فتحمله ايضا كان المأمور فى تحمل الاول مختارا طايعاً وفى تحمل الثانى بمنزلة المدفوع اليه
كأنه سقط عليه من غير رضاه واختياره قوله (والسنة) كذا السنة لغة الطريقة مرضية
كانت اوغير مرضيـة وسنن الطريق معظمه ووسطه والسن الصب برفق من باب طلب فان
اخذت السنة منه فباعتبار ان المار ينصت ويجرى فيها جريان المـاء ومنه قول الشاعر *
وسـالت باعناق المطى الاباطح * وهو اى لفظ السنة فى الشريعة اسم للطريق المسلوك فى
الدين يعنى من غير افتراض ولا وجوب كما اشار اليه فى بيان الحكم سواء سلكه الرسول
اوغيره ممن هو علم فى الدين * وذكر فى بعض النسخ لا خلاف فى ان السنـة هى الطريقة
المسلوكة فى الدين وانما الخلاف فى ان لفظ السنة اذا اطلق ينصرف الى سنة الرسول او اليها
والى سنة الصحابى على مانبين بعد بل زيادة على ماشرع له الجهاد وهو اعلاء دين الله وكبت
اعداء الله وتحصيل الثواب فى الاخرة وفى المغرب النفل ماينفله الغازى اى يعطاه زائدا على
سهمه وهو ان يقول الامام او الامير من قتل قتيلا فله سلبه او قال للسرية ما اصبتم فهو لكم او ربعه
او نصفه ولا يخمس وعليه الوفاء به وسمى ولد الولد نافلة ذلك اى لكونه زايدا على مقصود
النكاح فانه شرع لتحصيل الولد من صلبه والحافد زيادة عليه فكذا النافلة اسم لما شرع زيادة على
الفرائض والواجبات * ثم اختلفت العبارات فى حدود هذه الاقسام فقيل الفرض هو مايعاقب
المكلف على تركه ويثاب على تحصيله * واعترض عليه بالصلوة فى اول الوقت فانها تقع فرضا
ولو تركها لا يأثم بتركه حتى لو مات قبل آخر الوقت لاشئ عليه * وبصوم رمضان فى السفر
فانه يقع فرضا ولا يعاقب على تركه * وبان تارك الفرض قد يعفى عنه ولا يعاقب ولا يخرج الفرض
بذلك عن كونه فرضا * وقيل هو مايخاف ان يعاقب على تركه * وقيل هو مافيه وعيد لتاركه
* ويعترض عليهما بترك الصلوة فى اول الوقت وترك صوم السفر ايضا * والصحيح ماقيل
الفرض ماثبت بدليل قطعى واستحق الذم على تركه مطلقا من غير عذر * فقوله ماثبت بدليل
قطعى يتناول المندوب والمباح اذ قد يثبت كل واحد منهما بدليل قطعى ايضا كقوله تعالى * وافعلوا
الخير * وكلوا واشربوا * واحترز بقوله واستحق الذم على تركه عنهما * وبقوله مطلقا عن ترك
الصلوة فى اول الوقت على عزم الاداء فى آخره وعن ترك الصوم فى السفر الى خلفه وهو القضاء
وامثالهما لان ذلك ليس بترك مطلقا فلا يستحق الذم به * وبقوله من غير عذر عن المسافر
والمريض اذا تركا الصوم وماتاقبل الاقامة والصحة فانهما لا يستحقان الذم لان تركهما بعذر
* واذا بدل لفظ القطعى بالظنى فهو حد الواجب * وحد السنة هو الطريقة المسلوكة فى الدين
من غير افتراض ولا وجوب * واما حد النفل وهو المسمى بالمندوب والمستحب والتطوع

الفطر والاضحية
والوتر والسنة
معناها الطريق والسنن
الطريق ويقال سن
الماء اذا صبه وهو
معروف الاشتقاق
وهو فى الشرع اسم
للطريق المسلوك
فى الدين والنفل اسم
للزيادة فى اللغة حتى
سميت الغنيمة نفلا
لانها غير مقصودة بل
زيادة على ماشرع له
الجهاد وسمى ولد
الولد نافلة لذلك

(فقيل)

فقيل مافعله خير من تركه فى الشرع * وقيل هو مايمدح المكلف على فعله ولا يذم على تركه
* وقيل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا * واحترز بقوله من غير ذم على تركه
عن الواجب المضيق * وبقوله مطلقا عن الموسع والمخير والكفاية قوله (واما الفرض فحكمه
اللزوم علما وتصديقا بالقلب) اى يجب الاعتقاد بحقيته قطعا ويقينا لكونه ثابتا بدليل مقطوع به *
وهو الاسلام اى الاعتقاد بهذه الصفة يكون اسلاما حتى لو تبدل بضده يكون كفرا * وعملا بالبدن
اى يجب اقامته بالبدن حتى لو ترك العمل به غير مستخف به يكون عاصيا وفاسقا اذا كان بغير عذر
ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ماهو من اركان الشرايع لا ماهو اصل الدين لبقاء الاعتقاد على
حاله * ويكفر جاحده اى ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعاه كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلتك واما
لا تكفروا اهل قبلتكم فغير ثبت رواية وان كان جائزا لغة قال الكميت يخاطب اهل البيت وكان
شيعيا * وطائفة قد اكفرونى بحبكم * وطائفة قالوا مسيئ ومذنب * كذا فى المغرب * واما حكم
الوجوب اى الواجب فلزومه عملا لا علما اى يجب اقامته بالبدن ولكن لا يجب اعتقاد لزومه لان
دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبنى على الدليل اليقينى * ويفسق تاركه اذا استخف * اذا
ترك العمل به فهو على ثلاثة اوجه اما ان تركه مستخفا باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او
تركه متأولا لها او تركه غير مستخف ولا متأول * ففى القسم الاول يجب تضليله وان لم يكفر لانه راد
لخبر الواحد وذلك بدعة * وفى القسم الثانى لا يجب التضليل ولا التفسيق لان التأويل سيرة
السلف والخلف فى النصوص عند التعارض * وفى القسم الاخير يفسق ولا يضلل لان العمل به
لما وجب كان الاداء طاعة والترك من غير تأويل عصيانا وفسقا هذا هو المذكور فى عامة الكتب
وعليه يدل كلام شمس الائمة رحمه الله ايضا وهو الصحيح * والمذكور ههنا يشير الى ان تركه لا يوجب
التضليل اصلا ويوجب التفسيق بشرط ان يكون مستخفا ولا يوجبه اذا كان متأولا وليس فيه
دلالة على التفسيق فى القسم الثالث بل هو ساكت عنه والمذكور بعده بخطوط يدل على اثبات
التضليل فى القسم الاول فيكون معنى ماذكر هنا ويفسق تاركه ويضلل اذا استخف * والمذكور
فى التقويم يدل على انه لا تضليل فيه اصلا ولا تفسيق الا فى القسم الاول فانه ذكر فيه
الواجب كالمكتوبة فى لزوم العمل والنافلة فى حق الاعتقاد حتى لا يجب تكفير جاحده ولا
تضليله وحكمه ان لا يكفر المخالف بتكذيبه ولا يفسق بتركه عملا الا ان يكون مستخفا باخبار
الاحاد فيفسقه قوله (وانكر الشافعى هـذا القسم) اى انكر التفرقة بين الفرض
والواجب وقال هما مترادفان وينطلقان على معنى واحد وهو الذى يذم تاركه ويلام شرعا
بوجه سواء ثبت بطريق قطعى اوظنى * قال واختلاف طريق الثبوت لا يوجب اختلافه
فى نفسه فان اختلاف طرق النوافل لا يوجب اختلاف حقـايقها وكذلك اختلاف طرق
الحرام بالقطع والظن غير موجب اختلافه فى نفسه من حيث حرام * قال وتخصيص
اسم الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم لان الفرض لغة هو التقدير مطلقا سواء كان
مقطوعا او مظنونا به * وكذا الواجب هو الساقط سواء كان مظنونا به او مقطوعا به فكان

واما الفرض فحكمه
اللزوم علما وتصديقا
بالقلب وهو الاسلام
وعملا بالبدن وهو
من اركان الشرايع
ويكفر جاحده
ويفسق تاركه بلا
عذر واما حكم
الوجوب فلزومه
عملا بمنزلة الفرض لا
علما على اليقين لما فى
دليله من الشبهة حتى
لا يكفر جاحده
ويفسق تاركه اذا
استخف باخبار
الآحاد فاما متأولا
فلا وانكر الشافعى
رحمه الله هذا
القسم والحقه
بالفرائض فقلنا انكر
الاسم فلا معنى له بعد
اقامة الدليل على انه
يخالف اسم الفريضة
وانكر الحكم بطل
انكاره ايضا لان
الدلائل نوعان مالا
شبهة فيه من الكتاب
والسنة ومافيه
شبهة وهذا امر
لا ينكر واذا تفاوت
الدليل لم ينكر تفاوت
الحكم

تخصيص كل واحد بقسم تحكما * ونحن نقول انه ان انكر الاسم اى انكر كونهما متباينين لغة فلا معنى له لما بينا من معنى كل واحد منهما ومباينة احد المعنيين الاخر وان انكر الحكم اى انكر التفرقة بينهما حكما بان قال لاتفاوت بينهما فى لزوم العمل بطل انكاره ايضا لان التفرقة بين ماثبت بدليل مقطوع به وبين ماثبت بدليل مظنون ظاهر اذ ثبوت المدلول على حسب الدليل فمتى كان التفاوت ثابتا بين الدليلين لابد من ثبوته بين المدلولين * واما قولهم تخصيص كل لفظ بقسم تحكم فليس كذلك لانا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخص الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذى بينا ولايوجد معنى القطع فى الواجب ولامعنى السقوط على الوجه الذى بينا فى الفرض فانى يلزم التحكم وسائر الاسماء الشرعية والعرفية بهذه المثابة * قال الغزالى رحمه الله واصحاب ابى حنيفة رحمه الله قد اصطلحوا على تخصيص اسم الفرض بمايقطع بوجوبه وتخصيص اسم الواجب بما ثبت ظنا ونحن لاننكر انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ولاحجر فى اصطلاحات بعد تفهم المعانى * فصار الحاصل ان وجوب العمل فى الواجب عند الشافعى مثل وجوب العمل فى الفرض والتفاوت بينهما فى ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت بينهما ثابت فى وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل فى الفرض اقوى من وجوبه فى الواجب * وبيان ذلك اى بيان التفاوت الذى بينا ان النص المقطوع به وهو قوله تعالى * فاقرؤا ماتيسر من القرأن * اوجب قراءة القرآن فى الصلوة اذ المراد منه القرآن فى الصلوة * بالاجماع * وبدليل قوله عز اسمه * ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثى الليل * وكان قيام ثلث الليل فرضا فانتسخ اصله فى قول او تقديره فى قول بقوله تعالى * فاقرؤا ماتيسر من القرأن اى فى كل صلوة على القول الاول اوفى صلوة الليل على القول الثانى * وبان الامر للايجاب ولاوجوب خارج الصلوة فيتعين القرآءة فى الصلوة وهذا النص باطلاقه وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها فيخرج عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج بقرآءتها * وخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاصلوة الابفاتحة الكتاب اوجب الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لايلزم منه تغيير موجب الكتاب وذلك بان يجعل قرآءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يكون فرضا ليتقرر الكتاب على حاله ويحصل العمل بالدليلين على مرتبتيهما * ولا يقال قد خص من النص مادون الاية بالاجماع وهو قران حتى لو انكره يكفر فيخص مادون الفاتحة بالخبر ايضا * لانا نقول عدم جواز مادون الاية ليس باعتبار التخصيص ولكن لان ذلك لايسمى قرآءة عرفا فلا يدخل اطلاق قوله تعالى * فاقرؤا * ولهذا لايحرم قرأة مادون الاية على الجنب والحايض لانها لاتسمى قرائة عرفا كما لو تكلم بكلمة واحدة او حرف واحد منه ولكن مادون الاية من القرآن حقيقة فانكاره يكون كفرا كانكار كلمة او حرف * فمن رد خبر الواحد كما رده الرافضة وغيرهم فقد ضل عن سواء السبيل اى عن وسطه ومن سواه بالكتاب والسنة

وبيان ذلك ان النص الذى لاشبهة فيه اوجب قراءة القرآن فى الصلوة وهو قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرأن وخبر الواحد وفيه شبهة تعين الفاتحة فلم يجز تغير الاول بالثانى بل يجب العمل بالثانى على انه تكميل لحكم الاول مع قرار الاول وذلك فيما قلنا وكذلك الكتاب اوجب الركوع وخبر الواحد اوجب التعديل وكذلك الطواف مع الطهارة فمن رد خبر الواحد فقد ضل عن سواء السبيل ومن سواه بالكتاب والسنة المتواترة فقد أخطاء فى رفعه عن منزلته ووضع الاعلى عن منزلته وانما الطريق المستقيم ماقلنا وكذلك السعى فى الحج والعمرة وما اشبه ذلك

المتواترة فى اثبات الفرضية كما فعله اصحاب الظواهر من اهل الحديث حتى كان الثابت به مثل الثابت بالكتاب فى العمل من غير تفاوت بينهما فقد اخطاء كما بيناه فى باب احكام الخصوص * وماذكروا ان ثبوت العلم بالكتاب وخبر المتواتر وعدم ثبوته بخبر الواحد كاف لاثبات التفاوت بينهما لايغنيهم شيألانه لابد من ظهوره فى وجوب العمل الثابت بهما لتفاوت الدليلين فى ذاتيهما ضعفا وقوة وذلك فيما قلنا حيث راعينا حد الكتاب الثابت باليقين بان لم يلحق خبر الواحد به زيادة عليه وراعينا حد خبر الواحد بان اوجبنا العمل به * وكذا السعى فى الحج والعمرة بالجر يعنى السعى بين الصفا والمروة فى الحج والعمرة واجب عندنا وليس بركن حتى لو تركه رأسا فى حج او عمرة يجبر بالدم ويتم الحج والعمرة وعند الشافعى رحمه الله هو ركن ولا يتم حج ولا عمرة الابه لانه عليه السلام سعى بين الصفا والمروة وقال لاصحابه * ان الله تعالى كتب عليكم السعى فاسعوا * ولقوله عليه السلام * ماأتم الله لامرئ حجة ولا عمرة لايطوف بهاتين الصفا والمروة * الا انا تمسكنا فى ذلك بقوله تعالى * فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما * ومثل هذا اللفظ يوجب الاباحة لاالايجاب الا انا تركنا ظاهره فى حكم الايجاب بدليل الاجماع فبقى ماوراءه على ظاهره وعملنا بخبر الواحد فى اثبات الايجاب دون الركنية على مابينا * وان قرأت والعمرة بالرفع فمعناه وكذا العمرة واجبة وليست بفريضة * وقال الشافعى رحمه الله هى فريضة مثل الحج لماروى زيد بن ثابت رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال * العمرة فريضة كفريضة الحج * وعندنا لما ضعف الدليل عن اثبات الفرضية لكونه خبر الواحد ثبت به الوجوب * وما اشبه ذلك اى المذكور مثل صدقة الفطر والاضحية وقرائة التشهد والصلوة على النبى لان هذه الاشياء لما ثبتت باخبار الاحاد كانت من الواجبات لامن الاركان * ولايلزم القعدة الاخيره لانها ثبتت باتفاق الاثار انه عليه السلام ماسلم الا بعد القعدة الاخيرة كذا فى الاسرار * ولان الخبر الموجب لها التحق بيانا بمجمل الكتاب على ماعرف قوله (وكذلك تأخير المغرب) اى ومثل وجوب ماذكرنا من الاحكام تأخير المغرب الى العشاء بالمزدلفة ليلة النحر حيث افاض الناس من عرفات واجب ثبت بخبر الواحد وهو ماروى ان اسامة ابن زيد رضى الله عنه كان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الطريق الى المزدلفة فقال الصلوة يارسول الله * فقال الصلوة امامك * ومراده من هذا اللفظ اما الوقت او المكان لان الصلوة فعل المصلى وفعله لايتصور امامه فثبت ان التأخير واجب * فاذا صلى المغرب بعرفات او فى الطريق بعد غيبوبة الشمس او بعد غيبوبة الشفق يؤمر بالاعادة عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف رحمهم الله لايجب الاعادة وكان مسيئا لانه اداها فى وقتها الثابت بالكتاب او السنة المتواترة الا ان التأخير سنة فيكون مسيئا بتركه * ولهما ان وقت المغرب فى هذا الوقت وقت العشاء ومكان الاداء مزدلفة بالحديث فاذا اداها قبل وقتها او فى غير مكانها وجب عليه الاعادة عملا بالسنة كما فى سائر الصلوات اذا اديت قبل وقتها وكالجمعة وصلوة العيد اذا اديتا فى غير المصر او فنائه وكالظهر المؤدى فى المنزل يوم الجمعة فان لم يفعل اى لم يعد حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لان الاعادة

وكذلك تأخير المغرب الى العشاء بالمزدلفة واجب ثبت بخبر الواحد واذا صلى فى الطريق امر بالاعادة عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله عملا بخبر الواحد فان لم يفعل حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لان تأخير المغرب انما وجب الى وقت العشاء وقد انتهى وقت العشاء فانتهى العمل فلا يبقى الفساد من بعد الا بالعلم وخبر الواحد لايوجبه ولا يعارض حكم الكتاب فلا يفسد العشاء

انما وجبت ليحصل الجمع بينهما فى الوقت والمكان كما يوجبه الحديث فاذا طلع الفجر وانتهى وقت الجمع وهو وقت العشاء سقطت الاعادة لانا انما اوجبناها بالخبر فلو اوجبناها بعد طلوع الفجر لحكمنا بفساد ما ادى مطلقا وذلك من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم * ولا يعارض اى خبر الواحد مقتضى الكتاب وهو جواز المغرب المؤداة فلا يفسد العشاء اى بفتح الياء العشاء الاولى وهى المغرب المؤداة * او بضمها يعنى لا يفسد تذكر الصلوة التى وجبت اعادتها العشاء الاخيرة لانها ليست بفائتة بيقين والاول اظهر قوله (وكذلك الترتيب فى الصلوات) اى الترتيب بين الفوائت والوقتية واجب ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام * من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها * وما روى ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم * من نام عن صلوة او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل التى هو فيها ثم ليصل التى ذكرها ثم ليصل التى صلى مع الامام * وانه يوجب العمل دون العلم فوجب العمل به ما لم يعارض الكتاب والخبر المتواتر فعند سعة الوقت لا معارضة لان الكتاب وهو قوله تعالى * ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا * يوجب الاداء فى مطلق الوقت بحيث لا يفوته عنه ولا يوجب الاداء فى وقت التذكر لا محالة وخبر الواحد يوجب تقديم الفائتة واداءها فى وقت التذكر وامكن الجمع بينهما فوجب العمل به * فاما عند ضيق الوقت تحقق التعارض لتعين الوقت للوقتية بحيث لا يجوز التأخير عنه واقتضاء خبر الواحد تقديم الفائتة المستلزم لتفويتها عن الوقت وعدم جوازها قبل الفائتة فوجب ترجيح الكتاب على خبر الواحد فلذلك سقط العمل به * وكذا الحكم فى كثرة الفوائت لانه فى معنى ضيق الوقت لتأديه رعاية الترتيب فيها الى تفويت الوقتية ايضا * فان قيل العمل بخبر الواحد غير ممكن عند سعة الوقت الا بعد رفع موجب الكتاب ايضا فانه وان لم يوجب الاداء فى الحال لكنه يقتضى الجواز والخروج عن العهدة اذا تحقق الاداء وخبر الواحد ينفى ذلك فلا يجب العمل به على الوجه الذى ذكرتم لانه يكون ابطالا لموجب الكتاب بخبر الواحد وذلك باطل كما قلتم فى خبر التعيين والتعديل واشتراط الطهارة فى الطواف * قلنا هذا لا يلزم ابا حنيفة رحمه الله فانه يقول بالفساد الموقوف حتى لو ترك صلوة ثم صلى صلوات كثيرة مع تذكرها يسقط الترتيب ولا يكون عليه الا قضاء الفائتة عنده لان فساد المؤديات بعدها لم يكن بدليل مقطوع به ليجب قضاؤها مطلقا وانما كان لوجوب الترتيب بخبر الواحد وقد سقط ذلك عملا عند كثرة الصلوات فلا يلزمه الا قضاء المتروكة والقول بالوقف لا يوجب رفع الجواز كيف ومختار الشيخ ان بمجرد خروج الوقت ينقلب الوقتية المؤداة صحيحة فانه ذكر فى شرح المبسوط فى هذه المسئلة محتجا لابى حنيفة رحمه الله ان حكم الفساد ليس بمتقرر فيما ادى بل هو شئ يفتى به فى الوقت حتى يعيده ثانيا فى الوقت ليكون عملا بخبر الواحد وبكتاب الله تعالى بقدر الامكان فمتى مضى الوقت لو حكمنا بفساد الوقتية كان ذلك تركا للعمل بالكتاب والخبر المتواتر بناء على ما يقتضيه خبر الواحد وذلك لا يجوز بل يجب القول بالجواز مطلقا ولا يعتبر خبر الواحد فى مقابلته معارضا له * قال والى هذا

وكذلك الترتيب فى الصلوات واجب بخبر الواحد فاذا ضاق الوقت او كثرت الفوائت فصار معارضا بحكم الكتاب بتغير الوقتية سقط العمل به

اشار محمد فى الكتاب فانه استدل بمسئلة الحاج اذا صلى المغرب فى الطريق فانه يعيد فاذا لم يعد حتى طلع الفجر اخرت عنه لانها صلوة اديت فى وقتها الى اخر ما ذكرنا فكذلك ههنا * واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيقولان ان الجواز وان ارتفع فى اول الوقت لكنه مباح لان تفويت الجواز فيه مباح بترك الصلوة مختارا فلان يجوز ذلك بالخبر اولى ولما لم يجز تفويته عن الوقت اختيارا لا يجوز بخبر الواحد ايضا ولانا ما رفعنا الجواز لكن اخرناه الى ما بعد الفائتة واذا لم تقدم الفائتة لم يحصل العمل بالخبر اصلا فالاول تأخير والثانى ابطال * والتأخير اهون منه فوجب القول به كذا قال شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله * وذكر فى بعض الفوائد ان كثرة الفوائت لما التحقت بضيق الوقت فى سقوط الترتيب كان قلتها بمنزلة سعة الوقت فى وجوب الترتيب فوجوب الاعادة عند القلة بعد خروج الوقت كان بمنزلة وجوبها فى الوقت وبمنزلة وجوب الاعادة المغرب قبل طلوع الفجر لان القلة بمنزلة سعة الوقت فكان وقت العمل بخبر الواحد باقيا تقديرا * وتبين بما ذكرنا الفرق بين وجوب تعيين الفاتحة ووجوب التعديل واشتراط الطهارة فى الطواف وبين وجوب الترتيب فانا لو اوجبنا التعيين او التعديل او الطهارة على وجه يؤدى الى فساد الصلوة والطواف يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد ولو اوجبنا الترتيب عند سعة الوقت على وجه يؤثر فى فساد الوقتية لا يؤدى الى نسخ الكتاب بل يكون تأخيرا لحكمه مع ان له ولاية التأخير فوجب القول به عملا بخبر الواحد * فان قيل لما تعين آخر الوقت للوقتية حتى وجب تقديمها على الفائتة ينبغى انه لو قدم الفائتة لا يجوز كما لو قدم الوقتية على الفائتة فى اول الوقت لا يجوز لتعينه وقتا للفائتة * قلنا المنع عن تقديم الوقتية فى اول الوقت لمعنى يختص بها بدليل انه لو تنفل او عمل عملا اخر لم يمنع عنه فيوجب الفساد اما المنع عن تقديم الفائتة فى اخر الوقت فقد ثبت لمعنى فى غيرها وهو ان لا يؤدى الى تفويت الوقتية عن الوقت ولهذا يكره له الاشتغال بالنافلة وبعمل اخر فلم يوجب الفساد كذا ذكر فى شرح القدورى لابى نصر البغدادى رحمه الله قوله (وثبت الحطيم من البيت) وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربى بينه وبين البيت فرجة * وسمى بالحطيم لانه حطم من البيت اى كسر فعيل بمعنى مفعول كالقتيل والجريح * او لان من دعا على من ظلمه فيه حطمه الله كما جاء فى الحديث فكان فعيلا بمعنى فاعل كالعليم * ثم يجب على الطائف ان يطوف وراء الحطيم من البيت ولا يدخل تلك الفرجة فى طوافه لانه قد ثبت انه من البيت بخبر الواحد وهو ما روى ان عايشة رضى الله عنها نذرت ان تصلى فى البيت ركعتين ان فتح الله تعالى مكة على رسوله فجاء بها النبى عليه السلام عام حجة الوداع ليلا الى البيت فصدتها خزنة البيت وقالوا انا نعظم هذا البيت فى الجاهلية والاسلام ومن تعظيمها ان لا نفتح بابه فى الليالى فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدها وادخلها فى الحطيم وقال * صلى ههنا فان الحطيم من البيت الا ان قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت ولولا حدثان

وثبت الحطيم من البيت بخبر الواحد فجعلنا الطواف واجبا لا يعارض الاصل

عهدقومك بالجاهلية لنقضت بناء الكعبة واظهرت قواعدالخليل وادخلت الحطيم فى البيت والصقت العتبة بالارض وجعلت له بابين بابا شرقيا وبابا غربيا ولئن عشت الى قابل لافعلن ذلك * فجعلنا الطواف به * اى بالحطيم واجبا بهذا الخبر اوجعلنا الطواف على الحطيم به اى بهذا الخبر واجبا * لايعارض الاصل اى لايساويه حتى لوتركه يؤمر باعادة الطواف من الاصل اواعادته على الحطيم مادام بمكة ليتحقق العمل بخبر الواحد * ولورجع من غير اعادة يجزيه ويجبر بالدم لوجود اصل الفرض وهو الدوران حول البيت مع تمكن النقصان فيه بترك الطواف على الحطيم * ولوتوجه الى الحطيم لايجوز صلوته لان كونه من البيت ثبت بخبر الواحد فلايتأدى به ماثبت فرضا بالكتاب وهو التوجه الى الكعبة قوله (وحكم السنة) كذا قال شمس الائمة رحمه الله حكم السنة هو الاتباع فقدثبت بالدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيماسلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب الاان تكون من اعلام الدين نحو صلوة العيدوالاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب على مانبينه بعدوذكرابو اليسر واماالسنة فكل نفل واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل التشهد فى الصلوات والسنن الرواتب وحكمهاانه يندب الى تحصيلها ويلام على تركها مع لحوق اثم يسير وكل نفل لم يواظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بل تركه فى حالة كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل فى اعضاءالوضوء والترتيب فى الوضوء فانه يندب الى تحصيله ولكن لايلام على تركه ولايلحق بتركه وزر * واماالتراويح فى رمضان فانه سنة الصحابة فانه لم يواظب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم بل واظب عليها الصحابة وهذا ممايندب الى تحصيله ويلام على تركه ولكنه دون ماواظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان سنة النبى اقوى من سنة الصحابة * وهذاعندنا واصحاب الشافعى يقولون السنة نفل واظب عليه النبى عليه السلام فاماالنفل الذى واظب عليه الصحابة فليس بسنة وهو على اصلهم مستقيم لانهم لايرون اقوال الصحابة حجة فلايجعلون افعالهم ايضا سنة وعندنااقوال الصحابة حجة فيكون افعالهم سنة * لانهاطريقة امرنا باحيائها بقوله تعالى * لقدكان لكم فى رسول الله اسوة حسنة * وقوله عزاسمه * وماآتيكم الرسول فخذوه ومانهيكم عنه فانتهوا * وبقوله عليه السلام * عليكم بسنتى الحديث * وقوله صلى الله عليه وسلم * من ترك سنتى لم ينل شفاعتى * والاحياء فى الفعل فترك الفعل يستوجب اللائمة اى الملامة فى الدنيا وحرمان الشفاعة فى العقبى * الاان السنة استثناء منقطع اى لاخلاف فى ان تفسير السنة وحكمهاماذكرنا لكن الاختلاف فى ان اطلاق لفظ السنة يقع على سنة الرسول او يحتمل سنته وسنة غيره * والحاصل ان الراوى اذاقال من السنة كذافعند عامة اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعى وجمهور اصحاب الحديث يحمل على سنة الرسول عليه السلام واليه ذهب صاحب الميزان من المتأخرين * وعندالشيخ ابى الحسن الكرخى من اصحابنا وابى

وحكم السنة ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانهاطريقة امرنا باحياءها فيستحق اللائمة بتركها الا ان السنة عندنا قدتقع على سنة النبى عليه السلام وغيره وقال الشافعى رحمه الله مطلقها طريقة النبى صلى الله عليه وسلم

بكر الصيرفى من اصحاب الشافعى لايجب حمله على سنة الرسول الابدليل واليه ذهب القاضى الامام ابوزيدو الشيخ المصنف وشمس الائمة ومن تابعهم من المتأخرين * وكذا الخلاف فى قول الصحابى امرنابكذاونهيناعن كذا * تمسكوا فى ذلك بان لفظ السنة يطلق على طريقة غير الرسول من الصحابة فان الصحابة قدسنوا احكاما كماقال على رضى الله عنه جلد الرسول فى الخمر اربعين وجلدابو بكر اربعين وجلدعمر ثمانين وكل سنة * وقدقال عليه السلام * عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى * اطلق اسم السنة على طريقتهم * وقال عليه السلام * من سن سنة حسنة فله اجرها * الحديث وقدعنى بذلك سنة غيره * والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة ابى بكر وعمر رضى الله عنهما * وقدحكى عن الشافعى انه قال اذا قال مالك السنة عندناوالسنة ببلدنا كذا فانمايريدبه سنة سليمان بن بلال وكان عريف السوق واذاكان كذلك لم يدل على اطلاق لفظ السنة على ان المراد طريقة الرسول عليه السلام اوغيره فلايجوز تقييده بطريقته الابدليل * واحتج الفريق الاول بان الرسول هو المقتدى والمتبع على الاطلاق فلفظ السنة على الاطلاق لايحمل الاعلى سنته كما لوقيل هذا الفعل طاعة لايحمل الاعلى طاعة الله وطاعة رسوله واما اضافتها الى غير الرسول فمجاز لاقتدائه فيهابسنة الرسول فوجب ان يحمل عندالاطلاق على حقيقته دون مجازه * وماذكروا من الحديث والاطلاق لايلزم لانالاننكر جواز اطلاق هذا اللفظ على طريقة غير الرسول مع التقييد وانمانمنع ان يفهم من اطلاق اسم السنة غير سنة الرسول كذافى الميزان والمعتمد وقولهم اللفظ مطلق فلايجوز تقييده من غير دليل قلنالابد من تقييده امابطريقة الرسول عليه السلام اوبطريقة غيره فتقييده بالاولى اولى لماذكرنا قوله (قال ذلك فى ارش مادون النفس) الى آخره دية المرأة عندنا على النصف من دية الرجل فى النفس ومادونها وعند الشافعى رحمه الله المرأة تساوى الرجل اذاكان الارش بقدر ثلث الدية اودونه فان زاد على الثلث فحينئذ حالهافيه على النصف من حال الرجل لماحكى عن ربيعة انه قال قلت لسعيد بن المسيب ماتقول فيمن قطع اصبع امرأة قال عليه عشر من الابل قلت فان قطع اصبعين منها قال عليه عشرون من الابل قلت فان قطع ثلاثة اصابع قال عليه ثلاثون من الابل قلت فان قطع اربعة اصابع قال عليه عشرون من الابل قلت سبحان الله لما كثر المها واشتد مصابها قل ارشها قال اعراقى انت قلت لابل جاهل مسترشدا وعاقل مستثبت فقال انه السنة * وهذا اللفظ اذااطلق فالمرادبه سنة الرسول عليه السلام ومراسيل سعيد عنده مقبولة فكان هذا بمنزلة حديث مسند فيجب العمل به * وحجتنا فى ذلك ماذكره ربيعة فانه لووجب بقطع ثلاثة اصابع منها ثلاثون من الابل ماسقط بقطع الاصبع الرابع عشر من الواجب لان تأثير القطع فى ايجاب الارش لافى اسقاطه فهذاشئ يحيله العقل وقول سعيد انه السنة محتمل يجوزانه ارادسنة نفسه اوسنة غيره من الصحابة رضى الله عنهم لان التأمل فى الدين لاثبات حكم اواستنباط معنى طريقة حسنة فيطلق عليه اسم السنة كمايقال سنة العمرين كماذكرنا كيف وقدافتى كبار الصحابة مثل على وعمر رضى الله عنهما بخلافه * وفى المبسوط ان ماروى نادر ومثل هذا الحكم الذى يحيله عقل كل عاقل

قال ذلك فى ارش مادون النفس فى النساءانه لايتنصف الى الثلث لقول سعيد بن المسيب رضى الله عنه السنة

وقال ذلك فى قتل الحر بالعبد وعندنا هى مطلقة لاقيد فيها فلا يقيد بلا دليل وكان السلف يقولون سنة العمرين والسنن نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة وكراهية والزوائد وتاركها لايستوجب اساءة كسير النبى عليه السلام فى لباسه وقيامه وقعوده وعلى هذا مسائل باب الاذان كتاب الصلوة اختلفت فقيل مرة يكره ومرة اساء ومرة لابأس به لما قلنا واذا قيل يعيد فذلك من حكم الوجوب

لايمكن اثباته بالشاذ النادر * وقال ذلك فى قتل الحر بالعبد * يقتل الحر بالعبد عندنا وعند الشافعى رحمه الله لايقتل لماروى عن ابن عمر وابن الزبير رضى الله عنهم انهما قالا من السنة ان لايقتل الحر بالعبد والسنة تحمل على سنة الرسول عند الاطلاق * وقلنا لما كان هذا اللفظ محتملا لايصح الاحتجاج به * ومن قال من مشايخنا ان مطلق السنة محمول على سنة الرسول عليه السلام اجاب * عن قول سعيد بان السنة انما تحمل على سنة الرسول اذا لم يقم دليل على ان المراد طريقة الغير وقد قام ههنا فان اهل النقل خرجوه عن زيد بن ثابت رضى الله عنه كذا قال عبد القاهر البغدادى من ائمة الحديث * واليه اشير فى المبسوط فقيل وقول سعيد انه السنة يعنى سنة زيد * وعن قول ابن عمر وابن الزبير انه محمول على السيد اذا قتل عبده فقد كانوا مختلفين فى ذلك فمنهم من يوجب القصاص مستدلا بقوله عليه السلام * من قتل عبده قتلناه * فقالا ذلك ردا على من قال منهم بقتل السيد بعبده كذا فى المبسوط قوله (سنة الهدى) يعنى سنة اخذها من تكميل الهدى اى الدين وهى التى تعلق بتركها كراهية او اساءة * والاساءة دون الكراهة وهى مثل الاذان والاقامة والجماعة والسنن الرواتب * ولهذا قال محمد فى بعضها انه يصير مسيئا وفى بعضها انه يأثم وفى بعضها يجب القضاء وهى سنة الفجر ولكن لايعاقب بتركها لانها ليست بفريضة ولا واجبة * والزوائد اى والنوع الثانى الزوائد وهى التى لايتعلق بتركها كراهة ولا اساءة نحو تطويل القراءة فى الصلوة وتطويل الركوع والسجود وسائر افعاله التى يأتى بها فى الصلوة فى حالة القيام والركوع والسجود وافعاله خارج الصلوة من المشى واللبس والاكل فان العبد لايطالب باقامتها ولا يأثم بتركها ولا يصير مسيئا والافضل ان يأتى بها كذا فى بعض مصنفات الشيخ * وذكر فى المبسوط قال مكحول السنة سنتان سنة اخذها هدى وتركها لابأس به كالسنن التى لم يواظب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم * وسنة اخذها هدى وتركها ضلالة كالاذان والاقامة وصلوة العيد * وعلى هذا قال محمد رحمه الله اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا على ذلك بالسلاح كما يقاتلون عند الاصرار على ترك الفرائض والواجبات * وقال ابو يوسف رحمه الله المقاتلة بالسلاح عند ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يؤدبون على تركها ولا يقاتلون على ذلك ليظهر الفرق بين الواجب وغيره * ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك لهذا * وعلى هذا اى على ان السنن نوعان اختلفت اجوبة مسائل باب الاذان فقيل مرة يكره ومرة اساء ومرة لابأس لما قلنا ان ترك ما هو من سنن الهدى يوجب الكراهة والاساءة وترك ما هو من السنن الزوائد لايوجب شيئا منهما * وذلك مثل قول محمد يكره الاذان قاعدا لماروى فى حديث الرؤيا ان الملك قام على جذم حائط اى اصله * ويكره تكرار الاذان فى مسجد محلة * ويكره ترك استقبال القبلة لمخالفة السنة وان صلى اهل المصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساؤا لترك السنة المشهورة * وان صلين يعنى النساء باذان واقامة جازت صلوتهن مع الاساءة فالاساءة لمخالفة السنة والتعريض للفتنة * ولابأس بان يؤذن رجل ويقيم اخر

(لان)

واما النفل فما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه ولذلك قلنا ان ما زاد على القصر من صلوة السفر نفل والنفل شرع دائما فلذلك جعلناه من العزايم ولذلك صح قاعداً وراكبا لانه ما شرع بلازم العجز لا محالة فلازم اليسر وهذا القدر من جنس الرخص

لان كل واحد منهما ذكر مقصود فلا بأس بان يأتى بكل واحد منهما رجل آخر ولا يؤذن لصلوة قبل دخول وقتها ويعاد فى الوقت لان المقصود وهو اعلام الناس بدخول الوقت لم يحصل ويعاد اذان الجنب وكذا اذان المرأة فما ذكرنا وامثاله يخرج على هذه الاصل قوله (واما النفل فما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه) عرف النفل ببيان حكمه اذ المذكور حكم النفل ولهذا قال شمس الائمة وحكم النفل شرعا انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه * وقال القاضى الامام نوافل العبادات هى التى يبتدئ بها العبد زيادة على الفرائض والسنن المشهورة وحكمها ان يثاب العبد على فعلها ولا يذم على تركها لانها جعلت زيادة له لا عليه بخلاف السنة فانها طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن حيث سبيلها الاحياء كان حقا علينا فعوتبنا على تركها * ولذلك اى ولما ذكرنا ان النفل كذا قلنا ان ما زاد على القصر فى صلوة السفر وهو الشفع الثانى نفل لان العبد لايلام على تركه رأسا واصلا ويثاب على فعله فى الجملة * واذا ثبت انه نفل لايصح خلطه بالفرض كما فى الفجر * ولا يلزم عليه صوم المسافر فانه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ثم انه لو اداه يقع فرضا لان المراد من الترك هو الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك فانه يعاقب على تركه فى الجملة الا ترى انه لو ادرك عدة من ايام اخر يجب عليه قضاء الصوم ويعاقب على تركه فلم يكن الصوم فى السفر نفلا * ولا الزيادة على الاية او الثلاث فى القرأة فى الصلوة فانه يثاب عليها ولا يعاقب على تركها مع انها تقع فرضا * لانا لا نسلم انها قبل وجودها وتحققها كانت فرضا بل هى كانت نفلا اذ لم يكن فى ذمته الاتيان بها ولذلك استقام عليها حد النفل ولكنها انقلبت فرضا بعد وجودها لدخولها تحت مطلق الامر وعمومه وهو قوله تعالى * فاقرؤا ما تيسر من القرآن * كانقلاب اليمين سببا للكفارة بعد فوات البر الا ترى ان النافلة تصير فرضا بالشروع حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها بعد ان لم يكن كذلك قبل الشروع فكذا الزيادة على الثلاث يجوز ان يصير فرضا بعد الوجود لتناول الامر اياها فان الامر انما وقع على الادنى ولم ينصرف الى ما فوقه لانه لم يكن مقدارا معلوما فى نفسه فاذا اتى به فقد صار مقدارا معلوما فامكن صرف الامر اليه كذا ذكره ابو اليسر * فاما الامر بالصلوة فيتناول افعالا مقدرة فالزيادة عليها لاتدخل تحت الامر بحال فلا تقع فرضا * ولذلك جعلناه من العزائم اى ولان النفل شرع دائما جعلناه من العزائم لان دوام شرعيته يدل على وكادته واصالته اذ لو بنى على اعذار العباد لشرع فى وقت العذر لا دائما * ولا يقال لانسلم انه شرع دائما لانه منهى عنه فى الاوقات الثلاث وبعد الفجر والعصر * لانا نقول هو مشروع فى هذه الاوقات مع كونه منهيا عنه حتى لو شرع فيه وافسده يجب القضاء عليه فى الاصح * ولذا صح قاعدا اى ولاجل انه شرع دائما صح اداؤه قاعدا مع القدرة على القيام * وراكبا مع القدرة على النزول بالايماء وان لم يكن متوجها الى القبلة لان النفل على الوصف الذى شرع وهو وصف الدوام يلازم العجز والحرج فلا يمكن اقامته آناء الليل والنهار قائما لانه يعترض عليه الحوادث من المرض والضعف والحاجة الى الركوب ونحوها باعتبار الاصل يعتبر هذه

وقال الشافعى رحمه الله لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك غير لازم وقد غيرتم انتم وقلت ان مالم يفعل بعده فهو مخير فيه فبطل المؤدى حكما له كالمظنون

العوارض فى الحال اذ لو لم يعتبر العوارض ادى الى الحرج فلذلك جوزنا الاداء على اى وصف
نشط قائما وقاعدا وراكبا * وهذا القدر اى شرعية الاداء قاعدا او راكبا من غير عذر *
من جنس الرخص لان العذر قدر موجودا باعتبار الاصل فكان شرعيته بناء عليه فكان له
شبهة بالرخصة من هذا الوجه * وكأنه اخر ذكره عن سائر اقسام العزائم لانه لم يخلص عزيمة
قوله (وقال الشافعى) الى آخره اذا شرع فى صلوة النفل او فى صوم النفل يؤاخذ بالمضى
فيه ولو اعترض يؤاخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعى رحمه الله لا يؤاخذ بواحد منهما لان
النفل لما شرع على هذا الوصف وهو انه غير لازم حتى يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه
وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع ولا يصير لازما لان حقيقة الشئ لا يتغير بالشروع الا ترى
انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتأدى بنية النفل ولو اتمه كان مؤديا للنفل لا مسقطا
للواجب ولا يمنع صحة الخلوة ويباح الافطار بعذر الضيافة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام
* واذا كان نفلا حقيقة وجب ان يكون مخيرا فى الباقى كما كان مخيرا فى الابتداء تحقيقا لنفلية لان
آخره من جنس اوله * وقد غيرتم انتم حيث قلتم باللزوم فى الباقى * وقلت انا ان مالم نفعل بعد
اى بعد ما ادى جزأ منه * هو مخير فيه اى فيما لم يؤد لانه نفل فيكون على وفق الابتداء
فمن اخرج عشرة دراهم للتصدق نفلا فتصدق بدرهم وسلم كان بالخيار فى الباقى وكذا اذا
تصدق ولم يسلم كان بالخيار فى التسليم فكذا اذا صلى ركعة كان بالخيار فى الركعة الاخرى
* واذا ثبت له الخيار فى الباقى وحل له ترك ما لم يأت به لانه لم يلتزمه يبطل المؤدى ضمناله
وتبعا لترك ما ليس عليه فلا يكون ابطالا حكما كمسافر صلى الظهر لا يحل له ابطالها لكن يحل له
اقامة الجمعة ثم الظهر يبطل حكما لما جعل ذلك اليه وحل له وكمن احرق حصائد ارض نفسه
فاحترق زرع جاره او سقى نفسه فنزت ارض جاره لا يجعل ذلك اتلافا لانه ثبت تبعا لما
هو حلال له * ولما كان بطلان المؤدى امرا حكميا لا بصنعه لا يضمن بالقضاء كالمظنون وهو
ما اذا شرع فى صلوة او صوم على ظن انه عليه فتبين انه ليس عليه يصير شارعا فى النفل بالاتفاق
ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا انه مخير فى الاداء وان البطلان ضمنى فكذا ههنا
* ولا معنى لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة
الالتزام لزمه واما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء بعض العبادة ولم يوجد فيما بقى التزام
فلا يلزمه * ونظيره الكفالة مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول فيلزمه ما التزم
فاما المقرض او المتصدق فلا يلتزم بالقول ولكن شرع فى الاعطاء فبقدر ما ادى يصح ولا يلزمه
ما لم يعط * يوضح الفرق بينهما لو نذر اربع ركعات يلزمه ولو شرع ينوى اربع ركعات
لا يلزمه * ولو نذر الصلوة قائما يلزمه القيام ولو شرع قائما لا يلزمه * ولو نذر صوم يوم النحر
يلزمه عندكم ولو شرع فيه لا يلزمه دل على ان الشروع اداء بالفعل والنذر ايجاب فى الذمة بالقول
ثم فى النذر يلزمه بقدر ما سمى فكذلك بالشروع يلزمه بقدر ما ادى وما لم يؤده لا يلزمه كما ان ما لم
يسمه بالنذر لا يلزمه * فيبطل المؤدى يعنى عند الامتناع عن اداء الباقى * حكما له اى للامتناع

وقلنا نحن ان ما اداه فقد صار لغيره مسلما اليه وحق غيره محترم مضمون عليه اتلافه ولا سبيل اليه الا بالزام الباقى وهما امران متعارضان اعنى المؤدى وغير المؤدى فوجب الترجيح لما قلنا بالاحتياط فى العبادة

الثابت بالتخيير قوله (وقلنا نحن ان اداه فقد صار لغيره) يعنى صار عبادة لله تعالى مسلما اليه لانه لما شرع
فى الصوم او فى الصلوة وادى جزأ منه فقد تقرب الى الله تعالى باداء ذلك الجزء وصار العمل
لله تعالى حقا له بالنص ولهذا لو مات كان مثابا على ذلك * وحق غيره محترم اى حرام التعرض
بالافساد ومضمون عليه اتلافه بالنص والاجماع فوجب صيانته وحفظه احترازا عن ارتكاب
المحرم ووجوب الضمان ولا سبيل اليه اى الى حفظه وصيانته او الى كونه مضمونا الا بالزام الباقى
وهما امران متعارضان اعنى المؤدى وغير المؤدى يعنى لو نظر الى المؤدى يلزم الزام الباقى صيانة
له عن البطلان ولو نظر الى غير المؤدى نفسه يلزم ان يكون غير لازم لانه فى ذاته نفل كما قاله الشافعى
* فوجب الترجيح لما قلنا اللام ليست للتعليل بل هى صلة الترجيح اى وجب ترجيح ما قلنا
بالاحتياط فى العبادة * فان قيل لا نسلم ان المؤدى صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او
صلوة وهى مما لا يتجزأ فلا يكون الموجود طاعة الا بانضمام الباقى اليه واذا لم يكن طاعة لا يحرم
ابطاله * ولئن سلمنا كونه عبادة فلا نسلم ان اداء الباقى شرط لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل بقاؤه
فكما وجد انقضى وعدم ولا تصور للغير بعد العدم * والدليل عليه ان المؤدى باعتراض
الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى ينال به الثواب بلا خلاف بين الامة ولو كان اداء الباقى
شرطا لبقائه عبادة لبطل بفوات الشرط * يوضحه ان اداء الباقى لو جعل شرطا لا يخلو من ان يجعل
شرطا لانعقاد المؤدى عبادة او لبقائه عبادة فان قلتم بالاول فالامتناع عن مباشرة شرط الانعقاد
لا يعد ابطالا وان قلتم بالثانى فهو خلاف المعقول لانه لما انعقد عبادة بدون الباقى فلان يبقى بدونه كان
الاولى لان البقاء اسهل من الابتداء * ولئن سلمنا كون الباقى شرطا لبقائه عبادة فلا نسلم ان الامتناع
عن اداء الباقى ابطال له لان الابطال انما يحصل بمصادفة الفعل وذلك فيما مضى من الافعال محال
ولكنه اذا امتنع فات وصف العبادة عن المؤدى فلا يكون مضافا الى فعله كما ذكرنا من النظائر *
قلنا نحن لا ندعى ان المؤدى صوم او صلوة فى الحال ولكنا نقول هو من افعال الصوم والصلوة
على معنى انه يصير مع غيره صوما تاما شرعيا فكان له عرضية ان يصير صوما او صلوة بضم الغير
اليه فيكون المؤدى متقربا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه
جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة
بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له من التعلق لضرورة الاتحاد فجعل هذا الجزء عبادة وجعل
كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة وكل جزء يوجد بعده شرطا لبقائه على وصف العبادة *
فانعقد الجزء المتقدم عبادة وجعل شرطا لانعقاد الاجزاء التى بعده عبادة وانعقد الجزء الاخير
عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التى تقدمته على وصف العبادة * وكل جزء من الاجزاء المتوسطة
انعقد عبادة وكان شرطا لبقاء ما تقدمه على وصف العبادة وشرطا لانعقاد ما تعقبه عبادة فقلنا هكذا
عملا بالدلائل بقدر الامكان * ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التغير بعد العدم لان ذلك خلاف النص
والاجماع فانه تعالى قال * اولئك حبطت اعمالهم * وقال عز اسمه * ولا تبطلوا اعمالكم * ولا يرد النهى
الا عما يتصور ولا خلاف بين الامة ايضا ان بالردة يبطل الاعمال المتقدمة وان كان قد اعطى لها حكم
التمام والفراغ ولما كان الختم على الايمان شرطا لبقاء ما مضى فلم لا يجوز ان يكون وجود

الجزء المتعقب شرطا لبقاء ماتقدم على وصف العبادة * واما فى اعتراض الموت فجعل فى التقدير كأن اليوم فى حقه لم يكن الا هذا القدر وان الصلوة لم يكن مشروعة الا هذا القدر لانه تعالى هكذا جعل فى فضل المهاجر وان لم يحصل ماهو المقصود بالهجرة من تأيد البعض بالبعض والتقوى على الذب عن الجورة فكذا فيما نحن فيه وذلك لان الموت منه لا مبطل على ماعرف * وقولهم انعقد عبادة بدون الباقى فيبقى بدونه لان البقاء اسهل من الابتداء ينتقض بقبض بدلى الصرف ورأس مال السلم فانه شرط للبقاء دون الابتداء * وقولهم الامتناع عن اداء الباقى ليس بابطال قلنا ماأتى بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد لامحالة عند هذا الفعل فجعل مفسدا لان الافساد فعل يحصل به الفساد وليس من ضرورته ان يضاف المحل الذى حصل فيه الفساد كمن قطع حبلا مملوكا له علق به قنديل غيره فسقط القنديل وانكسر جعل متلفا له حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعله القنديل * وكذا شق زق نفسه فيه مايع لغيره * ومسئلتنا احراق الحصايد وسقى الارض لاتلزمان فان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى رخاوة الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الاترى ان ذلك ينفصل عن فعله عن العادة الجارية بخلاف مانحن فيه حتى لوكان ذلك على وجه يحصل به الفساد لامحالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم انه لا يحتمله ارضه اوكان الاحراق فى يوم ريح لاضيف اليه فيضمن مافسد من الارض والزرع * واما مصلى الظهر اذا راح الى الجمعة فنقول هو مبطل لصفة الفرضية غير انه ليس بمنهى عنه لانه ابطل ونقض ليؤدى احسن منه والهادم ليبنى احسن مما كان لا يعد هادما كهادم المسجد ليبنى احسن منه لا يعد ساعيا فى خرابه * وصار حاصل الكلام ان ماادى يوجب عليه حفظ المؤدى وطريق حفظه اداء الباقى فصار الشروع موجب اداء الباقى بهذه الواسطة وكل صوم اوصلوة يجب اداؤه يجب قضاؤه اذا افسد قوله (وهو كالنذر) * ثم استدل بالنذر على مادعاه فقال وهو اى الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار حقا لله تعالى * اما المؤدى فلما ذكرنا انه وقع لله تعالى مسلما اليه واما المنذور فلانه جعل لله تعالى تسمية ولاشك ان ماوقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه بمنزلة الوعد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه لما عرف ان البقاء اسهل من الابتداء ثم وجب لصيانة ادنى الامرين وهو التسمية ماهو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ماهو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل ادنى الامرين وهو ابقاء الفعل واتمامه كان اولى * وماذكر الخصم ان النذر والشروع بمنزلة الكفالة والاقراض فليس كذلك لان الكفالة وان كانت كالنذر باعتبار انه التزام فالشروع ليس كالاقراض لان الاقراض او التصدق تبرع بالعين والمقصود منه دفع حاجة المستقرض او الفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم نظير الصلوة فى النية والتطهر واستقبال القبلة * فاما المقصود فى البدنيات فعمل يستوفى وقد حصل البعض منه فكان كبعض المال المسلم الى الفقير او المستقرض واليه اشار الشيخ بقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق

(ببعض)

وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لا فعلا ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى والسنن كثيرة فى الصلوة والحج وغير ذلك

واما الرخص فاربعة نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر اما احق نوعى الحقيقة فما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا فهو الكامل فى الرخصة مثل المكره على اجراء كلمة الكفر انه يرخص له اجراءها والعزيمة فى الصبر حتى يقتل لان حرمة الكفر قائمة لوجوب حق الله تعالى فى الايمان لكنه رخص لعذر وهوان حق العبد فى نفسه يفوت بالقتل صورة ومعنى وحق الله تعالى لايفوت معنى لان التصديق باق ولا يفوت صورة من كل وجه لان الاداء قد صح وليس التكرار ركن لكن فى اجراء كلمة الكفر هتك لحقه ظاهرا فكان له تقديم حق نفسه كرامة من الله وان شاء بذل نفسه حسبة فى دينه لاقامة حقه فهذا مشروع قربة فبقى عزيمة وصار بها مجاهدا

ببعض المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع فكذا اذا اتى ببعض العمل وصار مسلما الى الله تعالى لزمه ان لا يبطله بالامتناع عن اداء الباقى وانما افترقا من حيث ان القدر الموجود من الصدقة يبقى صدقة بدون مالم يوجد والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قربة بدون الباقى فيلزمه المضى ههنا ولا يلزمه فى الصدقة * فاما اباحة الافطار بعذر الضيافة فرخصة مع بقاء الحظر ولذا كان الامتناع افضل وذلك كمن صلى الفرض ورأى بقربه صبيا كاد يحترق او يغرق وهو قادر على الاستيقاذ ابيح له قطع الفرض واستيقاذ الصبى بل يجب عليه ذلك صيانة للصبى عن الهلاك وفيه ابطال حق الله تعالى لحق الآدمى فكذا فيما نحن فيه يرخص له الافطار احترازا عن اذى المسلم وصحة الخلوة ممنوعة ايضا بل هى فاسدة كذا ذكر الشيخ ابو المعين فى طريقته * واما الشروع فى النفل قائما واتمامه قاعدا او نية الاربع مع التسليم على رأس الركعتين ففارقا النذر لان وجود ماوراء الركعتين وصفة القيام ليسا بشرطين لبقاء المؤدى عبادة وذكر الشيخ فى شرح التقويم ان وجوب الباقى لمعنى فى غيره وهو صيانة المؤدى لا لمعنى فى نفسه فلا يمنع صحة الخلوة واباحة الافطار بعذر الضيافة واقتداءه بالمتنفل لانه فى حق نفسه نفل * واما فضل المظنون فالقياس فيه ماقاله زفر رحمه الله لان المؤدى انعقد عبادة فيجب صيانتها بالمضى فيه الا ان علماءنا استحسنوا وقالوا ان سبب الوجوب وهو الشروع صادف الواجب فيلغو لان الوجوب لا يتكرر فى شئ واحد كما لو قال لله على ظهر اليوم وذلك لان العبد انما يؤاخذ بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس فى وسعه وعنده انه شرع فى الواجب فكان كما لو شرع فى الظهر او صوم القضاء ثم افسده لا يجب عليه بهذا الشروع والافساد شئ فكذا هذا * ونحن لانقول ان جميع القرب يلزم حفظها ويضمن بافسادها بل يجب عبادة نفل التزمها وحصلها باختياره وهذه القربة حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع واذا لم يلتزمه باختياره لم يصر ضامنا للعهدة فلا يجب عليه صيانته وهذا لان القياس يوجب ان لا ينعقد فعله عبادة اصلا لان الواجب الذى قصد اليه ليس بموجود والنفل لا ينعقد قربة بدون القصد اليه الا ان الشرع جعله نفلا من غير قصده نظرا له فجعل منعقدا فيما له فيه نظر وهو انه لو اتمه يصلح سببا للثواب ولا يجعل منعقدا فيما له فيه ضرر وهو وجوب الصيانة عليه * وهو كالقرب فى حق الصبى لما شرعت نظرا له تجعل مشروعة فيما له فيه نظر وهو الصحة بعد الاداء ولم تجعل مشروعة فيما له فيه ضرر وهو الوجوب * والسنن كثيرة يعنى لا احتياج الى ايراد النظائر فانها كثيرة فى باب الصلوة والحج وغير ذلك من الطهارة والصوم والاعتكاف على ماتضمنتها كتب الفروع قوله (واما الرخص) ولما كانت الرخص مبنية على اعذار العباد واعذارهم مختلفة اختلفت انواع الرخص فانقسمت على انواع اربعة * احق من الاخر يجوز ان يكون افعل تفضيل من حق الشئ اذا ثبت اى احدهما فى كونه حقيقة اقوى من الاخر * ويجوز ان يكون من حق لك ان تفعل كذا اى انت خليق به يعنى فى اطلاق اسم الرخصة احدهما اولى من الاخر * اتم من الآخر اى اكمل فى كونه مجازا * فما استبيح اى سقطت

المؤاخذة به مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لان الحرمة لما كانت قائمة مع سببها و مع ذلك شرع للمكلف الاقدام عليه من غير مؤاخذة بناء على عذره كان فى اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة حقيقة كاملة ثابتة من كل وجه كانت الرخصة فى مقابلتها كذلك ايضا وذلك مثل الترخص باجراء كلمة الكفر على اللسان فانه يرخص فيه بعذر الاكراه التام مع اطمينان القلب ولكن العزيمة فى الصبر و الامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة مصمتة لاتنكشف بحال بناء على ان حق الله تعالى فى وجوب الايمان به قائم لايحتمل السقوط لان الموجب وهو وحدانية الله تعالى وحقية صفاته وجميع ما اوجب الايمان به لايحتمل التغير لكنه اى لكن العبد رخص له الاجراء عند الاكراه لان حقه فى نفسه اى فى ذاته يفوت عند الامتناع صورة بتخريب البنية و معنى بزهوق الروح وحق الله تعالى لايفوت معنى لان التصديق الذى هو الركن الاصلى باق ولايفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة و صدق بقلبه حتى صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانية اذ التكرار فى الاقرار ليس بركن فى الايمان ولما صار حقه مؤدى لم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر بطلان ذلك الاقرار فى حال البقاء فيبطل حقه فى الصورة من هذا الوجه فلهذا كان تقديم حق نفسه باجراء كلمة الكفر على اللسان ترخصا وان شاء بذل نفسه فى دين الله لاقامة حقه حسبة اى طلبا للثواب وعدالة فيما يدخر للاخرة فهذا اى البذل مشروع قربة كالجهاد انه لما بذل نفسه ولم يهتك حرمة دينه كان فيه اعلاء دين الله عز وجل وهذا هو عين الجهاد * والاصل فيه ماروى ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما اتشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهد انى رسول فقال لا ادرى ما تقول فقتله و قال للاخر اتشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهد انى رسول الله فقال نعم فخلى سبيله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اما الاول فقد اتاه الله اجره مرتين واما الاخر فقد اخذ برخصة الله فلا اثم عليه ففيه دليل على انه ان امتنع منه حتى قتل كان اعظم للاجر لانه اظهار للصلابة فى الدين * وماروى من قصة عمار وحبيب رضى الله عنهما ان المشركين اخذوا عمارا فلم يتركوه حتى سب رسول الله عليه السلام وذكر آلهتهم بخير فلما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وماوراءك ياعمار قال شر ما تركونى حتى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير قال كيف وجدت قلبك قال مطمئنا بالايمان قال فان عادوا فعد اى فان عادوا الى الاكراه فعد الى الترخص * او فان عادوا الى الاكراه فعد الى طمانينة القلب فانه لايظن برسول الله عليه السلام انه يأمر احد بالتكلم بكلمة الكفر كذا فى المبسوط * وفى عين المعانى لو عادوا لك فعد لهم لما قلت ففيه دليل انه لابأس للمسلم ان يجرى كلمة الكفر على اللسان مكرها بعد ان يكون مطمئن القلب * واخذوا خبيب بن عدى وباعوه من اهل مكة فجعلوا يعاقبونه على ان يذكر آلهتهم بخير و يسب محمدا وهو يسب آلهتهم ويذكر رسول الله عليه السلام بخير فاجتمعوا على قتله فلما ايقن انهم قاتلوه سألهم ان يدعوه ليصلى ركعتين فاجابوه فصلى ركعتين واوجز ثم قال انما اوجزت كيلا تظنوا انى اخاف القتل ثم سألهم ان يلقوه على وجهه ليكون هو ساجدا لله تعالى حين يقتلونه فابوا عليه ذلك فرفع يديه الى السماء وقال اللهم انى لا ارى ههنا الا وجه عدو فاقرأ

رسولك منى السلام اللهم احص هؤلاء عددا واجعلهم بددا ولا تبق منهم احدا ثم انشأ يقول (شعر) ولست ابالى حين اقتل مسلما * على اى جنب كان فى الله مصرعى * وذلك فى ذات الاله وان يشأ * يبارك على اوصال شلو ممزع * فلما قتلوه وصلبوه تحول وجهه الى القبلة وجاء جبريل الى رسول الله عليهما السلام يقرأه سلام حبيب فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال هو افضل الشهداء وهو رفيقى فى الجنة فبهذا تبين ان الامتناع والاخذ بالعزيمة افضل كذا فى المبسوط (قوله) وكذلك الذى يأمر بمعروف اى وكالمكره على الكفر من يأمر بمعروف مثل ان يأمر بالصلوة ونحوها فى انه اذا خاف التلف على نفسه رخص له ان يتركه قال تعالى * ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شئ الا ان تتقوا منهم تقية * وانه ان فعل فقتل كان مأجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة قال الله تعالى اخبارا * وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور * واذا تمسك بالعزيمة كان مأجوراً * وكذلك النهى عن المنكر الا ان الشيخ لم يذكره لان الامر بالمعروف يتضمن النهى عن المنكر و كذا العكس * ولهذا قال بعده لان حق الله تعالى فى حرمة المنكر باق * لما قلنا من مراعاة حقه فانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله تعالى صورة بمباشرة المحظور وترك المنع عنه لامعنى لان الانكار بالقلب واعتقاد الحرمة باق قوله (بخلاف الغازى اذا بارز) ذكر فى السير الكبير ولو ان رجلا حمل على الف رجل وحده فان كان يطمع ان يظفر بهم او ينكاء فيهم فلابأس بذلك لانه يقصد النيل من العدو بصنعه وقد فعل ذلك بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم غير واحد من اصحابه ولم ينكر ذلك عليهم وبشر بعضهم بالشهادة حين استأذنه فى ذلك على ماروى ان النبى صلى الله عليه وسلم رأى يوم احد كتيبة من الكفار فقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انا لها يارسول الله فحمل عليهم حتى فرقهم ثم رأى كتيبة اخرى وقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انا لها فقال انت لها وابشر بالشهادة فحمل عليه حتى فرقهم وقتل هو وان كان لم يطمع فى نكاية فانه يكره له هذا الصنيع لانه يتلف نفسه من غير منفعة للمسلمين ولا نكاية فى المشركين فيكون ملقيا نفسه فى التهلكة ولايكون عاملا لربه فى اعزاز الدين * وفى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر يسعه الاقدام وان كان يعلم ان القوم يقتلونه وانه لايتفرق جمعهم بسببه لان القوم هناك مسلمون معتقدون لما يأمرهم به فلابد من ان ينكاء فعله فى قلوبهم وان كانوا لايظهرون ذلك وههنا القوم كفار لايعتقدون حقية الاسلام وقتله لاينكاه فى باطنهم فيشترط النكاية ظاهرا لاباحة الاقدام * وان كان لايطمع فى نكاية ولكنه يجرئ به المسلمين عليهم حتى يظهر بفعلهم النكاية فى العدو فلابأس بذلك ان شاء الله تعالى لانه لو كان على طمع من النكاية لفعله جاز له الاقدام فكذا اذا كان يطمع النكاية فيهم بفعل غيره وكذلك ان كان يطمع النكاية فى ارهاب العدو وادخال الوهن عليهم بفعله لان هذا افضل وجوه النكاية وفيه منفعة للمسلمين بكل احد يبذل نفسه لهذا النوع من المنفعة * وفى المغرب يقال نكأت القرحة قشرتها ونكأت فى العدو نكأ اذا قتلت فيهم او جرحت * قال الليث ولغة اخرى نكيت فى العدو نكاية

وكذلك الذى يأمر بالمعروف اذا خاف القتل رخص له فى الترك لما قلنا من مراعات حقه وان شاء صبر حتى يقتل وهو العزيمة لان حق الله تعالى فى حرمة المنكر باق وفى بذل نفسه اقامة المعروف لان الظاهر انه اذا قتل تفرق جمع الفسقة وماكان غرضه الا تفريق جمعهم فبذل نفسه لذلك فصار مجاهدا بخلاف الغازى اذا بارز وهو يعلم انه يقتل من غير ان ينكى فيهم لان جمعهم لايتفرق بسببه فيصير مضيعا لدمه لامحتسبا مجاهدا وكذلك فين اكره على اتلاف مال غيره رخص له لرجحان حقه فى النفس فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لقيام الحرمة وهو حق العبد وكذلك اذا اصابته مخمصة فصبر عن مال غيره حتى مات وكذلك صائم اكره على الفطر ومحرم اكره على جناية وما اشبه ذلك من العبادات والحقوق المحترمة وامثلته كثيرة

* وعن ابى عمر ونكيت فى العدو لاغير * وعن الكسائى كذلك ولم اجده معدى بنفسه الافى جامع الغورى قال يعقوب نكيت العدو اذاقتلت فيهم وجرحت قال عدى بن زيد * شعر * اذا انت لم تنفع بودك اهله * ولم تنك بالبوسى عدوك فابعد قوله (وكذلك هذا) اى وكثبوت الحكم فى المكره على القتل ثبوته فيمن اكره على اتلافه مال غيره بالقتل رخص له ذلك لرجحان حقه فى النفس لان حقه يفوت فى النفس صورة ومعنى وحق غيره لايفوت معنى لانجباره بالضمان فاذاصبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب الموجب للحرمة وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض قائمان فان حرمة اتلاف ماله لمكان عصمته واحترامه وذلك لايختل بالاكراه فكان فى الصبر آخذا بالعزيمة مقيما فرض الجهاد لانه اتلف نفسه صيانة لحق ذلك الرجل فى ماله من حيث الصورة فيكون مثابا كذاذكر الشيخ فى بعض كتبه * وذكر محمد رحمه الله فى هذه المسئلة فان ابى ان يفعل حتى قتل كان مأجورا ان شاء الله قيده بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء فيماسواها لانه لم يجد فيها نصا بعينه وانما قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وافساد الصلوة واجراء كلمة الكفر ونحوها وليس هذا فى معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا لايرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده به وكذلك صائم اكره على الافطار او اضطر اليه بمخمصة يرخص له ذلك لان حقه فى نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه * وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان مأجورا لان حق الله تعالى فى الوجوب لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله عز وجل وفيه اظهار الصلابة فى الدين واعزازه * الا ان يكون مسافرا اومريضا فلم يفطر حتى قتل كان آثما لان الله تعالى اباح لهما الافطار بقوله * فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر * فعند خوف الهلاك رمضان فى حقهما كشعبان فى حق غيرهما فيكون آثما بالامتناع حتى يموت بمنزلة المضطر فى فصل الميتة كذا فى المبسوط * وماشبه ذلك من العبادات مثل الصلوة ونحوها والحقوق المحترمة مثل مال لو اكره على الدلالة على مال نفسه او مال انسان رخص له الدلالة ولو لم يفعل حتى قتل لم يكن آثما لانه قصد الدفع عن ماله او مال غيره وذلك عزيمة قال عليه السلام * من قتل دون ماله فهو شهيد * قوله (واما القسم الثانى) وهو الذى دون القسم الاول فى كونه رخصة فما يستباح بعذر مع قيام السبب اى السبب المحرم موجبا لحكمه وهو الحرمة * الا ان الحكم متراخ عنه فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت فى الحال كان هذا القسم دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى مما تراخى حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات والبيع بثمن مؤجل مع البيع بثمن حال فان الحكم وهو الملك فى المبيع والمطالبة بالثمن ثابت فى البات متراخ عن السبب المقرون بشرط الخيار والاجل كذاذكر شمس الائمة رحمه الله عليه مثل المسافر رخص له ان يفطر مع السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهيد وتوجه الخطاب العام

واما القسم الثانى فما يستباح بعذر مع قيام السبب موجبا لحكمه غير ان الحكم متراخ مثل المسافر رخص له ان يفطر بناء على سبب تراخى حكمه فكان دون ما اعترض على سبب حل حكمه وانما يكمل الرخصة بكمال العزيمة

(نحوه)

نحوه وهو قوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * ولهذا لو ادى كان فرضا الا ان الحكم وهو حرمة الافطار وترك الصوم تراخى فى حقه الى ادراك عدة من ايام اخر فكانت العزيمة ادنى حالا منها فى المكره على الافطار فى الصوم لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار لم يتأخر عن السبب فلاجرم كانت الرخصة المبنية على هذه العزيمة ادنى حالا من الرخصة المبنية على العزيمة بالادنى لان كمالها وانتقاصها بكمال العزيمة وانتقاصها فمن هذا الوجه اخذت شبها بالمجاز لان الحكم وهو الوجوب وحرمة الافطار لما تراخى لم يكن ثابتا فى الحال فلم يعارض الرخصة وهى اباحة الافطار وترك الصوم حرمة فكانت شبيها بالافطار فى غير رمضان فلم يكن رخصة محضة حقيقة * لكن السبب لما تراخى حكمه من غير تعليق يعنى من حيث ان حكم السبب تراخى عنه من غير ان يكون معلقا بشئ اذ لو كان معلقا لما جاز الاداء قبله لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ولكان السبب غير تام فى الحال لما * كان القول بتراخى الوجوب وحل الافطار بعد ماتم السبب رخصة حقيقة فلهذا كان هذا القسم دون الاول اذ ليس فى الاول مدخل للمجاز بوجه وفى الثانى للمجاز مدخل * والدليل على تراخى الحكم انه لو مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقى الله تعالى ولاشئ عليه كما لو مات قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا للزمه الامر بالفدية عنه لان ترك الواجب بعذر يرفع الاثم ولكن لايسقط الخلف كالمكره على الفطر فى رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالفدية وكذلك الحايض فعرفنا ان الحكم ليس بثابت فى الحال * ثم الشيخ اشار بقوله من غير تعليق الى نفى قول من قال من اصحاب الظواهر منهم داود بن على ان الصوم فى السفر لايجوز عن فرض الوقت ويلزمه القضاء عند ادراك العدة سواء صام فى السفر او لم يصم وهو منقول عن ابن عمر وابن عباس وابى هريرة رضى الله عنهم * قالوا ان الله تعالى علق الوجوب فى حقه بادراك العدة بقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فلا يجوز الاداء قبله كما لايجوز من المقيم قبل رمضان وقد قال عليه السلام * الصائم فى السفر كالمفطر فى الحضر * ومذهب اكثر الصحابة وجمهور الفقهاء انه لو صام عن فرض الوقت يجوز لقوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * فانه يعم المسافر والمقيم * وقوله تعالى * فمن كان منكم مريضا او على سفر * لبيان الترخص بالفطر فينتفى به وجوب الاداء لاجوازه * وفى الاحاديث الدالة على الجواز كثرة * وحديثهم محمول على ما اذا اجهده الصوم حتى خيف عليه الهلاك على ما عرف تمامه فى الاسرار وغيره قوله (وكانت العزيمة اولى) اى الصوم فى السفر اولى من الافطار لان السبب الموجب وهو شهود الشهر بكماله لما كان قائما وتأخر الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المؤجل كان المؤدى للصوم عاملا لله تعالى فى اداء الفرض والمترخص بالفطر عامل لنفسه فيما يرجع الى الترفه فكان الاول اولى * والتردد فى الرخصة يعنى اليسر لم يتعين

لكن السبب لما تراخى حكمه من غير تعليق كان القول بالتراخى بعد تمام السبب رخصة فابيح له الفطر

وكانت العزيمة اولى عندنا لكمال سببه ولترددفى الرخصة حتى صارت العزيمة تؤدى معنى الرخصة من وجه فلذلك تمت العزيمة على ما نبين فى آخر هذا الفصل ان شاء الله تعالى وقد اعرض الشافعى عن ذلك فجعل الرخصة اولى اعتبارا لظاهر تراخى العزيمة الا ان يضعفه الصوم فليس له ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لانه يصير قتيلا بالصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا وفى ذلك تغيير المشروع فلم يكن نظير من بذل نفسه لقتل الظالم حتى اقام الصوم حقالله تعالى لان القتل مضاف الى الظالم فلم يصر الصابر مغيرا للمشروع فصار مجاهدا واما اتم نوعى المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال فان ذلك يسمى رخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازا من حيث هو نسخ تمحض تخفيفاً

فى الفطر بل فى العزيمة نوع يسر ايضا فان الصوم مع المسلمين فى شهر رمضان ايسر من التفرد به وبعد مضى الشهر بخلاف قصر الصلوة على ماسيجئ بيانه * فكانت العزيمة تؤدى اى تحصل معنى الرخصة وتفضى اليه وهو اليسر من هذا الوجه * فلذلك اى لتأديتها معنى الرخصة * تمت العزيمة اى كملت بحصول معنى الرخصة مع تحقق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى * وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تأخر حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضى ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعى رحمه الله الا ان هذا التأخر ثبت رفقا بالمسافر وتيسيرا للامر عليه وفى الصوم نوع يسر ايضا فانجبر ذلك النقصان بهذا اليسر فتمت وكملت فكان الاخذبها اولى كما فى القسم الاول * وقداعرض الشافعى عن ذلك اى عن ترجيح العزيمة * وجعل الرخصة اى العمل بها اولى فى احد قوليه اعتبارا لظاهر تراخى العزيمة اى تراخى حكمها فان وجوب اداء الصوم لما تأخر الى ادراك عدة من ايام اخر اقتضى ان لايجوز الاداء قبله كما قاله اصحاب الظواهر الا انه ترك فى حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقى معتبرا فى افضلية الفطر وهو نظير قول من قال اداء الصلوة فى اخر الوقت افضل لان وجوب الاداء يتقرر فى اخر الوقت فالاداء قبله يكون اداء قبل الوجوب فينبغى ان لايجوز الا انه ترك فى حق عدم الجواز بالاجماع فبقى معتبرا فى افضلية التأخير * ويؤيده قوله عليه السلام* ان الله تعالى وضع عن المسافر شطر الصلوة والصوم * ثم الافضل له فى الصلوة القصر فكذا الفطر فى الصوم يكون افضل * ولنا ماذكرنا وماروى عن النبى عليه السلام انه قال فى المسافر يترخص بالفطر وان صام فهو افضل له وبدأ رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصوم حتى شكا الناس اليه ثم افطر فدل على ان الصوم افضل والاحاديث فى الباب كثيرة * وذكر الغزالى فى الوجيز والصوم احب من الفطر فى السفر لتبرية الذمة الا اذا كان يتضرر به * وذكر الخطابى فى معالم السنن اختلف اهل العلم فى افضل الامرين فقالت طائفة الفطر افضل واليه ذهب ابن المسيب والشعبى والاوزاعى واحمد واسحق * وقالت طائفة مثل النخعى وسعيد بن جبير ومالك والثورى والشافعى واصحاب الرأى الصوم افضل * وقالت طائفة منهم مجاهد وقتادة وعمر بن عبد العزيز افضل الامرين ماهو الايسر منهما قوله (الا ان يضعفه الصوم) استثناء من قوله وكانت العزيمة اولى يعنى اذا ضعفه الصوم فحينئذ كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان آثما لان الافطار لزمه فى هذه الحالة فلو بذل نفسه لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو اقامة حق الله تعالى لانه اخره عنه وهو حرام كمن قتل نفسه بالسيف الذى يجاهد به مع الكفار كان حراما * وفى ذلك تغيير المشروع لان المشروع فى حقه اما التأخير او جواز التعجيل على

وجه تضمن يسيرا فاما التعجيل على وجه يؤدى الى الهلاك فليس بمشروع فكان فعله تغييرا للمشروع * او معناه ان الصوم شرع لترتاض النفس لخدمة خالقها على مامر فى ابواب الامر فاذا ادى الى الهلاك لايحصل المقصود وهو الارتياض للخدمة فكان خلاف المشروع * فلم يكن نظير من بذل نفسه بقتل الظالم اى لايكون المسافر فيما ذكرنا مثل المقيم المكره على الفطر بالقتل الصابر عليه الى ان يقتل اقامة لحق الله تعالى لان القتل هناك صدر من المكره واضيف اليه فلم يكن الصابر مغيرا للمشروع بفعله بل هو فى الصبر مستديم للعبادة مظهر للطاعة وذلك عمل المجاهدين * وذكر الشيخ فى شرح التقويم اذا لم يفطر فى السفر او المرض حتى مات كان آثما لان الله تعالى احسن اليه بتأخير حقه وبالتعجيل مع الهلاك صار رادا عفو الله تعالى ومبتدئا من نفسه بالاحسان لامقيما حق الله تعالى وهذا لايحسن شرعا وعقلا * وذكر فى شرح التأويلات ان المسافر او المريض اذا اكره على الافطار فامتنع حتى قتل ينبغى ان لايكون آثما بل يكون شهيدا لكونه مقيما حق الله تعالى اذ حقه لم يسقط ولهذا وجب القضاء ولو سقط حقه اصلا لما وجب البدل الا انه ورد فى حق المسافر والمريض نصوص على الحاق الوعيد بهما بترك الافطار مثل قوله عليه السلام *من صام فى السفر فقد عصى ابا القاسم* وقوله عليه السلام *الصائم فى السفر كالمفطر فى الحضر* والمراد حالة خوف التلف على نفسه لورود الاخبار فى اباحة الامتناع وفعل الصوم فى حال عدم خوف التلف فدلت على اباحة الافطار مطلقا فى هذه الحالة فلا يكون الاداء واجبا ولا يكون مقيما حق الله تعالى فى الامتناع فيكون آثما والاكراه فى حالة السفر والمرض نظير خوف التلف من كل وجه فيلحق به تسمية ماحط عنا من الاصرار والاغلال التى وجبت على من قبلنا رخصة مجاز الان مالم يجب علينا ولا على غيرنا لايسمى رخصة اصلا وهى لما وجبت على غيرنا فاذا قابلنا انفسنا بهم كان السقوط فى حقنا توسعة وتخفيفا فحسن اطلاق اسم الرخصة عليه باعتبار الصورة تجوزا لاتحقيقا لان السبب الموجب للحرمة مع الحكم معدوم اصلا بالرفع والنسخ والايجاب على غيرنا لايكون تضييقا فى حقنا والرخصة فسحة فى مقابلة التضييق * والاصر الاعمال الشاقة والاحكام المغلظة كقتل النفس فى التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة * والاغلال المواثيق اللازمة لزوم الغل كذا فى عين المعانى * وفى الكشاف الاصر الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته نحو اشتراط قتل النفس فى صحة التوبة * وكذلك الاغلال مثل لما كان فى شرايعهم من الاشياء الشاقة نحو بت القضاء بالقصاص عمدا كان او خطاء من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم وتحريم العروق فى اللحم وتحريم السبت * وعن عطاء كانت بنو اسرائل اذا قامت تصلى لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة قوله (واما النوع الرابع) وهو القسم الاخير من انواع الرخص فما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم فى محل الرخصة مع كون ذلك الساقط

واما القسم الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة فمن حيث سقط اصلا كان مجازا ومن حيث بقى مشروعا فى الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة فكان دون القسم الثالث مثاله ماروى ان النبى عليه السلام رخص فى السلم وذلك ان اصل البيع ان يلاقى عينا وهذا حكم باق مشروع لكنه سقط فى باب السلم اصلا تخفيفا حتى لم يبق تعيينه فى السلم مشروعا ولا عزيمة وهذا لان دليل اليسر متعين لوقوع العجز عن التعيين فوضع عنه اصلا

مشروعا فى الجملة فمن حيث سقط فى محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا
اذ ليس فى مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقى السبب والحكم مشروعا فى الجملة اخذ شبها بالحقيقة
فضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة لان جهة
المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى *
روى ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ماليس عند الانسان ورخص فى السلم * كان
من عادتهم انهم يبيعون الشىء الذى لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه الى المشترى
فالنبى عليه السلام نهى عن ذلك ورخص فى السلم للحاجة فشرطت العينية فى عامة البياعات
لتثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط فى السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينية
فى المسلم فيه مفسدة للعقد لا مصححة له وذلك لان سقوط هذا الشرط للتيسير على المحتاجين
ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى
مقصوده من الربح فكانت رخصة مجازا من حيث ان العينية سقطت اصلا فيه للتخفيف ولم
تبق مشروعة كالاصر والاغلال ولكن لها شبه بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة فى الجملة
وذلك اى كون السلم من هذا القسم او تسميته رخصة باعتبار ان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا
لما روينا ولقوله عليه السلام لحكيم بن حزام * لا تبع ماليس عندك * ولنهيه عليه السلام عن بيع
الكالى بالكالى * وقوله ولا عزيمة بعد قوله مشروعا تأكيد لاحتمال ان عدم بقائه مشروعا
بطريق الرخصة او تقديره لم يبق عزيمة ولا مشروعا * وهذا اى سقوط العينية فى باب السلم
باعتبار تعين اليسر فيه لان العجز عن التعيين متحقق لان البيع بطريق السلم دليل العجز اذ لو لم
يكن عاجزا لما باع باوكس الاثمان ولباعه مساومة لا سلما فلذلك لم يبق التعيين مشروعا اصلا
كشطر الصلوة فى حق المسافر قوله (وكذلك المكره) ومثل السلم المكره اى فعل
المكره على شرب الخمر او اكل الميتة رخصة مجازا بطريق حذف المضاف واقامة
المضاف اليه مقامه او وكذلك المكره او المضطر فى الاقدام على الفعل مرخص بطريق
اطلاق اسم المصدر على مفعول من جنسه * واعلم ان العلماء اختلفوا فى حكم الميتة
والخمر والخنزير ونحوها فى حالة الاضطرار انها تصير مباحة او تبقى على الحرمة ويرتفع
الاثم * فذهب بعضهم الى انها لا تحل ولكن يرخص الفعل فى حالة الاضطرار ابقاء للمهجة
كما فى الاكراه على الكفر واكل مال الغير وهو رواية عن ابى يوسف واحد قولى الشافعى
وذهب اكثر اصحابنا الى ان الحرمة ترفع فى هذه الحالة * وفائدة الاختلاف تظهر فيما
اذا صبر حتى مات لا يكون آثما عند الفريق الاول ويكون آثما عندنا * وفيما اذا حلف
لا يأكل حراما فتناول هذه المحرمات فى حالة الاضطرار يحنث عندهم ولا يحنث عندنا *
تمسكوا فى ذلك بقوله تعالى * فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم *
وقوله عز اسمه * فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم *

وكذلك المكره على
شرب الخمر او الميتة
او المضطر اليهما
رخصة مجازا لان
الحرمة ساقطة
حتى اذا صبر صار
آثما

اى فمن دعته الضرورة الى تناول شىء من هذه المحرمات المذكورة فى مجاعة
غير مائل الى ما يؤثمه وهو ان يأكل الميتة فوق سد الرمق تلذذا فان الله غفور يغفر له
ما اكل مما حرم عليه حين اضطر اليه * رحيم باوليائه فى الرخصة لهم فى ذلك كذا
قال ابن عباس فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذة رحمة على
عباده كما فى الاكراه * وبان حرمة هذه الاشياء بناء على صفات فيها من الخبث والضرر
ولا ينعدم تلك الصفات فى حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت ورخص الفعل بسبب
الضرورة * ولنا قوله تعالى * وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه * فاستثنى
حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم
فى حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت فى حالة الضرورة على ما كانت *
وهذا على مذهب من جعل الاصل فى الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال
الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا فيقال الاستثناء من الحظر اباحة فصار كأنه قال هذه الاشياء
محرمة فى حالة الاختيار مباحة فى حالة الاضطرار فثبت الاباحة فى حالة الاضطرار بالنص
ايضا * ولا يلزم عليه استثناء اجراء كلمة الكفر فى حالة الاكراه بقوله تعالى * الا من اكره * فانه
لم يدل على اباحته * لانا لا نسلم انه استثناء من الحظر ليدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب
اذ التقدير من كفر بالله * من بعد ايمانه فعليهم غضب الا من اكره فينتفى الغضب بالاستثناء ولا يدل
انتفاؤه على ثبوت الحل * وما ذكر الشيخ فى الكتاب وهو ان حرمته اى حرمة المذكور وهو
اكل الميتة وشرب الخمر ونحوهما * ما ثبتت الا صيانة لعقله عن الاختلاط * ودينه عن
الخلل الواقع فيه بسبب الخمر كما قال تعالى * ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة * ونفسه
اى بدنه عن تعدى خبث الميتة ونظائرها اليه كما اشار الله تعالى اليه فى قوله * ويحرم عليهم
الخبائث * فاذا خاف به اى بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل لان
فى فوات الكل فوات البعض ضرورة * فسقط المحرم اى المعنى المحرم وهو صيانة العقل
والنفس * فكان هذا اى اطلاق الفعل فى هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الاشياء * فاذا صبر
لم يصر مؤديا حق الله تعالى لانه قد سقط بل صار مضيعا دمه من غير تحصيل ما هو
المقصود بالحرمة فكان آثما * ويؤيده ما نقل عن مسروق وغيره من اضطر الى ميتة
ولم يأكل دخل النار * الا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة فى الجملة فلم يكن هذه الرخصة
مثل سقوط الاصر والاغلال بل كانت دونه فى المجازية * والاستثناء يتصل بقوله لان
الحرمة ساقطة او بقوله فسقط المحرم وهو بمعنى لكن * واما اطلاق المغفرة مع الاباحة
فباعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زائدا على قدر
ما يحصل به سد الرمق وبقاء المهجة اذ مثل من ابتلى بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية هذا
الاضطرار المرخص والتناول بقدر الحاجة فالله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت وفى التيسير

لان حرمته ما ثبتت
الا صيانة لعقله و
دينه عن فساد الخمر
ونفسه عن الميتة فاذا
خاف به فوات نفسه
لم يستقم صيانة
البعض بفوات الكل
فسقط المحرم وكان
اسقاطا لحرمته فاذا
صبر لم يصر مؤديا
حق الله تعالى فكان
مضيعا دمه الا ان
حرمة هذه الاشياء
مشروعة فى الجملة

ومن ذلك ماقلنا فى قصر الصلوة بالسفر انه رخصة اسقاطا حتى لايصح اداؤه من المسافر وانما جعلناها اسقاطا استدلالا بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فماروى ان عمر رضى الله عنه قال انقصر ونحن آمنون فقال النبى عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والتصدق بما لايحتمل التمليك اسقاط محض لايحتمل الرد وان كان المتصدق من لايلزم طاعته كولى القصاص اذا عفا فممن تلزم طاعته اولى واما المعنى فوجهان احدهما ان الرخصة لليسر

فان الله غفور رحيم اى غفور لمن تاب من تحريم ما احل الله واستحلال ما حرم الله * رحيم بشرع التوبة * وقيل غفور للذنوب الكبار فكيف يؤاخذ بتناول الميتة عند الاضطرار * رحيم بعباده فيما يتعبدهم به * وقيل غفور بالعفو عمن اكل من غير ضرورة * رحيم برفع الاثم عند الضرورة وفى عين المعانى فان الله غفور بازاحة المغفرة عند المضرة رحيم باباحة المحظور للمعذور قوله (ومن ذلك) اى ومن القسم الرابع ماقلنا فى قصر الصلوة بالسفر * قال الشافعى رحمه الله القصر رخصة حقيقة والعزيمة هى الاربع حتى لو فات الوقت يقضى اربعا سواء قضاها فى السفر او فى الحضر فى قول وفى قول له ان يقضى ركعتين فى السفر دون الحضر * واحتج بقوله تعالى * واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة * شرع بلفظ لاجناح وانه للاباحة دون الايجاب * وبان الوقت سبب للاربع والسفر سبب للقصر لا على رفع الاول وتغييره فانه لو اقتدى بمقيم صح ويلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه كمصلى الفجر اذا اقتدى بمن يصلى الظهر فيعمل بايهما شاء الا ان القصر سبب عارض فما لم يعمل به لا يرتفع حكم الاصل وهذا كالعبد اذا اذن له مولاه بالجمعة يتخير بين ان يؤدى الجمعة ركعتين وبين ان يؤدى الظهر اربعا فكذا المسافر يميل الى ايهما شاء * وكذا المسافر فى حق الصوم بالخيار ان شاء اخر وان شاء عجل ولا يسقط به اصل الفرضية المتعلقة بالوقت الا ان يترخص بالترك والتأخير * وعندنا القصر رخصة اسقاط اى القصر ليس برخصة حقيقة بل هو اسقاط للعزيمة وهى الاربع * حتى لايصح اداؤه من المسافر اى اداء ما سقط عنه كما لو صلى الفجر اربعا لان السبب فى حقه لم يبق موجبا الا ركعتين فكانت الاخريان نفلا لما بينا وخلط النفل بالفرض قصدا لايحل واداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض فاذا صلى اربعا ولم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلوته وانما جعلناها اى هذه الرخصة اسقاطا للعزيمة استدلالا بدليل الرخصة اى بدليل يثبت الرخصة واستدلالا بمعنى هذه الرخصة * اما الدليل فماروى عن على بن ربيعة الوالبى قال سألت عمر رضى الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى * ان خفتم * فقال اشكل على ما اشكل عليك فسألت رسول الله عليه السلام فقال * ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته * وفى بعض الروايات انها صدقة * والضمير او اسم الاشارة راجع الى الصلوة المقصورة او الى القصر والتأنيث لتأنيث الخبر كقوله تعالى * بل هى فتنة * او لتأويله بالرخصة اى هذه الرخصة صدقة * فالشافعى رحمه الله تمسك بهذا الحديث وقال اخبر النبى عليه السلام ان القصر صدقة والصدقة لا تثبت ولا تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فقبل القبول بقى على ما كان * فالشيخ ادرج فى تقريره رد هذا الكلام وقال سماه اى القصر صدقة والتصدق بما لايحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها واعتقدوها كما قال فلان قبل الشرايع

اى اعتقدها * واراد بقوله بما لايحتمل التمليك ما لايحتمله من كل وجه فاما ما يحتمله من وجه فالتصدق به وتمليكه لايكون اسقاطا محضا حتى لو قال لمديونه تصدقت بالدين عليك او ملكتكه فانه لو قبل او سكت يسقط الدين وان قال لا اقبل يرتد لان الدين يحتمل التمليك من المديون ولا يحتمله من غيره لانه قال من وجه دون وجه فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا بل فيه معنى التمليك ولهذا لم يصح تعليقه بالخطر كتمليك العين فيرتد بالرد * وانما قلنا ان التصدق بما لايحتمل التمليك اسقاط محض لان التصدق احد اسباب التمليك والتمليك المضاف الى محل يقبله مثل ان يقول لاخر وهبت هذا العبد لك او ملكتكه او تصدقت به عليك اذا صدر من العباد قد يقبل الرد حتى لو قال الاخر لا اقبل لايثبت له ولاية التصرف فيه واذا صدر من الله تعالى لا يرتد بالرد لانه مفترض الطاعة لايمكن رد ما اوجبه واثبته سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تمليك من الله تعالى الى الوارث فاذا قال لا اقبل لايعتبر قوله * والتمليك المضاف الى محل لايقبله اذا صدر من العباد لايقبل الرد مثل ان يقول لامرأته وهبت لك الطلاق او النكاح منك او تصدقت به عليك او يقول ولى القصاص لمن عليه القصاص وهبت القصاص لك او ملكتكه او تصدقت به عليك فتطلق المرأة ويسقط القصاص من غير قبول ولا يرتد بالرد لان معناه الاسقاط والساقط لايحتمل الرد فالتصدق الصادر من الله تعالى بما لايحتمل التمليك وهو شطر الصلوة اولى ان لايحتمل الرد ولا يتوقف على قبول العبد لانه مفترض الطاعة فثبت ان المراد من التصدق الاسقاط وقد سمى الله تعالى الاسقاط تصدقا فى قوله عز ذكره * وان تصدقوا خير لكم * ومن الدليل ماروى عن عمر رضى الله عنه صلوة المسافر ركعتان تام غير قصر على لسان نبيكم * وعن ابن عباس رضى الله عنهما صلوة المسافر ركعتان ومن خالف السنة فقد كفر * وعن ابن عمر رضى الله عنهما من صلى فى السفر اربعا كان كمن صلى فى الحضر ركعتين * وسأل ابن عباس رجلا احدهما كان يتم الصلوة والآخر يقصر عن حالهما فقال للذى قصر انت اكملت وقال للاخر انت قصرت كذا فى الاسرار والمبسوط * وروى ابو هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال * المتم الصلوة فى السفر كالمقصر فى الحضر * كذا اورده سفيان الثورى فى كتابه واسنده والمراد بالآية قصر الاحوال على ما بين فى آخر هذا الكتاب فاما قصر الذات فثابت بالسنة (قوله) وقد تعين اليسر فى القصر بيقين * اذا ثبتت الرخصة الحقيقية فى شئ للعبد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة وان تضمنت يسرا فالعزيمة اما ان تضمنت فضل ثواب كما فى الاكراه على الكفر فان العزيمة تضمنت ثواب الشهادة واما ان تضمنت يسرا آخر ليس ذلك فى الرخصة كالصوم فى السفر تضمن يسر موافقة المسلمين فاما اذا لم يكن فيها فضل ثواب ولا نوع يسر فسقطت لحصول المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر فى القصر وهو ظاهر

وقد تعين اليسر فى القصر بيقين فلا يبقى الا كمال الا مؤنة محضة ليس فيها فضل ثواب لان الثواب فى اداء ما عليه فالقصر مع مؤنة السفر مثل الاكمال كقصر الجمعة مع اكمال الظهر فوجب القول بالسقوط اصلا

ولا يتضمن الا كمال فضل ثواب لان تمام الثواب فى فعل العبد جميع ما عليه لا فى اعداد الركعات قال الله تعالى * ليبلوكم ايكم احسن عملا * اعتبر حسن العمل لا كثرته وقال عليه السلام * افضل الصدقة جهد المقل * اى طاقته فجعل جهده افضل وان لم يملك الا درهما وتصدق به لانه تصدق بكل ماله ثم المسافر قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم فكان كالجمعة او الفجر مع الظهر فانه لا فضل لظهر المقيم على فجره ولا لظهر العبد على جمعة الحر واذا كان كذلك وجب القول بالسقوط قوله (والثانى ان التخيير) كذا ذكر الخصم ان ثبوت القصر متعلق بمشيته واختياره فان اختار القصر كان فرضه ركعتين وان لم يختر ذلك كان فرضه اربعا * وفيه فساد من وجهين * احدهما ان هذا تخيير لم يتضمن رفقا بالعبد والاختيار الخالى عن الرفق ليس الا لله جل جلاله فانه تعالى يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه او مضرة تندفع عنه فاثبات مثل هذا التخيير للعبد ينزع الى الشركة فيما هو من خصايص الربوبية فيكون فاسدا وثانيهما ان هذا التخيير يقتضى ان يكون نصب شريعة وحكم مفوضا الى رأى العبد ومعلقا به كانه تعالى قال شرعية القصر ثابتة فى حقكم ان اخترتم ذلك وذلك فاسد لانها متى علقت برأيهم لم يكن شرعا فى الحال كالطلاق المعلق بالمشية واذا شاء العبد كان الثبوت مضافا الى المشية كما فى الطلاق المعلق بالمشية ولا يجوز اضافة نصب الشريعة الا الى الله تعالى او الى الرسل فاضافته الى غيرهم تؤدى الى الشركة فى خاصة الربوبية او الرسالة * واذا ثبت هذا فاعلم ان الشيخ ادرج فى كلامه المعنيين فقال التخيير اذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية لان الشيئين اللذين ثبت التخيير بينهما ان كان كل واحد منهما ثابتا قبل اختياره كان هذا تخيير اله بينهما من غير جر نفع ودفع ضر ومثل هذا الاختيار لا يليق بالعبد وان لم يكن كل واحد منهما ثابتا بل الثابت احدهما وثبوت الآخر متعلق باختياره كان هذا تعليقا للشرع باختيار العبد وكل واحد منهما ينزع الى الشركة فى الربوبية * ثم استوضح المعنى الاخير بقوله الاترى ان الشرع اى الشارع تولى وضع الشرايع جبرا حتى نفذا وامر الله تعالى قدر ما اريد منها من اباحة او ندب او وجوب من غير ان يكون للعباد اختيار فى ذلك فلو علق القصر باختيار العبد ادى الى الشركة فى الربوبية وهى باطلة * فان قيل المشروع بالسفر تعلق القصر بقول العبد وانه ثابت بنفسه * قلنا ان المشروع الذى ابتلينا بفعله هو الصلوة لا القصر فانه سقوط والعبرة لما هو الاصل فلا يكون صيرورة الصلوة ركعتين او اربعا الينا وانما يكون الينا الاداء لا غير هذا اصل الشرع والى العبد مباشرة العلل من سفر او اقامة دون اثبات الاحكام ثم الاداء بعد ثبوت الاحكام كذا فى الاسرار ويجوز ان يكون قوله الاترى ابتداء كلام ردا لما علق الخصم السقوط بمشية العبد بخلاف التخيير فى انواع الكفارة اى كفارة اليمين * ونحوها مثل التخيير الثابت فى جزاء الصيد بقوله تعالى * هديا بالغ الكعبة * الآية والتخيير الثابت فى الحلق بعذر بقوله عز اسمه * ففدية من صيام او صدقة او نسك * فانه اى من يثبت له التخيير * ولهذا اى ولان لفظة التصدق هو الذى دل على الاسقاط فى القصر لم نجعل رخصة الصوم اسقاطا لان النص جاء فيه بلفظ التأخير لا بالصدقة بالصوم

والثانى ان التخيير اذا لم يتضمن رفقا كان ربوبية وانما للعباد اختيار الارفق فاذا لم يتضمن رفقا كان ربوبية ولا شركة له فيها الاترى ان الشرع تولى وضع الشرايع جبرا بخلاف التخيير فى انواع الكفارة ونحوها لانه يختار الارفق عنده ولهذا لم نجعل رخصة الصوم اسقاطا لان النص جاء بالتأخير بقوله تعالى فعدة من ايام اخر لا بالصدقة بالصوم

* وانما اسقاط البعض فى هذا اى فى المتنازع فيه نظير التأخير فى الصوم وهو ثابت بلا مشية منا ولا رأى فكذا القصر فى الصلوة فعلى هذا كان ينبغى ان لا يجوز الصوم فى السفر الا ان السبب لما لم يخرج عن السببية وبقى موجبا كما كان حتى لزمه القضاء اذا ادرك عدة من ايام اخر جاز التعجيل لان المؤجل مما يقبل التعجيل كالدين المؤجل واداء الزكوة قبل الحول ولان التأخير ثبت للتيسير واليسر متعارض الى آخر ما ذكر فى الكتاب * وهى من اسباب اليسر لان البلية اذا عمت طابت * فصار الاختيار ضروريا اى ثابت ضرورة طلب الرفق والعبد اهل لهذا النوع من الاختيار * فاما مطلق الاختيار من غير رفق فلا اى لا يثبت للعبد لانه الهى كما بينا * وصار الصوم اولى لانه اصل باعتبار قيام السبب ولاشتماله على معنى الرخصة ايضا * وانما تمسك الشافعى فى هذا الباب اى باب العزيمة والرخصة بظاهر العزيمة والرخصة فقال العزيمة فى الصوم متأخرة الى عدة من ايام اخر لانه ليس بمطالب بالصوم الا بعد ادراكها فلم يكن الصوم ثابتا فى الحال فكان الفطر اولى وفى الصلوة لم يتأخر الحكم الى زمان الاقامة وجبت الصلوة فى الحال والقصر رخصة فكانت العزيمة اولى * ثم شرع فى جواب ما يرد نقضا على هذا الاصل فقال ولا يلزم اذا اذن العبد فى الجمعة فهو مخير بين ان يصلى اربعا وهو الظهر وبين ان يصلى ركعتين وهما الجمعة وهذا تخيير بين القليل والكثير * لانا لا نسلم انه مخير بينهما بل الواجب عليه حضور الجمعة عينا عند الاذن كما فى الحر وهو المراد من قوله لان الجمعة هى الاصل حتى لو تخلف عن الجمعة بعد الاذن يكره له ذلك كما فى الحر كذا ذكره فى المغنى ولئن سلمنا ان التخيير ثابت فهو غير لازم ايضا * لانهما اى الظهر والجمعة مختلفان فيصح التخيير طلبا للرفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد * والدليل على اختلافهما ان اداء احدهما بنية الاخرى لا يجوز وكذا لا يصح اقتداء مصلى الظهر بمصلى الجمعة وعكسه ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر واذا كان كذلك ان شاء تحمل زيادة الاربع وان شاء تحمل زيادة السعى والخطبة * وكذلك لو قال يعنى كما لا يلزم تخيير العبد المأذون فى الجمعة على ما قلنا لا يلزم تخيير من قال ان دخلت الدار فعلى صيام سنة ففعل وهو معسر يخير بين صوم سنة وبين صوم ثلاثة ايام عند محمد وهكذا روى عن ابى حنيفة رحمهما الله انه رجع اليه قبل موته بايام مع انه تخيير بين القليل والكثير فى جنس واحد * لان ذلك صوم السنة والثلاثة * مختلف فى المعنى اى مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاث كفارة لما لحقه من خلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا للارفق عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما ذكر الشيخ فان المقصود منه المنع من الدخول * فان كان التعليق بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مريضى او ان قدم غائبى فعلى كذا فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء بالنذر لا غير هو الصحيح * وفى مسئلتنا اى مسئلة ظهر المسافر هما سواء اى القصر والاكمال سواء بدليل

وانما اسقاط البعض من هذا نظير التأخير والحكم هو التأخير واليسر فيه متعارض لان الصوم فى السفر يشق عليه من وجه لسبب السفر ويخف عليه من وجه بشركة المسلمين وهى من اسباب اليسر والتأخير الى ايام الاقامة يتعذر من وجه وهو الانفراد ويخف من وجه وهو الوفق بمرافق الاقامة والناس فى الاختيار متفاوتون فصار التخيير لطلب الرفق فصار الاختيار ضروريا وللعبد اختيار ضرورى فاما مطلق الاختيار فلا لانه الهى وصار الصوم اولى لانه اصل وقد يشتمل على معنى الرخصة لما قلنا وهو الذى وعدناه فى اول هذا الفصل وانما تمسك وكذلك من قال ان دخلت الدار فعلى صيام سنة ففعل وهو الشافعى فى هذا الباب بظاهر العزيمة كما هو دأبه فى درك حدود الفقه والله اعلم

ولا يلزم رجل اذن لعبده فى الجمعة انه ان شاء صلى اربعا وهو الظهر وان شاء صلى ركعتين لان الجمعة هى الاصل عند الاذن ولانهما مختلفان فاستقام طلب الرفق ومعسر كان له ان يصوم سنة اويكفر بصيام ثلثة ايام عند محمد رحمه الله وهو مروى فى النوادر عن ابى حنيفة رضى الله عنه فامافى ظاهر الرواية فيجب الوفاء لامحالة لان ذلك مختلف فى المعنى احدهما قربة مقصودة والثانى كفارة وفى مسئلتنا هما سواء فصار كالمدبر اذا جنى لزم مولاه الاقل من الارش ومن القيمة من غير خيار بخلاف العبد لماقلناه ولا يلزم ان موسى عليه السلام كان مخيراً بين ان يرعى ثمانى حجج او عشرا فيما ضمن من المهر لان الثمانية كانت مهراً لازما والفضل كان براً منه ويتصل بهذه الجملة معرفة حكم الامر والنهى فى ضد ما نسبا اليه وهذا تابع غير مقصود فى جنس الاحكام فاخرناه

❁ باب حكم الامر والنهى فى اضداد هما ❁

اتفاق الاسم والشرط * والضمير راجع الى المفهوم لاالى المذكور كقوله تعالى انا انزلناه فى ليلة القدر * ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ماترك عليها من دابة * فصار اى ماذكرنا من تعين القصر فى حق المسافر وتخير العبد المأذون فى الجمعة نظير تعين لزوم الاقل من الارش والقيمة على المولى فى جناية المدبر وتخيره بين الدفع والفداء فى جناية العبد فان المدبر اذا جنى لزم المولى الاقل من الارش ومن قيمة المدبر من غير خيار له فى ذلك لاتحاد الجنس اذ المالية هى المقصودة لاغير وتعين الرفق فى الاقل كالقصر فى حق المسافر * بخلاف العبد اذا جنى حيث خير المولى بين الدفع والفداء وان كانت قيمة العبد اقل او اكثر من الفداء لان الدفع مع الفداء مختلفان صورة ومعنى فان احدهما مال والآخر رقبة فاستقام التخيير طلبا للرفق كتخيير العبد المأذون بالجمعة بينها وبين الظهر * ولا يلزم على ماذكرنا تخيير موسى صلوات الله عليه فى الرعى بين ثمانى سنين وعشر سنين على مااخبر الله تعالى عنه بقوله قال * ذلك بينى وبينك ايما الاجلين قضيت فلا عدوان على * وانه تخيير بين الاقل والاكثر فى جنس واحد * لانا لانسلم ان الزيادة على الثمانى كانت واجبة بل المهر هو الرعى ثمانى سنين لاغير والفضل كان برا منه بدليل قوله * فان اتممت عشرا فمن عندك * وهكذا نقول الفرض فى مسئلتنا ركعتان والزيادة على الركعتين نفل مشروع للعبد يتبرع من عنده الا ان الاشتغال باداء النفل قبل اكمال الاركان مفسد للفرض وبعد اكمالها قبل انتهاء التحريمة مكروه كذا قال شمس الائمة * ولا يلزم على هذا ماذكر فى باب النوافل ويصلى اربعا قبل العصر وان شاء ركعتين واربعا بعد العشاء وان شاء ركعتين وماذكر فى باب الاذان ولو فاتته صلوات اذن للاولى واقام وكان مخيرا فى الثانية ان شاء اذن واقام وان شاء اقتصر على الاقامة فان هذا كله تخيير بين القليل والكثير فى جنس واحد * لانا لانسلم ان الرفق تعين فى القليل بل فى الكثير زيادة الثواب وان كان فى القليل يسر الاداء فكان التخيير مفيدا * وعلى هذا الحرف يخرج جميع مايرد نقضا عليه والله اعلم قوله (ويتصل بهذه الجملة) اى بما تقدم من الاقسام حكم الامر والنهى فى ضد مانسبا اليه يعنى ضدا للمأمور به والمنهى عنه فان طلب الفعل فى قولك اضرب منسوب الى الضرب وطلب الامتناع فى قولك لاتشتم منسوب الى الشتم * ولم يقل فى ضدهما لان الضمير حينئذ يرجع الى نفس الامر والنهى فيوهم ان للامر اثرا فى ضد نفسه وهو النهى وكذا العكس فيفسد المعنى اذ لانه لاحكم لهما فى ضد انفسهما بالاجماع فانه لااثر لقولك تحرك فى لاتحرك ولا لقولك لاتسكن فى اسكن اصلا بالاجماع * فاما ضد المأمور به وهو الحركة فالسكون وضد المنهى عنه وهو السكون هو الحركة فهل للامر وهو قوله تحرك اثر فى المنع عن السكون حتى كان بمنزلة قوله لاتسكن وهل للنهى وهو قوله لاتسكن اثر فى طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله تحرك فهو محل الخلاف وهذا الباب لبيانه

❁ باب حكم الامر والنهى فى اضداد هما ❁

اى اضداد مانسبا اليه * ذهب عامة العلماء الذين قالوا بان موجب الامر الوجوب من اصحابنا

واصحاب الشافعى واصحاب الحديث الى ان الامر بالشئ نهى عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهى عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام فان له اضدادا من القعود والركوع والسجود والاضطجاع ونحوها يكون الامر نهيا عن الاضداد كلها * وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين * وفصل بعضهم بين امر الايجاب والندب فقال امر الايجاب يكون نهيا عن ضد المأمور به او اضداده لكونها مانعة من فعل الواجب وامر الندب لايكون كذلك فكانت اضداد المندوب غير منهى عنها لانهى تحريم ولانهى تنزيه * ومن لم يفصل جعل امر الندب نهيا عن ضد المأمور به نهى ندب حتى يكون الامتناع عن ضده مندوبا كما يكون فعله مندوبا * واما النهى عن الشئ فامر بضده ان كان له ضد واحد باتفاقهم كالنهى عن الكفر يكون امرا بالايمان والنهى عن الحركة يكون امرا بالسكون وان كان له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالاضداد كلها كما فى جانب الامر وعند عامة اصحابنا وعامة اهل الحديث يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين * وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله لافرق بين الامر والنهى فى ان لكل واحد منهما ضدا واحدا حقيقة وهو تركه فالامر بالشئ نهى عن ضده وهو تركه والنهى عن الشئ امر بضده وهو تركه ايضا غير ان الترك قد يكون بفعل واحد بطريق التعيين كالتحرك يكون تركه بالسكون وقد يكون بافعال كثيرة كترك القيام يكون بالقعود والاضطجاع والاستلقاء فهذا بيان الاختلاف بين اهل السنة * فاما المعتزلة فقد اتفقوا على ان عين الامر لايكون نهيا عن ضد المأمور به وكذا النهى عن الشئ لايكون امرا بضد المنهى عنه لكنهم اختلفوا فى ان كل واحد منهما هل يوجب حكما فى ضد ما اضيف اليه فذهب ابو هاشم ومن تابعه من متأخرى المعتزلة الى انه لاحكم له فى ضده اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالى وامام الحرمين من اصحاب الشافعى * وذهب بعضهم منهم عبد الجبار وابو الحسين الى ان الامر يوجب حرمة ضده * وقال بعضهم يدل على حرمة ضده * وقال بعضهم يقتضى حرمة ضده هكذا ذكر فى الميزان وغيره وذكر صاحب القواطع فيه الامر بالشئ نهى عن ضده من طريق المعنى وهذا مذهب عامة الفقهاء وذهبت المعتزلة الى انه لايكون نهيا عن الضد وبين الدلائل ثم قال والمسئلة مصورة فيما اذا وجد الامر وحكمنا انه على الفور فلابد من ترك ضده عقيب الامر كما لابد من فعله عقيب الامر واما ان قلنا ان الامر على التراخى فلايظهر المسئلة بهذه الظهور * واليه اشار ابو اليسر ايضا فقال قال ابو بكر الجصاص وابو منصور الماتريدى واصحاب الشافعى الامر اذا اوجب تحصيل المأمور به على طريق الفور يقتضى النهى عن ضده الى آخره * وكذا ذكر شمس الائمة ايضا * وقال عبد القاهر البغدادى انما يكون الامر بالشئ نهيا عن ضده اذا كان المأمور به مضيق الوجوب بلا بدل ولا تخيير كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كالكفارات واحدة منها واجبة مأمور بها غير منهى عن تركها لجواز تركها الى غيرها وذكر الشيخ ابو المعين فى التبصرة ثم ان اصحابنا مع اوائلهم يعنى اوائل المعتزلة اتفقوا ان كل مأمور به كان تركه

اختلف العلماء فى الامر بالشئ هل له حكم فى ضده

اذا لم يقصد ضده بنهى فقال بعضهم لاحكم له فيه اصلا وقال الجصاص رحمه الله يوجب النهى عن ضده ان كان له ضد واحد او اضداد كثيرة وقال بعضهم يوجب كراهة ضده وقال بعضهم يقتضى كراهة ضده وهذا اصح عندنا واما النهى عن الشئ فهل له حكم فى ضده فعلى هذا ايضا قال الفريق الاول لاحكم له فيه وقال الجصاص رحمه الله ان كان له ضد واحد كان امراً به وان كان له اضداد لم يكن امراً بشئ منها وقال بعضهم يوجب ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضى ذلك احتج الفريق الاول بان كل واحد من القسمين ساكت عن غيره وقد بينا ان السكوت لايصلح دليلا الاترى انه لايصلح دليلا لما وضع له فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل فلغير ما وضع له اولى

وهو فعل يضاده منهيا عنه وكل منهى عنه تركه وهو فعل يضاده مأمور به اذا كان لكل واحد منهما ترك مخصوص وضد متعين وكذا عندنا فى كل ماله اضداد من الجانبين جميعا * وعندهم فيماله اضداد تقسيم يطول ذكره * غير ان عندنا كان الامر بالشئ نهيا عن ضده وعلى القلب لان كلام الله تعالى عندنا واحد وهو بنفسه امر بما امر ونهى عما نهى فكان ماهو الامر بالشئ نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات وللامر صيغة مخصوصة وكذا للنهى فلا يتصور كون الامر نهيا ولا كون النهى امرا ولا شك ان ضد المأمور به منهى عنه وضد المنهى عنه مأمور به فاختلفت عباراتهم فزعم بعضهم ان الامر بالشئ يدل على النهى عن ضده والنهى عن الشئ يدل على الامر بضده وقال بعضهم الامر بالشئ يقتضى نهيا عن ضده وكذا على القلب ومنهم من يطلق مايتفق له من اللفظ ولا يفرق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء * ثم فى تحقيق هذه الاقوال وترجيح بعضها على البعض كلام طويل طويناذكره؛ من طلبه فى مظانه ظفر به والغرض بيان المذاهب والتنبيه على ان ما اختار الشيخ فى الكتاب خلاف اختيار العامة وهو اختيار القاضى الامام ابى زيد وشمس الائمة وصدر الاسلام؛ ومتابعيهم قوله (اذا لم يقصد ضده بنهى) احتراز عما اذا قصد الضد بالنهى مثل قوله تعالى *فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن* فان الضد فى مثل هذه الصورة حرام بلا خلاف * وقال بعضهم يقتضى كراهة ضده يعنى اذا كان الامر للايجاب والفرق بين قوله يقتضى وقوله يوجب ظاهر فان الايجاب اقوى من الاقتضاء لانه انما يستعمل فيما اذا كان الحكم ثابتا بالعبارة او الاشارة او الدلالة فيقال النص يوجب ذلك فاما اذا كان ثابتا بالاقتضاء فلا يقال يوجب بل يقال يقتضى على ماعرفت * فى معنى سنة واجبة اى سنة مؤكدة قريبة الى الواجب وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضى ذلك اى يقتضى كون الضد فى معنى سنة مؤكدة يعنى اذا كان النهى للتحريم قوله (وقد ذكرنا) يعنى ذكرنا ان التعليق بالشرط لايوجب نفى المعلق بالشرط قبل وجود الشرط لانه مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل التعليق فكذا الضد ههنا مسكوت عنه فيبقى على ماكان قبل الامر والنهى * الاترى انه لايصلح دليلا لما وضع له اى الامر بالشئ وضع لطلب ذلك الشئ وايجابه ولا دلالة له على ثبوت موجبه فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل فلان لايكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له؛ هو التحريم فيما لم يتناوله كان اولى * بيانه فى قوله عليه السلام *الحنطة بالحنطة* اى بيعوا الحنطة بالحنطة فموجبه ايجاب التسوية كيلا وحرمة الفضل فيما تناوله النص وهو الاشياء الستة ولا دلالة له فى ثبوت موجبه فى غير هذه الاشياء اصلا الا بطريق التعليل فلما لم يصلح دليلا فى غير ما تناوله لما وضع له كيف يصلح دليلا فيما لم يتناوله لغير ما وضع له * فعلى قول هؤلاء الذم والاثم على تارك الائتمار باعتبار انه لم يأت بما امر به لابمقابلة فعل الكف او الضد لانه ليس بحرام عندهم وكذا المدح والثواب لمن لم يشرب الخمر او لم يباشر الزنا باعتبار انه لم يباشر المنهى القبيح لابمقابلة فعل الضد ايضا * قالوا ولهذا يذم العقلاء تارك الصلاة بانه لم يصل لا بالقيام والاكل والشرب

ونحوها مما يضاد الصلوة ويمدحون تارك شرب الخمر بانه لم يشرب الخمر لا باشتغاله بما يضاده من الافعال * الا ان هذا فاسد لانه يؤدى الى استحقاق العقوبة على مالم يفعله وهذا مما يرده العقل والسمع لان المرء لايعاقب على عدم الفعل كيف والعدم الاصلى غير مقدور اصلا وقد قال الله تعالى *جزاء بما كانوا يعملون* و *يكسبون* ونحوهما * واما المدح فليس على العدم الذى ليس فى وسعه وانما هو على الامتناع الذى هو مقدوره * ولا يلزم عليه قوله تعالى *قالوا لم نك من المصلين* فانه رتب العقوبة على عدم الصلوة * لان ذلك ترتيب العقوبة على الفعل فى الحقيقة فان المراد والله اعلم لم نك من المعتقدين لها وترك الاعتقاد فعلى وهو كفر فكانت العقوبة بناء على الكفر قوله (واحتج الجصاص) يعنى فى فصل الامر بكذا * قال شمس الائمة رحمه الله بنى ابو بكر الجصاص مذهبه على ان الامر المطلق يوجب الائتمار على الفور فقال من ضرورة وجوب الائتمار على الفور حرمة الترك الذى هو ضده والحرمة حكم النهى فكان موجبا النهى عن ضده بحكمه * يوضحه ان الامر طلب الايجاد للمأمور به على ابلغ الجهات والاشتغال بضده يعدم ماوجب بالامر وهو الايجاد فكان حراما منهيا عنه بمقتضى حكم الامر * ولهذا يستوى فيه مايكون له ضد واحد ومايكون له اضداد لانه باى ضد اشتغل يفوت ماهو المطلوب الاترى انه اذا قال لغيره اخرج من هذه الدار سواء اشتغل بالقعود فيها او الاضطجاع او القيام يفوت ما امر به وهو الخروج * واما النهى فانه للتحريم اى النهى لاثبات الحرمة واعدام المنهى عنه بابلغ الوجوه فاذا كان له ضد واحد لايمكن اعدام المنهى عنه الا باتيان ضده فيكون النهى حينئذ امرا بضده واذا كان له اضداد لايوجب امرا بواحد منها لان الامر بالضد انما يثبت ههنا ضرورة النهى وانما ترتفع بثبوت الامر بضد واحد فلا يجعل امرا بجميع الاضداد ثم لايمكن اثبات الامر بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باولى من البعض فلا يثبت * بخلاف جانب الامر لان اتيان المأمور به لايمكن الا بترك جميع الاضداد وترك جميع الاضداد متصور فان ترك افعال كثيرة من واحد فى ساعة واحدة متصور اما ههنا فيمكن تحقيق حكم النهى باثبات ضد واحد فان الساعة الواحدة لايتصور فيها اثبات افعال شتى وانما يتصور اثبات فعل واحد ولكن ذلك الفعل غير متعين فلم نجعله امرا به ايضا * يوضح الفرق بينهما ان مع التصريح بالنهى فيما له ضد واحد لايستقيم التصريح بالاباحة فانه لو قال نهيتك عن التحرك * وابحت لك السكون او انت مخير فى السكون كان كلاما مختلا لان موجب النهى تحريم المنهى عنه وذلك يوجب الاشتغال بالضد والاباحة والتخيير ينافيانه * فاما اذا كان للمنهى عنه اضداد فيستقيم التصريح بالاباحة فى جميع الاضداد بان يقول لاتسكن وابحت لك التحرك من اى جهة شئت او يقول لاتقم وابحت لك ماشئت من القعود والاضطجاع وكذا فثبت انه لا موجب لهذا النهى فى شئ من الاضداد * ولكن من اختار انه يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين يقول لما كان النهى مقتضيا امرا بضده ضرورة تحقيق حكم النهى ولا يمكنه تحقيقه الا بترك المنهى عنه الى ضد واحد يثبت الامر بضد واحد غير عين والامر قد يثبت فى المجهول كما فى احد انواع

واحتج الجصاص رحمه الله بان الامر بالشئ وضع لوجوده ولا وجود له مع الاشتغال بشئ من اضداده فصار ذلك من ضرورات حكمه واما النهى فانه للتحريم ومن ضرورته فعل ضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فاما اذا تعدد الضد فليس من ضرورة الكف عنه اتيان كل اضداده الاترى ان المأمور بالقيام اذا قعد او نام او ضطجع فقد فوت المأمور به والمنهى عن القيام لايفوت حكم النهى بان يقعد او ينام او يضطجع قال واجمع الفقهاء رحمه الله ان المرأة منهية عن كتمان الحيض بقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ماخلق الله فى ارحامهن ثم كان ذلك امراً بالاظهار لان الكتمان ضده واحد وهو الاظهار

الكفارة * ثم استدل الجصاص على الفرق بين ماله ضد واحد وبين ماله اضداد
فى النهى باجماع الفقهاء على ماقرر فى الكتاب * وقوله تعالى * ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله
فى ارحامهن * اى من الحيض والحبل امر بالاظهار ولهذا وجب قبول قولها فيما تخبر به لانها
مأمورة بالاظهار * والمحرم منهى عن لبس المخيط بحديث ابن عمر رضى الله عنهما ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم * قال لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل ولا
الخفين الا ان لا يجد النعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين * ولم يكن مأمورا بلبس شى معين
من غير المخيط لان المنهى عنه وهو المخيط اضدادا * ولا يقال المنهى عنه المخيط فيكون ضده غير المخيط
وهو شئ واحد فصار نظير الاظهار مع الكتمان لانا نقول ليس للاظهار والكتمان انواع بخلاف
المخيط وغير المخيط فان كل واحد منهما انواع وهو كالقيام مع ترك القيام فان
تركه لما كان يحصل بانواع من الفعل عد القيام مماله اضداد لا مماله ضد واحد * واحتج
الفريق الثالث بما احتج به الجصاص الا انهم يقولون نحن نثبت بكل واحد من القسمين اى
النهى الثابت فى ضمن الامر والامر الثابت فى ضمن النهى * ادنى اى دون ما يثبت به اى بكل
واحد من الامر والنهى اذا ورد مقصودا لان الثابت ضرورة الغير لا يكون مثل الثابت
مقصودا بنفسه فكان هذا النهى بمنزلة نهى ورد لمعنى فى غير المنهى عنه فيثبت به الكراهة
والامر بمنزلة امر ورد لحسن فى غير المأمور به فيثبت به كون المأمور به سنة قريبة الى الواجب
* الا ترى ان النهى عن البيع وقت النداء لما كان لمعنى فى غيره وهو تأخير السعى او
فواته اقتضى كراهة المنهى عنه لا حرمة حتى بقى مباحا فى نفسه ولم يكن فاسدا فكذا
هذا النهى لانه ثبت ضرورة فوات المأمور به لا مقصودا بنفسه * والدليل عليه انهم
اجمعوا على انه اذا قضى الفائتة عند ضيق الوقت بحيث لا يسع الا الوقتية يجوز ويخرج
عن العهدة مع انه منهى عن الاشتغال بها فى هذه الحالة الا ان النهى لما ثبت ضرورة فوات
المأمور به لم يؤثر فى نفسها بالتحريم واوجب الكراهة بخلاف النهى عن اداء الواجب
فى الاوقات المكروهة فانه ورد قصدا فلذلك اثبت الحرمة فى نفسه واوجب الفساد
قوله (واما الذى اخترناه) وهو ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده فبناء على هذا اى
على ما ذكر الفريق الثالث ان الثابت بغيره لا يساوى الثابت بنفسه * الا انا نقول النهى
الثابت بالامر ثابت بطريق ضرورة والاقتضاء لان طلب الوجود بالامر يقتضى انتفاء ضده
فكان ينبغى ان تثبت الحرمة فى الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة
فلا تثبت الحرمة فلذلك قلنا بان الامر يقتضى كراهة الضد لانه يوجبها او يدل عليها لان
الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنص او اقوى منه وكذلك النهى يقتضى سنية الضد ان كان له
ضد واحد على قياس الامر وان كان له اضداد يثبت هذا القدر من المقتضى فى اى اضداده
الذى يأتى به المخاطب كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ورأيت فى بعض النسخ
وكذا ان كان له اضداد يوجب ترغيبا فى واحد من تلك الاضداد غير عين ويجوز مثل

واتفقوا ان المحرم
منهى عن لبس المخيط
ولم يكن مأمورا بلبس
شئ متعين من غير
المخيط واحتج الفريق
الثالث بان الامر على
ماقال الجصاص
رحمه الله الا انا اثبتنا
بكل واحد من القسمين
ادنى ما يثبت به لان
الثابت لغيره ضرورة
لا يساوى المقصود
بنفسه واما الذى
اخترناه فبناء على هذا
وهو ان هذا لما كان
امرا ضروريا
سميناه اقتضاء

هذا على ما بينا فى الامر باحد الاشياء الثلاثة فى الكفارة * ومعنى الاقتضاء ههنا كذا يعنى
لا نعنى به الاقتضاء الذى هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا توقف لصحة
المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق ضرورة غير مقصود كما ان المقتضى ثابت بطريق
الضرورة فكان شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بالضرورة
فلذلك يثبت موجب النهى والامر ههنا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو الكراهة
والترغيب كما يجعل المقتضى مذكورا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو صحة الكلام * وبما
ذكرنا خرج الجواب عن قول الفريق الاول ان الضد مسكوت عنه لانه وان كان مسكوتا
عنه لكنه ثابت بطريق الاقتضاء ولا خلاف بيننا وبينهم ان الاقتضاء طريق صحيح لاثبات
المقتضى وان كان مسكوتا عنه بعد ان يكون الاصل محتاجا اليه وليس هذا نظير التعليقات
فانها لابتداء الوجود عند وجود الشرط ومن ضرورة وجود الحكم عند وجود الشرط
ان لا يكون موجودا قبله ولكن عدمه قبل وجود الشرط عدم اصلى والعدم الاصلى
غير مفتقر الى دليل معدوم يضاف اليه فلا يضاف الى التعليق نصا ولا اقتضاء فاما وجوب
الاقدام على الايجاد فيقتضى حرمة الترك والحرمة الثابتة بمقتضى الشئ يكون مضافا اليه
فلذلك جعلنا قدر ما ثبت من الحرمة مضافا الى الامر اقتضاء * وذكر الشيخ ابو المعين رحمه
الله فى التبصرة فى مسئلة الاستطاعة ان بعض المتأخرين ممن تكلم فى اصول الفقه من اهل
ديارنا ذكر ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده ولا اقول انه نهى عن ضده ولا اقول انه
يدل ولست ادرى ماذا كان رأيه ان توجه الوعيد على تارك المأمور به لارتكابه ضد
المنهى عنه وهو الترك الذى هو فعل كما هو مذهب جميع اهل القبلة ام لانعدام ما امر به
من غير فعل ارتكبه كما هو مذهب ابى هاشم فان كان الوعيد متوجها لانعدام المأمور به
كما هو مذهب ابى هاشم فاى حاجة له الى اثبات الكراهة فى الضد والوعيد بدونه
متوجه وان لم يكن بد لتوجه الوعيد من فعل محظور يرتكبه وذلك فعل الترك فكيف يزعم
بتوجه كل الوعيد لتارك الفرايض وثبوت العقوبة له لو لم يتغمده الله برحمته لمباشرة فعل
مكروه ليس بمنهى عنه ولا محظور وهذا مما يأباه جميع اهل العلم * واليه اشار صاحب الميزان
ايضا فقال وما قاله بعض المشايخ انه يقتضى كراهة ضده خلاف الرواية فان ترك صلاة
الفرض والامتناع عن تحصيلها حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب على
فعله * ويمكن ان يجاب عنه بان الضد انما يجعل مكروها اذا لم يكن الاشتغال به مفوتا
للمأمور فاما اذا تضمن الاشتغال به تفويته لا محالة فحينئذ يحرم بالنظر الى التفويت ويصير
سببا لتوجه الوعيد واستحقاق العقوبة وان كان فى ذاته مباحا كصوم يوم النحر حرام
وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة ومباح بل عبادة وسبب للثواب باعتبار قهر النفس

ومعنى الاقتضاء ههنا
انه ضرورى غير
مقصود فصار شبيها
بما ذكرنا من مقتضيات
احكام الشرع

على مامر تحقيقه فى باب النهى * وكونه حراما لغيره لايمنع استحقاق العقوبة كاكل مال الغير قوله (واما قوله) جواب عن تمسك الجصاص بالاجماع فى فصل النهى اى قول الله تعالى * ولايحل لهن * الاية ليس بنهى كما زعم الجصاص حتى يكون الامر بالاظهار ثابتا به على مازعم بل هو نسخ له اى رفع لجواز الكتمان اصلا لانه صيغة نفى لانهى * مثل قوله تعالى * لايحل لك النساء من بعد * فانه ليس بنهى للنبى عليه السلام عن التزوج بل هو نسخ لقوله تعالى * وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبى * وللاباحة المطلقة الثابتة للنبى عليه السلام فى حق النساء وذلك لان ازواج النبى صلى الله عليه ورضى عنهن لما اخترن الله ورسوله بعد نزول آية التخيير جازاهن الله عز وجل بقصر النبى عليه السلام عليهن بقوله عز اسمه * لايحل لك النساء من بعد * اى لايحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتى اخترنك من بعد مااخترن الله ورسوله * ثم قالت عايشة رضى الله عنها مامات رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى حل له النساء يعنى ان الاية قد نسخت * وناسخها اما السنة او قوله تعالى * انا احللنا لك ازواجك اللاتى آتيت اجورهن * وترتيب النزول ليس على ترتيب المصحف كذا فى المطلع * فلا يصير الامر اى الامر بالاظهار * ثابتا بالنهى اى النهى عن الكتمان لماذكرنا انه ليس بنهى عنه * بل لان الكتمان لم يكن مشروعا اى بل ثبت الامر بالاظهار باعتبار ان كتمان مافى الارحام لم يكن مشروعا لتعلق احكام الشرع باظهاره من حل القربان وحرمته وانقضاء العدة واباحة التزوج بزوج آخر وغيرها * فصار اى هذا النص بواسطة عدم شرعية الكتمان امرا بالاظهار اذ الامر جع الى معرفة مافى ارحامهن الااليهن ولذلك غلظ عليهن فى الاظهار بقوله تعالى * ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر * اى الكتمان ليس من فعل المؤمنات لكونه من باب الخيانة والكذب والايمان بالله وبعقابه مانع من الاجتراء على مثل هذه الجريمة * وهذا اى قوله تعالى ولايحل لهن ان يكتمن * مثل قوله عليه السلام * لانكاح الابشهود * فى ان كل واحد منهما نفى وليس بنهى قوله (وفائدة هذا) الاصل وهو ماذكرنا ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده والنهى عن الشئ يقتضى ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على مابينا * لم يعتبر اى لم يجعل التحريم فى الضد ثابتا * الامن حيث تفويت الامر اى المأمور به يعنى انما يجعل التحريم ثابتا فى الضد اذا ادى الاشتغال به الى فوات المأمور به فحينئذ يحرم لان تفويت المأمور به حرام * فاذا لم يفوته اى لم يفوت الضد المأمور به كان الضد مكروها لاحراما * ثم سياق كلام الشيخ هذا ينزع الى ماقال الجصاص فى التحقيق لان الجصاص بنى حرمة الضد على فوات المأمور به ايضا كما بناه الشيخ فلا يظهر الخلاف معه الافى الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم فيفوت المأمور به بالاشتغال بضده فى اى جزء من اجزاء الوقت حصل فيحرم بالاتفاق للتفويت والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخى بالاتفاق فلايحرم الضد الاعند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت لايتحقق قبله * ويكون مكروها على مااختار الشيخ وينبغى

(ان لايكون)

واماقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن فليس بنهى بل نسخ له اصلا مثل قوله تعالى لايحل لك النساء من بعد فلايصير الامر ثابتا بالنهى بل لان الكتمان لم يبق مشروعا لماتعلق باظهاره من احكام الشرع فصار بهذه الواسطة امرا وهذا مثل قوله لانكاح الابشهود وفائدة هذا ان التحريم اذالم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الامن حيث يفوت الامر فاذالم يفوته كان مكروها

ان لايكون مكروها اذا لم يكن التأخير مكروها لعدم تأديته الى امر حرام او مكروه * والامر المطلق على التراخى عندنا كالموسع وعلى الفور عنده كالمضيق فلايحرم الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ماذكره الشيخ وكان ينبغى ان تكون الكراهة على تقدير كراهة التأخير كما قلنا وعنده يحرم الضد لفوات المأمور به * فالخلاف فى التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخى ام على الفور ولم ينكشف لى سر هذه المسئلة * كالامر بالقيام يعنى فى الصلوة ليس بنهى عن القعود بطريق الاصالة والقصد * فاذاقعد ثم قام لم تفسد صلوة بنفس القعود لانه لم يفت به ماهو الواجب بالامر ولكنه اى القعود يكره لان الامر بالقيام اقتضى كراهته * ولهذا اى ولان النهى يقتضى سنية الضد * ولهذا اى ولما ذكرنا ان النهى عن الضد والامر به بطريق الضرورة لابطريق القصد. قلنا لما كان معنى العدة الثابتة بقوله تعالى * يتربصن بانفسهن * النهى عن التزوج اى المقصود منها حرمة التزوج * لم يكن الامر بالكف عن التزوج الذى هو ضد التزوج المنهى عنه مقصودا فلا يثبت به وجوب الكف بل يثبت به سنيته فلايمنع تداخل العدتين * وبيانه ان ركن العدة عندنا حرمات تنقضى والمدة ضربت اجلا لانقضاء هذه الحرمات والكف عن الفعل يجب احترازا عن الوقوع فى الحرمة لا لانه ركن العدة وقال الشافعى رحمه الله الركن كف المرأة نفسها عن التزوج والخروج والبروز والمدة لتقدير الكف الواجب عليها وحرمة الافعال تثبت ضرورة وجوب الكف الذى هو الركن * والمسئلة التى تخرج عليها ان العدتين تتداخلان وتمضيان بمدة واحدة عندنا وهو مذهب معاذ بن جبل وجابر بن عبدالله وعنده لاتتداخلان وهو مذهب عمر وعلى رضى الله عنهم * وصورة المسئلة ما اذا تزوجت المعتدة بزوج آخر ووطئها ثم فرق القاضى بينهما يجب عليها عدة اخرى وتحتسب ماترى من الاقراء من العدتين * وان كانت حاملا انقضت العدتان بوضع الحمل وعنده يجب استيناف العدة بعد انقضاء الاولى * وان تزوجت بالزوج الاول فى العدة ووطئها ثم طلقها فههنا تتداخلان بالاتفاق * احتج الشافعى رحمه الله بقوله تعالى * والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء * اى يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح آخر ووطئ آخر هذه المدة * وقال فمالكم عليهن من عدة تعتدونها * وقال فعدتهن ثلاثة اشهر فثبت ان العدة فعل استحقها الزوج على المرأة * والدليل عليه ان هذه النصوص تدل على ان العدة مأمور بها والثابت بالامر الافعال لا الحرمات فصار ركن العدة كف النفس عن التزوج وخلط المياه لحق الزوج وثبوت حرمة الافعال ضرورة تحقق الكف كما فى الصوم وتسميتها اجلا مجاز وهو فى الحقيقة تقدير لركن الكف كتقدير الصوم الى الليل واذا ثبت ان الركن هو الكف لايتصور كفان من واحد فى مدة واحدة لاستحالة صدور فعلين متجانسين من واحد فى زمان واحد ولهذا لم يتصور اداء صومين من واحد فى يوم واحد * ولعلمائنا قوله تعالى * واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن * وقوله عز وجل * فاذا بلغن اجلهن * وقوله * حتى يبلغ الكتاب اجله * فالله تعالى سمى العدة اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد

كالامر بالقيام ليس بنهى عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود ولكنه يكره ولهذا قلنا ان المحرم لمانهى عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء ولهذا قلنا ان العدة لما كان معناها النهى عن التزوج لم يكن الامر بالكف مقصودا حتى انقضت الاعداد منها بزمان واحد

اولو احد انقضت بمدة واحدة كمن عليه ديون مؤجلة لابأس بآجال متساوية ينقضي جميع
الآجال بمدة واحدة* ولانه تعالى لما سماها اجلا والاجل مدة مضروبة لامتناع شئ وجد سببه
كالآجال المضروبة في الديون لامتناع المطالبة مع وجود سببها عرفنا انها مدة ضربت لامتناع
حكم الطلاق الى زمان انقضائها وحكم الطلاق حل التزوج والخروج لان النكاح قد كان حرمها
على سائر الازواج وحرم عليها الخروج والبروز والطلاق شرع لازالة ما اثبته عقد النكاح
فكان حكمه الاطلاق وازالة تلك الحرمات * وكان ينبغي ان يثبت حكمه في الحال الا
ان الشرع ادخل الاجل على حكمه فتأخر بعد انعقاد السبب الى انقضائه كما تأخرت المطالبة
في الدين المؤجل الى انقضاء الاجل واذا تأخر حكمه وهو ازالة الحرمات كانت الحرمة ثابتة
في الحال كما كانت في حالة النكاح فثبت ان الركن فيها الحرمات والدليل عليه انه تعالى ذكر
ركن العدة بعبارة النهي فقال* ولا يخرجن* وقال* ولا تعزموا عقدة النكاح* والثابت بالنهي
الحرمة الا ان الحرمة لما كانت ثابتة وجب على المرأة التربص في بيت الزوج لالانه ركن لكن
لئلا تباشر فعلا حراما كما يجب على الرجل الكف عن الزنا اذا دعت نفسه اليه لالانه ركن
اذ الركن حرمة الزنا في نفسه بل لئلا يقع في الحرام * ثم الحرمات قد تجتمع لعدم التضايق
فيها كصيد الحرم حرام على المحرم لحرمة الحرم ولحرمة الاحرام وكخمر الذمي حرام على
الصائم الذي حلف لا يشرب خمرا لكونها خمرا ولكونها للذمي ولصومه وليمينه واذا كان
كذلك جاز ان يثبت حرمة التزوج والخروج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء بسبب الزوج
حقا له وان تثبت بسبب الواطئ بشبهة ايضا حقا له في وقت واحد ثم ينتهي الحرمتان بانقضاء مدة
واحدة لحصول مقصود كل واحد من صاحبي العدة بانقضائها وهو العلم بفراغ رحمها من مائه
كمن حلف مرتين لا يكلم فلانا يوما لزمه يمينان ولو حنث يلزمه كفارتان ثم تنقضي اليمينان بيوم
واحد وكالمرأة تحرم على ازواج بتطليقات ثلاث فان الحرمات كلها تنقضي باصابة زوج
واحد * وهذا بخلاف الصوم لان الركن فيه وهو كف النفس عن اقتضاء الشهوات ثبت
مقصودا بالامر وهو قوله تعالى *فمن شهد منكم الشهر فليصمه* وقوله عز وجل *ثم اتموا الصيام
الى الليل* والصوم عبارة عن الكف والامساك وانه فعل والمرء لا يتصف في زمان واحد بكفين
كما لا يتصف بجلوسين * ومما يدل على صحة ما ذكرنا انا متى جعلنا الواجب كفا على المرأة
عن الخروج والتزوج ثم يحرم الخروج والتزوج ضرورة الكف لم يكن الخروج
ولا النكاح حراما في نفسه لانه حرم لغيره * الا ترى ان الصوم لما كان كفا لم يكن الاكل
ولا الشرب ولا جماع الاهل حراما في نفسه واذا فعل لا يأثم اثم الاكل والشرب الحرام
والجماع الحرام مثل اكل الميتة وشرب الخمر والزنا وانما يأثم اثم افساد الصوم حتى كان
اثم الكل واحدا وههنا تأثم المرأة اثم الخروج الحرام واثم الجماع الحرام اذا تزوجت وجومعت
حتى وجب الحد على اصله فعلم ان الحرام هو الفعل نفسه وعليها ان تكف عن الفعل الحرام
واذا لم تكف لم تأثم اثم تارك الكف فهذا دليل بين على ان المقصود والركن حرمة الافعال لا كف

بخلاف الصوم لان
الكف وجب بالامر
مقصودا به

بخلاف الصوم * واما التربص فمعناه الانتظار والتربص بنفسها ان تحملها على الانتظار وهو
توقف الكينونة امر في الثاني لا لنفسه كالرجل ينتظر قدوم رجل او مطر او ادراك غلة او
نحوها فيكون بمعنى الاجل واذا صار المقصود من الانتظار امرا آخر لا نفسه صلح الواحد
لاعداد كيوم واحد ينتظر فيه قدوم اناس وزوال حرمات بايمان موقتة بيوم * وشهر واحد
ينتظر فيه حلول ديون فدل صيغة الانتظار على فعل وجب لغيره وهو زوال الحرمات وقد
سلمنا نحن هذا القدر من الفعل ولكن الواحد يكفي لاداء حرمات كثيرة اقامة لمحظور العدة
لا لركنها والله اعلم كذا في الاسرار قوله (ولهذا) اى ولان الامر بالشئ يوجب كراهة ضده
اذا لم يؤد الى التفويت لا تحريمه قال ابو يوسف رحمه الله ان من سجد على مكان نجس لا تفسد
صلوته لان السجود على المكان النجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود
على مكان طاهر وهو قوله تعالى *واسجدوا * اذ المراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع
وهذا اى السجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به لانه يمكنه ان يعيده على مكان
طاهر فيكون مكروها لا مفسدا * ولهذا اى ولان الامر بالشئ لا يوجب تحريم ضده الا اذا
حصل التفويت به قال ابو يوسف رحمه الله احرام الصلوة لا ينقطع بترك القراءة في مسائل
النفل وهي ثماني مسائل لانه مأمور بالقرائة غير منهي عن تركها قصدا بل اقتضاء وضرورة
فلا يكون الترك حراما الا بقدر ما يحصل به تفويت المأمور به وهو القرأة وفواتها تحقق في
الشفع الاول فيظهر تحريم الترك في حق هذا الشفع حتى فسد اداؤه فاما احتمال اداء شفع آخر
بهذه التحريمة فلم ينقطع بهذا الترك فلا يظهر حرمة الترك في حق التحريمة فتبقى صحيحة قابلة
لبناء شفع آخر عليها وان فسد اداء الشفع الاول بترك القرائة وليس من ضرورة فساد الاداء بطلان
التحريمة كما اذا فسد الفرض بتذكر الفائتة * ولان التحريمة صحت قبل الاداء شرطا للاداء فلا
تبطل بفساد الاداء بمنزلة الطهارة * ولا يلزم يعني على ابي يوسف ان الصوم يبطل بالاكل بالكلية
وان لم يوجد الاكل الا في جزء منه مع ان التحريم لم يثبت مقصودا بل ثبت في ضمن الامر بالكف
لان ذلك الفرض وهو الصوم ممتد حتى كان الكل فرضا واحدا فوجود ضده يكون مفوتا له
لا محالة لفوات امتداده به كالايمان لما كان فرضا دائما كان وجود ضده وهو الكفر مفوتا له وان
قل * فاما النفل فكل شفع منه صلوة على حدة ففساد الاداء في احد الشفعين لا يؤثر في الآخر
ولهذا قلنا اى ولما ذكر ابو يوسف رحمه الله ان الفرض الممتد يبطل بوجود الضد في جزء منه قلنا
ان عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله السجود على مكان نجس يقطع الصلوة حتى لو اعاده لا يعتد به
لان السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس مستعملا للنجس * بحكم الفرضية اى فرضية
وضع الوجه على الارض في السجود بمنزلة حامل النجاسة لان السجود يتأدى بالوجه
والارض اذ هو عبارة عن وضع الوجه على الارض والارض اذا اتصلت بالوجه صار
ما كان صفة لذلك الموضع بمنزلة الصفة للوجه بحكم الاتصال فيصير الساجد على النجس
كالحامل له بمنزلة ما لو كانت النجاسة في وجهه ثم الكف عن حمل النجاسة مأمور به في جميع

ولهذا قال ابو يوسف
رحمه الله ان من
سجد على مكان نجس
لم تفسد صلوته لانه
غير مقصود بالنهي
وانما المقصود بالامر
فعل السجود على
مكان طاهر وهذا
لا يوجب فواته حتى
اذا اعادها على مكان
طاهر جاز عنده
ولهذا قال ابو يوسف
ان احرام الصلوة
لا ينقطع بترك
القرائة في مسائل
النفل لانه امر
بالقرائة ولم ينه عن
تركها قصدا فصار
الترك حراما بقدر
ما يفوت من الفرض
وذلك لهذا الشفع
فاما احتمال شفع آخر
فلا ينقطع به ولا
يلزم ان الصوم
يبطل بالاكل لان
ذلك الفرض ممتد
فكان ضده مفوتا
ابدا ولهذا قلنا ان
السجود على مكان
نجس يقطع الصلوة
عند ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله

الصلوة بدلالة قوله تعالى * وثيابك فطهر * اى للصلوة على ماقيل وقدعرف ان تعلق الصلوة بالمكان والبدن اكثر من تعلقها بالثوب فيثبت الكف مطلقاو بالسجود على المكان النجس يفوت ذلك الكف فيكون مفسدا كالكف فى الصوم لما كان مأمورابه فى جميع اليوم يكون الاكل فى جزء منه مفسداله * ثم النجاسة اذا كانت فى موضع اليدين او الركبتين لا يمنع عن الجواز وقال زفر رحمه الله يمنع عنه لان اداء السجدة بوضع اليدين والركبتين والوجه جميعا فكانت النجاسة فى موضع اليدين والركبتين مثلها فى موضع الوجه واكثر مافى الباب انه له بدامن وضع اليدين والركبتين وهذا لايدل على الجواز اذا وضع على مكان نجس كما او لبس ثوبين فى احدهما نجاسة كثيرة لايجوز صلوته وان كان له منه بد * فالشيخ بقوله صار مستعملا للنجس بحكم الفرضية اشار الى الفرق وهو انما جعلناه حاملا للنجس باعتباران وضع الوجه على المكان الطاهر ووضعه على المكان النجس مانع عن اداء الفرض فيعتبر هذا الاستعمال ويجعل قاطعا فاما وضع اليدين والركبتين فليس بفرض فكان وضعها على النجاسة بمنزلة ترك الوضع وذلك لايمنع من الجواز فلا يكون هذا الوضع بمنزلة حمل النجاسة * بخلاف الثوبين فان اللابس للثوب مستعمل له حقيقة فاذا كان نجسا كان هو حاملا للنجاسة لامحالة فتفسد صلوته كما لو كان يمسكه بيده فاما المصلى فليس بحامل للمكان حقيقة * وقوله وهو ظاهر الجواب احتراز عما روى ابو يوسف عن ابى حنيفة رحمهما الله ان النجاسة فى موضع السجود لاتمنع عن الجواز لان فرض السجود يتأدى بوضع الارنبة على الارض عنده وذلك دون قدر الدرهم فلا يمنع الجواز * والجواب عنه انه اذا وضع الجبهة والانف تأدى الفرض بالكل كما اذا طول القراءة او الركوع كان مؤديا للفرض بالكل والجبهة والانف اكثر من قدر الدرهم فلذلك منع الجواز قوله (ولهذا) قال محمد اى ولان الفرض الممتد يفوت بمطلق وجود الضد قال محمد رحمه الله ان احرام الصلوة ينقطع بترك القرائة فى النفل وان كان فى ركعة واحدة لان القرائة فرض دائم فى التقدير حكما لانها مع كونها ركنا شرط صحة الافعال لا اعتبار لها بدونها فى الشرع قال عليه السلام * لاصلوة الا بقرائة * الاترى انه لو استخلف اميا بعد ما رفع رأسه من السجدة الاخيرة وقد اتى بفرض القرائة فى محلها فسدت الصلوة عندنا لفوات القرائة فيما بقى من الصلوة تقديرا لان التقدير انما يصح فى حق الاهل لا فى حق غير الاهل والامى ليس باهل * واذا ثبت انها فرض دائم يتحقق الفوات بالترك فى ركعة ويفسد الافعال ويتعدى الفساد الى الاحرام بواسطة فساد الافعال لانها حينئذ تصير بمنزلة افعال ليست من الصلوة فيوجب فساد الاحرام ضرورة * واحتج ابو حنيفة بما احتج به محمد رحمهما الله الا انه شرط ان يكون الفساد بترك القرأة ثابتا بدليل مقطوع به ليصير قويا فى نفسه ويصلح للتعدى الى الاحرام وذلك بان يتركها فى الشفع كله فاما اذا وجدت فى احدى الركعتين فهو موضع الاجتهاد لان من العلماء من قال يجوز الصلوة

وهو ظاهر الجواب لان السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس بمنزلة الحامل مستعملا له بحكم الفرضية والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فى اركان الصلوة فى المكان ايضا فيصير ضده مفوتا للفرض ولهذا قال محمد رحمه الله ان احرام الصلوة ينقطع بترك القراءة فى النفل لان القراءة فرض دائم فى التقدير حكما على ما عرف فينقطع الاحرام بانقطاعه بمنزلة اداء الركن مع النجاسة وقال ابو حنيفة رحمه الله الفساد بترك القراءة فى ركعة ثابت بدليل محتمل فلم يتعد الى الاحرام واذا ترك فى الشفع كله فقد صار الفساد مقطوعا به بدليل موجب للعلم فتعدى الى الاحرام

بالقرائة فى ركعة واحدة وظاهر قوله عليه السلام * لاصلوة الا بقرائة * يقتضى ذلك ايضا فكان الفساد ثابتا بدليل فيه قصور فلا يتعدى الى الاحرام فقلنا ببقاء التحريمة حتى صح شروعه فى الشفع الثانى وقلنا بفساد الاداء ايضا اخذا بالاحتياط فى كل باب * فعلى ما ذكرنا تخرج المسائل * فاذا قرأ فى الاولين لاغير * او فى الاخرين لاغير * او فى الاولين واحدى الاخرين * او فى الاخرين واحدى الاولين كان عليه قضاء ركعتين بالاتفاق * ولو قرأ فى احدى الاولين لاغير * او فى احدى الاولين واحدى الاخرين كان عليه قضاء ركعتين عند محمد وقضاء الاربع عندهما * ولو قرأ فى احدى الاخرين لاغير * او لم يقرأ فيهن شيئا عليه قضاء الاربع عند ابى يوسف وقضاء ركعتين عندهما قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان الفساد متى ثبت بطريق محتمل لم يتعد الى الاحرام قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فى مسافر صلى الظهر ركعتين وترك القرائة فيهما لاينقطع به الاحرام حتى لو نوى الاقامة يتم صلوته اربعا ويقرأ فى الاخرين * وقال محمد رحمه الله صلوته فاسدة بكل حال لان فساد الصلوة بترك القرائة مؤثر فى قطع التحريمة عنده فصار ظهر المسافر كفجر المقيم ثم الفجر يفسد بترك القرائة فيهما او فى احديهما على وجه لايمكنه اصلاحه فكذا الظهر فى حق المسافر اذ لاتأثير لنية الاقامة فى رفع صفة الفساد * وعندهما لما كان الاحتمال مانعا من تعدى الفساد الى الاحرام لم تفسد الصلوة فان صلوة المسافر بعرض ان تصير اربعا بنية الاقامة فكان الترك مترددا محتملا لاوجود اى وجود القرائة فى الاخرين بنية الاقامة ونية الاقامة فى اخر الصلوة مثلها فى اولها ولو كانت فى اولها لم تفسد صلوته بترك القرائة فى الاولين فههنا مثله بخلاف فجر المقيم لانه ليس بعرض ان تصير اربعا * يبتنى عليه فروع يطول تعدادها * مثل الاعتكاف فانه يبطل بالخروج من غير ضرورة لان اللبث الدائم ينقطع به كالصوم بالاكل * ومثل الصلوة يبطل بالانحراف عن القبلة بالبدن من غير ضرورة لان استقبال القبلة فرض دائم فيفوت بالانحراف * وقس عليه ستر العورة واما الصلوة بقرب النجاسة فتكره ولاتفسد لان فرض تطهير المكان لايفوت به ولكن يقرب الى الفوات * وكذا اداء النصاب بنية الزكوة الى فقير واحد يجوز لان المأمور به وهو الايتاء الى الفقير لم يفت ولكن يكره لانه اخذ شبها بالاداء الى الغنى لاتصال الغنى بالاداء والله اعلم * ولما فرغ الشيخ عن بيان المقاصد وتقسيمها وهى الاحكام شرع فى بيان الوسائل اليها وهى الاسباب فقال

(باب بيان اسباب الشرائع)

اى بيان الطرق التى تعرف بها المشروعات * قال عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين ان لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها والموجب للحكم فى الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله فانه ذكر فى مأخذ الشرائع ان اوقات الصلوة اسباب لوجود العبادات * وقال جمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف وجوبها اليها فاما العبادات

ولهذا قال فى مسافر ترك القراءة ان احرام الصلوة لاينقطع وهو قول ابى يوسف رحمه الله لان الترك متردد محتمل للوجود لاحتمال نية الاقامة فلم يصلح مفسدا فصار هذا الباب اصلا يجب ضبطه يبتنى عليه فروع يطول تعدادها والله اعلم بالحقائق (باب بيان اسباب الشرائع) اعلم ان الامر والنهى

فلاتضاف الاالى ايجاب الله تعالى وخطابه * وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم فى المنصوص عليه يثبت بظاهر النص وفى غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذى جعل علة ويكون ذلك امارة لثبوت الحكم فى الفرع بايجاب الله تعالى واثباته متمسكين فى ذلك بان الموجب للاحكام والشارع لهاهو الله جل جلاله كما ان موجب الاشياء المحسوسة وخالقها هو الله سبحانه وصفة الايجاب صفة خاصة له لايجوز اتصاف الغير بها كصفة التخليق فكان فى اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله سبحانه وذلك لايجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النص علامة وامارة على الحكم فى الفروع فيقال اسباب موجبة او علل موجبة مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها * وبان الاسباب فى افعال العباد بمنزلة الآلات والجوارح السليمة باعتبار ان قدرة العباد ناقصة لايظهر اثرها فى المحال الا باسباب وآلات فيكون عملها فى تتميم القدرة الناقصة والله تعالى موصوف بالقدرة التامة فلايجوز ان يتعلق وجوب احكامه ووجودها بالاسباب حقيقة * وبان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع ولا احكام معها وقد توجد بغير الشرع ايضا بلا احكام كما فى المجانين والصبيان وغيرهم ولوكانت عللا للاحكام لم يتصور انفكاكها عن الاحكام كما فى العلل العقلية فان الكسر لايتصور بدون الانكسار والدليل عليه ان العبادات لاتجب على من لم تبلغه الدعوة وهو الذى اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الينا ولوكان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجب عليه العبادات لتحقق الاسباب فى حقه * وتمسك من فرق بين العبادات وغيرها بان العبادات وجبت لله تعالى على الخلوص فتضاف الى ايجابه لانا ماعرفنا وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب لانها اجزية الافعال المحظورة فتضاف اليها تغليظا وكذا المعاملات تضاف الى الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد فتضاف اليه * وبان الواجب فى العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلايمكن اضافته الى شئ آخر فاما المعاملات فالواجب فيها شيئان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب واضافة وجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات فان الواجب على الجانى ليس الا تسليم النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على الولاة فيجوز ان يضاف ماوجب عليه الى السبب وماوجب على الولاة الى الخطاب لتوجهه اليهم حيث قيل * فاقطعوا ايديهما * فاجلدوهم ثمانين جلدة * فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة * فعلى هذا الطريق يجوز ان تضاف العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا * واما العامة فقالوا ان الله تعالى شرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب فى الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والحدود اسبابا يضاف الوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فجعل سبب وجوب القصاص القتل وسبب وجوب الضمان الاتلاف وسبب ملك الوطئ النكاح فكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا ايضا * فمن انكر جميع الاسباب وعطلها واضاف الايجاب الى الله تعالى فقط فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب السنة والجماعة

(ومن)

* ومن انكر البعض واقر بالبعض فلاوجه له ايضا لانه لماجاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل فلم لايجوز ان يضاف سائرها الى الاسباب ايضا بالدليل * وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لايكون مضافا الى الله عز وجل فاسد * لانا لانجعل الاسباب موجبة بذواتها اذ الايجاب والالزام لايتصور الا من مفترض الطاعة لكن السبب مايكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى السبب لايمنع من اضافته الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لايمنع ذلك من اضافته الى القاتل حتى يجب القصاص عليه وكذا الشبع يحصل بالطعام والرى بالماء ثم يضافان الى المطعم والساقى فكذا هذا * وقولهم الاسباب كانت ولا احكام فاسد ايضا لانا نجعلها موجبة بجعل الله تعالى اياها كذلك لابانفسها فلاتكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات وحقوق العباد كانت موجودة قبل الخطاب ولم تكن اسبابا ثم صارت اسبابا بجعل الله تعالى * واما الذى اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الينا فانما لايجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب لانه لاوجه الى ايجاب الاداء فى حقه تحقيقا ولاتقديرا اذ لاثبوت للخطاب فى حقه اصلا ولا الى ايجاب القضاء لانه مبنى على وجوب الاداء * ولان فى ايجابها عليه حرجا لاجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة بقائه فى دار الحرب عادة فيسقط عنه دفعا للحرج والقصير لندرته ملحق بالكثير وباقى الكلام مذكور فى الكتاب وقوله (على الاقسام التى ذكرناها) من كون الامر مطلقا عن الوقت ومقيدا به وكونه ايجابا على سبيل التوسع او التضيق او التخيير وغيرها * انما يراد بها اى بالاقسام المذكورة طلب الاحكام المشروعة الثابتة قبل الخطاب * واداؤها تأكيد يعنى الخطاب لطلب اداء المشروعات باسباب نصبها الشرع وان استقام الايجاب بمجرد الامر * لااثر للاسباب فى ذلك اى فى حقيقة الوجوب بخلاف السبب العقلى والحسى فان لهما اثرا فى اثبات المعلول بحيث لايتخلف عن السبب كالكسر مع الانكسار والاحراق مع الاحتراق * وانما وضعت الاسباب لاجل التيسير على العباد ليتوصلوا الى معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب الظاهرة اذ الايجاب الذى هو فعل الله تعالى كان غيبا عنا وفى الوقوف على معرفته حرج خصوصا عند انقطاع زمان الوحى فوضعت الاسباب ونسب الوجوب اليها تيسيرا وهى فى الحقيقة امارات على الايجاب وثبت الوجوب جبرا يعنى لم يشترط لاصل الوجوب اختيار العبد وقدرته بل يثبت بدون اختيار منه كما يثبت السبب بدون اختياره فاما وجوب الاداء الثابت بالخطاب فلاينفك عن اختيار العبد اعنى به انه انما يثبت فى حال لو اختار العبد فيها الاداء لقدر عليه لان وجوب الاداء متوقف على اختياره على معنى انه ان اختار وجوبه ثبت والا فلا * والحاصل ان اصل الوجوب يثبت بالسبب جبرا ولايشترط فيه القدرة على الاداء ووجوب الاداء يثبت بالخطاب جبرا ولكن يشترط فيه القدرة على الاداء اعنى قدرة الاسباب والآلات ووجود الاداء يتوقف على اختياره الفعل * ولايقال ماذكرتم لايستقيم فى النهى لان العبد لايخاطب باداء المنهى عنه * لانا نقول الواجب بالنهى انتهاء العبد عما نهى عنه فانتهاؤه وامتناعه عنه يكون اداء

على الاقسام التى ذكرناها انما يراد بها طلب الاحكام المشروعة واداؤها وانما الخطاب للاداء ولهذه الاحكام اسباب تضاف اليها شرعية وضعت تيسيرا على العباد وانما الوجوب بايجاب الله تعالى لا اثر للاسباب فى ذلك وانما وضعت تيسيرا على العباد لما كان الايجاب غيبا فنسب الوجوب الى الاسباب الموضوعة وثبت الوجوب جبرا لا اختيار للعبد فيه ثم الخطاب بالامر والنهى للاداء بمنزلة البيع يجب به الثمن ثم يطالب بالاداء

لموجب النهى قوله (ودلالة صحة هذا الاصل) اى الدليل على صحة هذا الاصل وهو ان نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب اجماعهم * وهو جواب عما يقال نحن لانعلم ايجابا من الله تعالى الا بالامر فبم عرفتم ان وجوب العبادات بالاسباب * فقال عرفنا ذلك باجماع المسلمين على ايجاب الصلوة والصوم على من لايصلح للخطاب مثل النائم فى وقت الصلوة والصوم فانه مؤاخذ بالقضاء بعد الانتباه * وكذا المغمى عليه والمجنون عندنا يؤاخذان بالقضاء بعد الافاقة اذا لم يزد الاغماء والجنون على يوم وليلة فى الصلوة ولم يستغرق الجنون الشهر فى الصوم والقضاء انما يجب بدلا عن الفائت من عند من وجد منه التفويت كضمان المتلفات ولولا التفويت لاوجب القضاء ولولا الوجوب لما تصور التفويت * ولا يقال ذلك ابتداء عبادة تجب بعد الانتباه او الافاقة بخطاب جديد يتوجه عليه * لانا نقول يجب رعاية شرائط القضاء فيه كنية القضاء وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما روعيت فيه شرائط القضاء بل كان ذلك اداء فى نفسه كالمؤدى فى الوقت * الا ترى ان الصلوة متى لم تجب فى الوقت لايجب قضاؤها بعد خروجه كالكافر والصبى والحائض اذا اسلم او بلغ او طهرت بعد خروج الوقت لايجب عليهم القضاء لعدم الوجوب فى الوقت وحيث وجب ههنا ومع الوجوب روعيت شرائط القضاء دل ان الامر على ما ذكرنا * واعلم ان قوله ووجوب الصلوة على المجنون ينبغى ان يقرأ بالرفع على الابتداء او عطفا على اجماعهم لا بالجر اذ لو قرئ بالجر كما يدل عليه سوق الكلام لصار معطوفا على الوجوب المتقدم ولدخل وجوب الصلوة على المجنون والمغمى عليه تحت الاجماع ايضا كوجوبها على النائم * وهو ليس بمجمع عليه فان عند الشافعى لاتجب الصلوة على المجنون والمغمى عليه اذا استغرق الجنون والاغماء وقت الصلوة وحينئذ لايصح الاستدلال بهاتين المسئلتين على الخصم * الا اذا كان الكلام مع من انكر سببية الاوقات للصلوات من اصحابنا فحينئذ يستقيم ان يقرأ بالجر عطفا على الوجوب المتقدم ويصح الاستدلال بالمسئلتين ايضا ويكون المراد من الاجماع اتفاق اصحابنا خاصة دون اتفاق الجميع * وقوله وكذلك الجنون اذا لم يستغرق مذهبنا ايضا دون مذهب الشافعى * وقد قال الشافعى بوجوب الزكوة على الصبى والمجنون وبوجوب كفارات الاحرام والقتل مع ان الخطاب عنهما موضوع بالاجماع * وقالوا اى الفقهاء جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر على الصبى اذا كان له مال عند تقرر السبب وهو الارض النامية والرأس الذى يمونه مع ان الخطاب عنه موضوع وكذلك يجب عليه وعلى المجنون حقوق العباد عند تحقق الاسباب منهما * ويثبت العتق للقريب عليهما عند دخوله فى ملكهما بالارث لتقرر السبب وهو الملك وان كان الخطاب موضوعا عنهما * الا ترى ان الاداء لما وجب بالخطاب لم يلزم عليهما وانما لزم على المولى * قال شمس الائمة رحمه الله وقد دل على ما بينا قوله تعالى * اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فالالف واللام دلتا على ان المراد اقيموا الصلوة التى اوجبتها عليكم بالسبب الذى جعلته سببا لها وادوا الزكوة الواجبة عليكم بسببها كقول القائل اد الثمن انما يفهم منه الخطاب باداء الثمن الواجب بسببه وهو البيع

ودلالة صحة هذا الاصل اجماعهم على وجوب الصلوة على النائم فى وقت الصلوة والخطاب عنه موضوع ووجوب الصلوة على المجنون اذا انقطع جنونه دون يوم وليلة وعلى المغمى عليه كذلك والخطاب عنهما موضوع وكذلك الجنون اذا لم يستغرق شهر رمضان كله والاغماء والنوم وان استغرقه لا يمتنع بهما الوجوب ولا خطاب عليهما بالاجماع وقد قال الشافعى رحمه الله بوجوب الزكوة على الصبى وهو غير مخاطب وقالوا جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه فعلم بهذه الجملة ان الوجوب فى حقنا مضاف الى اسباب شرعية غير الخطاب

قوله (وانما يعرف السبب) ثم بين الشيخ امارة كون الشئ سببا فقال انما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اى اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وحد الشرب وكفارة القتل * وتعلقه به اى تعلق الحكم بالسبب بان لايوجد بدونه ويتكرر بتكرره * لان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون الشئ المضاف اليه سببا للمضاف وان يكون الشئ المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان اى حدث بفعله واختياره لان الاضافة لما كانت موضوعة للتميز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء به ليحصل التميز واخص الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلا فاما الشرط فانما يضاف اليه لانه يوجد عنده فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز * وتحقيقه ان الاضافة للتعريف فان المضاف نكرة قبل الاضافة وقد تعرف بعدها بالمضاف اليه لان الاضافة توجب الاختصاص والشئ متى اختص فى نفسه تعرف فاذا قلت جاءنى غلام كان نكرة لشيوعه فى الغلمان ولو قلت جاءنى غلام زيد صار معرفة لاختصاصه به * ثم اختصاص الشئ بغيره قد يكون بمعان فاختصاص الغلام بزيد بمعنى الملك واختصاص الابن بالاب فى قولك ابن فلان بمعنى النسب واختصاص اليد بزيد فى قولك يد زيد بمعنى الجزئية وقس عليه * ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتهما الى الوقت اما بمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما واجبا بما اضيف اليه * او بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب يثبت عنده * او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب يحصل فى هذا الوقت * ثم ترجح معنى السببية على الشرطية والظرفية لان مطلق اضافة الحادث الى شئ يدل على حدوثه به كقولك عبد الله وناقة الله وكفارة القتل وكسب فلان وتركته والوجوب هو الحادث فدل على انه كان بالوقت * واعترض الشيخ ابو المعين رحمه الله على هذا الكلام فقال هذا كلام فاسد لان اهل اللغة ما وضعوا الاضافة لمعرفة الحدوث ولا فهموه منها البتة وانما وضعوها للتعريف وفهموا منها الاختصاص الموجب للتعريف * وكذا الاضافة الى غير الله تعالى فى اللغة شايع ولو كان وضع الاضافة دالا على الحدوث لما جازت اضافة الاشياء الى غير الله عز وجل حقيقة لتأديها الى الشركة فى الاحداث * وقد يضاف الاجسام والجواهر الى العباد فيقال دار عبد الله وفرس زيد وسيف خالد ويقال هذا عبد فلان كما يقال عبد الله فثبت ان الاضافة لاتدل على الحدوث * وكذا ما استدل به من قولهم كسب فلان وتركته يوجب بطلان هذا الكلام لا تصحيحه لان الكسب قد يكون عبدا وجارية ودارا وضيعة وكذا التركة وربما كانت هذه الاشياء اقدم وجودا من الكاسب والتارك فكيف يتصور حدوثها به * ولو كان هو اسبق وجودا منها فانى يتصور حدوثها به * ولو قيل كان ملكها حادثا بسببه تقول لم يضف اليه الملك انما اضيف اليه اعيانها فاذن لم تدل الاضافة على حدوث المضاف بالمضاف اليه بل دلت على حدوث غير المضاف بالمضاف اليه فبطل هذا الكلام * ثم قال فى قوله صوم الشهر وصلوة الظهر لايمكن ان يجعل حدوث كل واحد منهما بالوقت لان

وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون سببا له حادثا به

حدوثهما باحداث الله تعالى عند مباشرة العبد واكتسابه اياهما وهما يتعلقان بفعل فاعل مختار فاضافة حدوثهما الى الازمنة محال ولا يمكن ان يجعل وجوبهما حادثا بالوقت لان الوجوب ليس بمضاف الى الوقت بل نفس العبادة هى المضافة وهى ليست بحادثة بالوقت ولا يصح اضافة ما يحدث على زعم هذا القائل بالوقت الى الوقت فانك لو قلت وجوب الوقت كان فاسدا لا يفهم حدوثه به ولو قلت وجوب الصوم والصلوة لا يفهم حدوث الوجوب بفعل الصوم والصلوة * والعجب من قوله والوجوب هو الحادث فدل انه كان بالوقت كان ما اتصف بالوجوب ليس بحادث او كان الوجوب هو المضاف او ما اتصف بالوجوب ليس بمضاف وساق كلاما طويلا الى ان قال والوجه الصحيح لترجيح جهة السببية على جهتى الشرط والظرف ان يقول ثمرة الاضافة التعريف ولن يحصل هو الا بالاختصاص وهو تميز الشئ عن غيره بما يوجب ذلك من صفة لا يشاركه فيها غيره او اسم علم او نحو ذلك ثم قولك صوم الشهر وصلوة الظهر تعريف لهما فيختص كل واحد منهما بصفة لا يشاركه فيها غيره من جنسه وذلك اما وجوده فى الوقت واما وجوبه به او وجوبه فيه وجانب الوجود منتف لزوال الاختصاص بهذا الوصف فان فى وقت الظهر يوجد غيرها من الصلوات من القضاء والنذر والنوافل والسنن الرواتب وكذا الصوم فى وقته غالب الوجود لا متيقن الوجود فان نية النفل ممن يعلم انه من رمضان يصح عند مالك ويقع عن النفل * وكذا المسافر لو صام عن واجب آخر يقع عنه عند ابى حنيفة رحمه الله * وكذا يتصور الانفكاك بين الوجود وبين الوقت فان الامتناع عن اداء الصلوة والصوم من جملة الناس متصور واذا كان كذلك لم يحصل الاختصاص بطريق اليقين فلم يحصل التعريف يقينا * فاما الوجوب بالوقت او فيه فمتيقن فكان صرف مطلق الكلام اليه اولى * فصار مطلق الاضافة دليل تعلق الصوم به وجوبا اما بطريق السببية او بالشرطية * ثم يرجح جانب السببية على الشرطية لان الحكم اقوى اختصاصا وآكد لزوما بالسبب منه بالشرط لان تعلقه بالسبب تعلق الوجود وتعلقه بالشرط تعلق المجاورة كما فى الظرف فكان اتصال الثبوت والوجود اقوى منه وكذا تعلق الحكم بالسبب بغير واسطة وتعلقه بالشرط بواسطة بل لا تعلق للشرط بالحكم فانه لم يجعل شرطا لثبوت الحكم بل جعل لانعقاد العلة ولا شك ان ذلك الاختصاص بمقابلة هذا عدم واختصاص الحكم بالسبب حقيقى وبالشرط جار مجرى المجاز بمقابلة هذا فانصرفت الاضافة فى الدلالة الى هذا النوع من الاختصاص والله اعلم قوله (وكذلك اذا لازمه) دليل قوله وتعلقه به يعنى كما ان الاضافة تدل على السببية تدل على ملازمة الشئ الشئ وتعلقه به وتكرره بتكرره على السببية ايضا لان الامور تضاف الى الاسباب الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرر شئ دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه * ثم الوجوب فيما نحن فيه امر حادث ولا بد له من سبب يضاف اليه وليس ههنا الا الامر او الوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضى التكرار ولا يحتمله وان تعلق بوقت او شرط فان من قال لعبده تصدق من مالى بدرهم اذا امسيت او اذا دلكت

وكذلك اذا لازمه فتكرر بتكرره دل انه مضاف اليه

الشمس لا يقتضى الكرار كما لو قال تصدق من مال بدرهم مطلقا على ما مر بيانه والتكرار ثابت ههنا فتعين ان الوقت هو السبب وان اصل الوجوب مضاف اليه وان تكرره بسبب تكرره كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحدود والكفارات فانها تكرر بتكرر اسبابها قوله (فاذا ثبت هذه الجملة) ولما اثبت الشيخ ان للمشروعات اسبابا بين سبب كل واحد منها وبدأ ببيان سبب وجوب الايمان لانه رأس العبادات * فقال وجوب الايمان بالله تعالى كما هو اى الايمان الذى هو مطابق للحقيقة بان يؤمن بوجوده وبوحدانيته جل جلاله * وباسمائه مثل العليم والقادر والحكيم وسائر اسمائه الحسنى * وصفاته مثل العلم والقدرة والحيوة وجميع صفاته العلى * والباء بمعنى مع والاسماء بمعنى التسميات يعنى يصدق بقلبه ويقر بلسانه انه تعالى واحد لا شريك له ولا مثل * وان له اسماء كاملة اى تسميات يصح اطلاقها على ذاته على الحقيقة كما يصح اطلاق العالم على زيد مثلا وهى قائمة بالواصف ووصف للموصوف وان له جل جلاله صفاتا ثبوتية قديمة قائمة بذاته ليست عين ذاته ولا غيره تقدست اسماؤه وتنزهت صفاته * لا كما زعمت المجسمة انه جسم وان صفاته حادثة * ولا كما ذهبت المعطلة والفلاسفة اليه من انكار الصفات ولا كما ظن البعض ان بعض الصفات قديم وبعضها حادث تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فهو معنى قوله باسمائه وصفاته * مضاف الى ايجابه اى ايجاب الله تعالى كسائر الايجابات * لكنه اى لكن وجوب الايمان فى الظاهر منسوب الى حدث العالم تيسيرا على العباد لان ايجابه غيب عنا فنسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول الى معرفة الايجاب بواسطته تيسير الامر علينا * وقطعا لحجج المعاندين اذ لو لم يوضع له سبب ظاهر ربما انكر المعاند وجوبه ولم يمكن الالزام عليه فوضع السبب الظاهر الزاما للحجة عليه وقطعا لشبهته بالكلية * ولانه لو لم يجعل حدث العالم سببا ربما احتجوا يوم القيامة وقالوا ما ثبت لنا دليل الايمان بك فلذلك لم نؤمن بك فجعل العالم سببا لوجوب الايمان قطعا للجاجهم * ثم حدث العالم يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على الصنعة والحدوث وهما يدلان على الصانع والمحدث فيستدل بهما على ازله محدثا موصوفا بصفات الكمال منزها عن النقيصة والزوال فيكون سببا لوجوبه كذا ذكر ابو اليسر * واليه اشار عمر رضى الله عنه فى قوله البعرة تدل على البعير * واثار المشى تدل على المسير * فهذا الهيكل العلوى والمركز السفلى اما يدلان على الصانع العليم الخبير * وهذا السبب يلازم الوجوب يعنى لا ينفك عن الوجوب ولا الوجوب عنه لان المراد من كونه سببا انه موجب لفعل العبد وهو التصديق والاقرار ولا يتصور وجوب الفعل الا على من هو اهله اذ الحكم لا يثبت بدون الاهلية كما لا يثبت بدون السبب * ولا وجود لمن هو اهل وجوب الايمان على ما اجرى الله به سنته الا والسبب يلازمه اذ لا تصور للمحدث ان يكون غير محدث فى شئ من الاوقات * والانسان المقصود به اى بخلق العالم او بالتكليف وغيره من الملك والجن ممن يجب الايمان عليهم كل واحد منهم عالم بنفسه لان وجوده يدل على وجود الصانع

فاذا ثبت هذه الجملة قلنا وجوب الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته مضاف الى ايجابه فى الحقيقة لكنه منسوب الى حدث العالم تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين وهذا سبب يلازم الوجوب

ووحدانيته وصفاته الكاملة كما يدل عليه العالم الاكبر فكان وجوب الايمان دائما بدوام سببه غير محتمل للنسخ والتبديل وكان الشيخ انما ذكر قوله لانا لانعنى به كذا جوابا عما يقال كيف يصلح حدوث العالم سببا للايمان الذى هو مبنى على ثبوت وحدانية الله تعالى وهى امر ازلى يستحيل ان يتعلق بسبب ويلزم منه تقدم المسبب على السبب ايضا * فقال لانعنى به انه سبب للوحدانية وانما نعنى به كذا * وذكر فى بعض الشروح انه جواب عما يقال الايمان يوجد بتوفيق الله تعالى وهدايته الذى هو غير مخلوق وبفعل العبد وكسبه الذى هو مخلوق فلا يستقيم ان يجعل حدث العالم سببا لفعل الله الذى هو غير مخلوق فقال انما نجعله سببا لفعل العبد لا لفعل الله عز وجل ولكن على هذا الوجه كان ينبغى ان يقول لانعنى بهذا ان يكون سببا لتوفيق الله تعالى وهدايته وانما نعنى به كذا والوجه الاول اوفق لنظم الكتاب فان قيل مامعنى قوله على ما اجرى به سنته وانه يذكر فيما امكن ان يكون الامر على خلاف المذكور وههنا لا يمكن ان ينفك السبب عن الوجوب لاستحالة زوال الحدوث عن المحدث ولم يذكر هذا اللفظ فى عامة الكتب فى هذا الموضع (قلنا) ذكر فى بعض الشروح ان معناه انه تعالى خلق من هو اهل لوجوب الايمان عليه مع وجود اشياء آخر من السموات والارض وغيرهما وكل ذلك سبب لوجوب الايمان على من هو اهل له وان كان تصور وجود من هو اهل للوجوب بدون هذه الاشياء وهو مع ذلك يكون سببا لوجوب الايمان عليه لكونه عالما بنفسه فمع وجود هذه الاشياء يتكثر اسباب وجوب الايمان * والاوجه ان يقال معناه انه تعالى جعل حدث العالم الذى هو لازم للوجوب سببا وامارة على ايجابه الذى هو فعله مع انه يمكن ان يجعل شيئا آخر سببا وامارة على ايجابه الايمان لا يكون ذلك الشئ لازما للوجوب كما فعل كذلك فى حق الصوم والصلوة فان الوقت الذى هو سبب ليس بملازم للوجوب فان الوجوب ثابت بعد مضى الوقت وانقضاء الشهر ولكنه جل جلاله اجرى سنته ان يكون سبب الايمان شيئا دائما ملازما للوجوب ليدل على دوام الوجوب فى جميع الاحوال قوله (ولهذا قلنا) اى ولان السبب يلازم من هو اهل له * قلنا ان ايمان الصبى العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا باداء الايمان فى الحال ولا مأمورا به *لان الايمان مشروع بنفسه لا يحتمل ان يكون غير مشروع * وقد تحقق سببه فى حقه * ووجد ركنه وهو التصديق والاقرار عن معرفة وتمييز ممن هو اهله وهو الصبى فوجب القول بصحته كما اذا ثبت تبعا لاحد ابويه * اما تحقق السبب فظاهر واما وجود الركن فكذلك اذ الكلام فى صبى عاقل مميز يناظر فى وحدانية الله تعالى بالحجج وقد ضم الاقرار باللسان الى التصديق بالقلب ولهذا صحت وصيته باعمال البشر عند الخصم * واما الاهلية فلان الايمان قد يتحقق فى حقه تبعا لاحد ابويه ولو لم يكن اهلا لما تحقق ذلك فى حقه اصلا فبعد ذلك امتناع صحة الاداء لا يكون الا بحجر شرعى والقول بالحجر عن الايمان بالله تعالى محال فلا يتصور ان يرد الشرع به فوجب القول بصحته ضرورة * ثم سقوط الخطاب عنه بسبب الصبا يدل على سقوط لزوم الاداء الذى يحتمل السقوط فى بعض الاحوال فان الكافر اذا اراد ان يسلم فاكره على ان لا يسلم

لانا لانعنى بهذا ان يكون سببا لواحدانية الله وانما نعنى به انه سبب لوجوب الايمان الذى هو فعل العباد ولا وجوب الا على من هو اهل له ولا وجود لمن هو اهله على ما اجرى به سنته الا والسبب يلازمه لان الانسان المقصود به وغيره ممن يلزمه الايمان به عالم بنفسه سمى عالما لانه جعل علما على وجوده ووحدانيته ولهذا قلنا ان ايمان الصبى صحيح وان لم يكن مخاطبا ولا مأمورا لانه مشروع بنفسه وسببه قائم فى حقه دائم لقيام دوام من هو مقصود به وصحة الاداء تبتنى على كون المؤدى مشروعا بعد قيام سببه ممن هو اهله لا على لزوم ادائه كتعجيل الدين المؤجل واما الصلوة فواجبة بايجاب الله تعالى بلا شبهة وسبب وجوبها فى الظاهر فى حقنا الوقت الذى تنسب وجوبها فى الظاهر فى حقنا الوقت الذى تنسب اليه

ولا يتكلم بكلمة الاسلام رخص له التأخير * والمسلم اذا اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه رخص له ذلك لكنه لا يدل على عدم صحة الاداء فان صحة الاداء يبتنى على كون المؤدى مشروعا بنفسه بعد قيام سببه من اهله لا على لزوم ادائه اى المؤدى كالدين المؤجل صح اداؤه قبل حلول الاجل لتقرر سببه وان كان الخطاب بالاداء غير متوجه اليه فى الحال وكالمسافر او المريض اذا صام فى حال السفر او المرض صح الاداء لتحقق السبب فى حق الاهل وان لم يكن مخاطبا قبل ادراك عدة من ايام اخر قوله (ومابين هذا) اى ليس بين قولنا الصلوة واجبة بايجاب الله تعالى وسبب وجوبها فى الظاهر الوقت وبين قول من قال الزكوة واجبة بايجاب الله تعالى وملك المال النامى سببه فرق * وغرضه منه رد قول من فرق بين الواجبات البدنية وبين الواجبات المالية حيث جوز اضافة القسم الثانى الى الاسباب دون القسم الاول *وقوله وليس السبب بعلة جواب عما قالوا لا تأثير للوقت فى ايجاب العبادة ليكون سببا لها فاما المال فله تأثير فى ايجاب المواساة وللجناية اثر فى ايجاب العقوبة فيمكن ان يضاف وجوب الزكوة الى المال ووجوب القصاص الى القتل العمد الذى هو جناية فقال ليس السبب بعلة عقلية ليشترط التأثير لصحتها كالكسر مع الانكسار بل هى علة جعلية وضعها الشارع امارة على الايجاب فلا يشترط لصحتها التأثير * وذكر الشيخ رحمه الله فى بعض نسخة فى اصول الفقه فى هذا الموضع ان الفرق بين العلة والسبب ان العلة ما يعقل معناه ويظهر تأثيره فى الاحكام والسبب سبب وان كان لا يعقل معناه * قال ومثال هذا افعال العباد فان الاصل فى فعل العبد لمولاه ان لا يصلح سببا لاستحقاق الجزاء على مولاه ولكن الله تعالى بفضله جعل افعالهم سببا لاحراز الثواب فى الآخرة فكذا ههنا * والدليل عليه اى على ان الوقت سبب وجوب الصلوة انها اضيفت الى الوقت بحرف اللام وبدونها قال الله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * نسب الصلوة الى وقت الدلوك بحرف اللام والنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلق الصلوة بالوقت لان اللام للتعليل والاختصاص كما يقال تطهر للصلوة وتأهب للشتاء ويقال اتخذ فلان الضيافة لفلان اى بسببه وخرج فلان لقدوم فلان يعنى قدوم فلان سبب لخروجه كذا قاله ابو اليسر *واما الاضافة بدون اللام فاجماعهم على اضافة هذه الصلوات الى الاوقات يقال صلوة الفجر وصلوة الظهر ونحوهما وقد ذكرنا ان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون ثابتا به كاضافة الولد الى الوالد اذ الاصل فى الاضافة ان تكون باخص الاوصاف واخص الاوصاف الوجوب لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص *وبمجموع قوله ويبطل قبل الوقت الى قوله لزومها اى لزوم ادائها دليل واحد فثبت بمجموع ما ذكرنا انه سبب* وعبارة شمس الائمة ولهذا لا يجوز تعجيلها قبل الوقت ويجوز بعد دخول الوقت مع تأخر لزوم الاداء بالخطاب (فان قيل) لا يفهم من وجوب العبادة شئ سوى وجوب الاداء ولا خلاف ان وجوب الاداء بالخطاب فما الذى يكون واجبا بسبب الوقت (قلنا) الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع نفلا فى غير الوقت الذى هو سبب الوجوب وبيان هذا فى الصوم فانه مشروع نفلا فى كل يوم وجد الاداء او لم يوجد وفى رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت

ومابين هذا وبين قول من قال ان الزكوة تجب بايجابه وملك المال سببه والقصاص يجب بايجابه والقتل العمد سببه فرق وليس السبب بعلة والدليل عليه انها اضيفت الى الوقت قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فالنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت وكذلك يقال صلوة الظهر والفجر وعلى ذلك اجماع الامة ويتكرر بتكرر الوقت ويبطل قبل الوقت اداؤه ويصح بعد هجوم الوقت وان تاخر لزومها فقد تقدم ذكر احكام هذا القسم فيما يرجع الى الوقت

سواء وجد الخطاب بالاداء لوجود شرطه وهو التمكن من الاداء او لم يوجد * وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله فى طريقة الخلاف ان اللام فى قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * وقوله عليه السلام * صوموا لرؤيته * ليست للتعليل لانها لاتصلح لذلك اذ هى داخلة على الرؤية دون الوقت وهى ليست بعلة بالاجماع فلم تدخل فيه اولى ان لاتكون علة فان قلتم المراد ما يثبت بالرؤية وهو الشهر * قلنا اتعنون به ان الوقت الذى وجدت فيه الرؤية سبب لصوم جميع الشهر ام تعنون ان كل يوم سبب على حدة للصوم * فان قلتم بالاول فقد اقررتم ببطلانه * وان قلتم بالثانى فكيف عبر بالرؤية عن هذه الاوقات وهل فى اللفظ ما ينبئ وضعا او دلالة ان تذكر الرؤية ويراد منها جزء من يوم يوجد بعد ثلثين يوما او عشرين من وقت الرؤية * فان قلتم نعم فقد ادعيتم ما يعرف كل جاهل ببطلانه * وان قلتم لا فقد ابطلتم الاستدلال بالخبر * وكذا فى قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * ايش تعنون بهذا ان العلة هى وقت الدلوك ام جزء واحد من الزمان هو معدوم عند الدلوك * فان قلتم بالاول فقد تركتم مذهبكم * وان قلتم بالثانى فنقول اى دلالة فى الدلوك الذى هو فعل الشمس فى زمان مخصوص على زمان اخر يوجد بعده من غير تعين بل على اجزاء متجددة يتعين بعضها سببا عند اتصال الاداء به على ما هو المذهب عندكم افيه دليل على ما زعمتم من حيث العقل ام من حيث اللغة فاى الامرين ادعيتم كلفتم بيانه ولن تقدروا عليه * قال ثم ورود الحديث لبيان ان الصوم المأمور به فى الشرع بقوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * يؤدى فى الشهر بعدد ايامه فى الزيادة والنقصان ويبنى الامر فيه على الرؤية دون العدد الا اذا تعذر الوصول الى معرفة العدد برؤية الهلال فحينئذ تكمل العدة ثلثين يوما ابقاء لما كان على ما كان لا لبيان العلة الموجبة للصوم * وكذا قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * لبيان وقت اداء الصلوة الواجبة بقوله تعالى * اقيموا الصلوة * لا لبيان السبب * ومجئ اللام للوقت كثير شايع فى الشرع واللغة قال عليه السلام * المستحاضة تتوضأ لكل صلوة * اى لوقت كل صلوة وقالت الخنساء (شعر) تذكرنى طلوع الشمس صخرا * واذكره لكل مغيب شمس * اى لوقت مغيبها * ويمكن ان يجاب عنه بان ورود اللام للتعليل اكثر من ورودها بمعنى الوقت وقد تأيد كونها للتعليل بتكرر الحكم عند تكرره واضافة الواجب اليه شرعا وعرفا فحملت على التعليل * وما ذكر من الترديدات وارد على تقدير كونها بمعنى الوقت ايضا لان وقت الرؤية ليس بوقت الصوم بالاجماع وكذا زمان الدلوك وهو ساعة لطيفة لم تتعين لوقت الصلوة ولا دلالة لها على الزمان الذى يوجد قبيل صيرورة الظل مثلا او مثلين فكل جواب له عنها فهو جواب لنا قوله (وسبب وجوب الزكوة ملك المال الذى هو نصابه) اى نصاب وجوب الزكوة فى ذلك المال مثل عشرين مثقالا فى الذهب ومأتى درهم فى الفضة وخمس ذود فى الابل واربعين شاة فى الغنم * مضاف الى المال والغنى قال عليه السلام * هاتوا ربع عشور اموالكم * وقال عليه السلام * لا صدقة الا عن ظهر غنا * والغنى لا يحصل باصل المال ما لم يبلغ مقدارا واحوال الناس فى ذلك مختلفة فقدر بالنصاب فى حق الكل * وينسب اليه بالاجماع فيقال زكوة المال ويتضاعف بتضاعف النصب فى

وسبب وجوب الزكوة ملك المال الذى هو نصابه لانه فى الشرع مضاف الى المال والغنا وتنسب اليه بالاجماع ويجوز تعجيلها بعد وجود مايقع به الغنى غيران الغنى لايقع على الكمال واليسر الا بالمال وهو نام ولا نماء الا بزمان فاقيم الحول وهو المدة الكاملة لاستنماء المال مقام النماء وصار المال الواحد بتجدد النماء فيه بمنزلة المتجدد بنفسه فيتكرر الوجوب بتكرر الحول على انه متكرر بتكرر المال فى التقدير

وقت واحد ايضا * ويجوز تعجيله بعد وجود مايقع به الغنى وهو ملك النصاب فدل انه سبب لان جواز الاداء لا يثبت قبل السبب الاترى انه لو ملك مادون النصاب فعجل الزكوة ثم تم له ملك النصاب وحال الحول لا ينوب المؤدى عن الزكاة لعدم السبب * وقوله غيران الغنى جواب عما يقال لما تحقق السبب بملك النصاب وثبت الغنى ينبغى ان يجب الاداء فى الحال ولا يتأخر الى مضى الحول * فقال اصل الغنى وان كان يثبت بملك النصاب الا ان تكامله متوقف على النماء لان الحاجة الى المال يتجدد زمانا فزمانا والمال اذا لم يكن ناميا تفنيه الحوايج لا محالة عن قريب واذا كان ناميا تعين النماء لدفع الحوايج فبقى اصل المال فاضلا عن الحاجة فيحصل به الغنى ويتيسر عليه الاداء منه فشرط النماء لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر اللذين بنيت هذه العبادة عليهما ولا نماء الا بالزمان فاقيم الحول مقام النماء لانه مدة مستجمعة للفصول الاربعة المختلفة التى لها تأثير فى حصول النماء من عين السائمة بالدر والنسل ومن اموال التجارة بالربح بزيادة القيمة لرغبات الناس فى كل فصل الى ما يناسبه فصار مضى الحول شرطا لوجوب الاداء * ثم يلزم على ما ذكرنا ان تكرر الشرط لا يتكرر الواجب وقد يتكرر الوجوب ههنا فى مال واحد باعتبار الاحوال المتكررة فاشار الى الجواب عنه وقال المال الواحد بتجدد النماء فيه بمنزلة المتجدد بنفسه لان المال بوصف النماء صار سببا للوجوب فيكون تجدده بمنزلة تجدد المال كالرأس فى صدقة الفطر لما صار سببا بوصف المؤنة صار بمنزلة المتجدد بتجدد المؤنة فعرفنا ان تكرر الوجوب باعتبار تكرر السبب تقديرا قوله (وسبب وجوب الصوم) يعنى صوم شهر رمضان واللام للعهد ايام شهر رمضان * اتفق المتأخرون من مشايخنا مثل القاضى الامام ابى زيد وشمس الائمة والشيخ المصنف وصدر الاسلام ابى اليسر ومن تابعهم على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك * فذهب الامام شمس الائمة السرخسى رحمه الله الى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى فى السببية الايام والليالى متمسكا بان الشهر اسم لجزء من الزمان مشتمل على الايام والليالى وانما جعله الشرع سببا لاظهار فضيلة هذا الوقت وهى ثابتة للايام والليالى جميعا والدليل عليه ان من كان مفيقا فى اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب فى حقه بما شهد من الشهر فى حال الافاقة لم يلزمه القضاء * وكذلك المجنون اذا افاق فى ليلة ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضى الشهر يلزمه القضاء * وكذا نية اداء الفرض تصح بعد وجود الليلة الاولى بغروب الشمس قبل ان يصبح ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل تصور سبب الوجوب لا تصح الاترى انه لو نوى قبل غروب الشمس لا تصح نيته * ويؤيده قوله عليه السلام * صوموا لرؤيته * فانه نظير قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * ولا معنى لقول من قال لو كان سببا لجاز الاداء فيه لان صحة السبب لا يتوقف على تمكن الاداء فيه فان من اسلم فى آخر الوقت يلزمه فرض الوقت وان لم يثبت التمكن من الاداء فيه

وسبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اى فليصم فى ايامه والوقت متى جعل سببا كان ظرفا صالحا للاداء والليل لا يصلح له فعلم ان اليوم سببه بدلالة نسبته اليه وتعلقه به وتعليق الحكم بالشئ شرعا دليل على انه سببه هذا هو الاصل فى الباب وقد تكرر بتكرره ونسب اليه فقيل صوم شهر رمضان وصح الاداء بعده من المسافر وقد تأخر الخطاب به ولهذا وجب على صبى يبلغ فى بعض شهر رمضان وكافر يسلم بقدر ما ادركه لان كل يوم سبب لصومه بمنزلة كل وقت من اوقات الصلوة وقدمرت احكام هذا القسم

بل الشرط احتمال الاداء فى الوقت وهو ثابت ولهذا لو اسلم فى آخر يوم من رمضان بعد الزوال
او قبله لم يلزمه الصوم وان ادرك جزء من الشهر لانقطاع احتمال الاداء فى الوقت * وذهب
القاضى الامام ابوزيد والشيخ المصنف وصدر الاسلام ابو اليسر الى ان سبب وجوب الصوم
ايام شهر رمضان دون الليالى اى الجزء الاول الذى لا يتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم
فيجب صوم جميع اليوم مقارنا اياه لان الواجب فى الشهر اشياء متغايرة اذ صوم كل يوم عبادة
على حدة غير مرتبط بغيره لاختصاصه بشرائط وجوده وانفراده بالارتفاع عند طرؤ الناقض
كالصلوات فى اوقاتها بل التفرق فى الصيام اكثر منه فى الصلوات فان التفرق فى الصلوات
باعتبار ان اداء الظهر لا يجوز فى وقت الفجر ويفوت بمجئ وقت العصر قبل اداء الظهر وهذا
المعنى فيما نحن فيه موجود وزيادة وهى ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم لا اداء ولا قضاء لما
مضى ولا نفلا واذا كان كذلك كان كل عبادة متعلقة بسبب على حدة وذلك بالطريق الذى قلنا *
ولان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا للعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والعبادة
فى الاداء دون الايجاب فانه صنع الله تعالى فلم يستقم الوقت المنافى للاداء شرعا سببا لوجوبه
فعلمنا ان الاسباب هى الايام دون الليالى وهو معنى قول الشيخ والوقت متى جعل سببا كان ظرفا
للاداء اى محلا له كوقت الصلوة لما جعل سببا لوجوبها كان محلا لادائها * والمراد من كونه ظرفا
ههنا ان الواجب يؤدى فيه لا ان الوقت يفضل عن الاداء * واما الجواب عن كلام شمس الائمة
فهو ان شرف الليالى باعتبار شرعية الصوم فى ايامها فكان شرفها تابعا لشرف الايام او شرفها
باعتبار كونها اوقاتا لقيام رمضان وكلامنا فى شرف يحصل باعتبار السببية وذلك بان يكون محلا
لاداء مسببه * واما عدم سقوط الصوم عن المجنون الذى لم يفق الا فى جزء من الليلة فلانه اهل
للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج
فى حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد * واما جواز النية فى الليل فباعتبار
ان الليل جعل تابعا لليوم فى حق هذا الحكم ضرورة تعذر اقتران النية باول اجزاء الصوم
الذى هو شرط على ما بينا فى مسئلة التبييت فاقيمت النية فى الليل مقام النية المقترنة باول الصوم
ولا ضرورة فيما نحن فيه والله اعلم * هذا هو الاصل احتراز عن الشرط فان الحكم قد يتعلق به
وجودا ولهذا اى ولان كل يوم سبب لوجوب صومه * وقد مرت احكام هذا القسم ايضا
كاحكام الصلوة فى باب تقسيم المأمور به فى حق الوقت قوله (وسبب وجوب صدقة
الفطر) رأس يمونه اى يقوم المكلف بكفايته ويتحمل مؤنته بولايته اى بسبب ولايته عليه
مثل التزويج والاجارة وغير ذلك * اذ الباء بمعنى مع * ومعنى الولاية تنفيذ القول على
الغير شاء الغير او ابى * وحاصله ان الرأس بصفة المؤنة والولاية جعل سببا لصدقة الفطر عندنا
وعند الشافعى رحمه الله السبب رأس يلزمه مؤنته ويعقبه كذا ذكر ابو اليسر * وذكر
غيره ان السبب هو الوقت عند الشافعى بدليل اضافتها اليه يقال صدقة الفطر وبدليل
تكررها بتكرر الوقت فى رأس واحد * ولكنا نقول الاصل فى هذا الباب رأسه
والصدقة جعلت مؤنة شرعية والمؤنة الاصلية تتعلق بكونه مالك رأسه ووليه فكذا الصدقة
وكذا رأس غيره يلتحق برأسه بمؤنة الرأس بسبب المالكية والولاية ليصير كرأسه
كذا فى الاسرار * فاذا عدمت الولاية فى حق المرأة والابن الزمن البالغ

سبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم غنى رأس يمونه بولايته عليه ثبت ذلك بقول النبى عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وبقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وبيانه ان كلمة عن لانتزاع الشئ فدل على احد وجهين اما ان يكون سببا ينتزع الحكم عنه او محلا يجب الحق عليه فيؤدى عنه وبطل الثانى لاستحالة الوجوب على العبد والكافر والفقير فعلم به انه سبب ولذلك يتضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس واما وقت الفطر فشرطه حتى لا يعمل السبب الا بهذا الشرط

المعسر لم يجب الصدقة على الزوج والاب وان وجدت المؤنة واذا عدمت المؤنة بان كان للصغير
مال حتى وجبت نفقته فيه لم يجب صدقته على الاب ايضا عند ابى حنيفة وابو يوسف رحمهما الله
وان وجدت الولاية * فان شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله انما اعتبرنا المعنيين جميعا بالشرع
وبدلالة من المعنى * اما الشرع فلانه عليه السلام * قال ادوا عمن تمونون * فقد اعتبر المؤنة واما الولاية
فلانه عليه السلام لما اوجب فى الصغار والمماليك فقد اعتبر الولاية ايضا فدل انه لابد من اعتبار
المعنيين جميعا * واما المعنى فلان الاصل فى الوجوب رأس الانسان وانما يلحق رأس غيره به اذا كان
فى معناه الى آخر ما ذكرنا * ثبت ذلك اى كون الرأس سببا بقوله عليه السلام كذا * وبيانه اى بيان
ثبوت كون الرأس سببا بهذين الحديثين ان كلمة عن لانتزاع الشئ اى لانفصال الشئ عن الشئ
وتعديه منه يقال رميت عن القوس واخذت عنه حديثا اى انفصل عنه الى وبلغنى عنه كذا اى
تعدى وتجاوز عنه الى واخذت الدرة عن الحقة اى نزعتها عنها * فيدل اى حرف عن او الحديث
* على احد الوجهين بالاستقراء * اما ان يكون ما دخل عليه عن * سببا ينتزع الحكم عنه اى عن
السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله وادى الخراج عن ارضه اى بسببهما ويقال سمن عن اكل
وشرب اى بسببهما او كقوله تعالى * يؤفك عنه من افك * اذا جعل الضمير راجعا الى قول مختلف
اى يصدر افكهم عن القول المختلف فيكون معناه ادوا الصدقة الواجبة الناشئة عن كذا *
او محلا يجب الحق عليه فيؤدى عنه كالدية تجب على القاتل ثم يتحمل العاقلة عنه * لاستحالة
الوجوب على العبد لانه لما لم يتصور ان يكون مالكا لشئ لانه مملوك استحال تكليفه بما ليس فى وسعه
ذلك * والكافر لانها قربة وهو ليس من اهلها * والفقير لانه ليس على الجراب خراج فتعين ان المراد
انتزاع الحكم عن سببه وان ما دخل عليه كلمة عن سبب * وذكر فى الاسرار فى مثلية وجوب صدقة
الفطر عن عبده الكافر ان الوجوب على العبد على اصل الشافعى والمولى ينوب عنه كالنفقة لان
النبى عليه السلام لما قال * ادوا عن كل حر وعبد * علم ان الوجوب على العبد اذ لو لم يكن كذلك لكان
اداء المولى عن نفسه لا عن العبد الا ترى انه لا يقال فى الزكوة اد عن الشاة او اد عن العبد وانما يقال
ادوا من اموالكم * ثم ذكر فى الجواب عنه ان الوجوب ليس على العبد لانه صار كالبهيمة فى باب
الولاية والمؤنة فلا يتحقق السبب فى حقه ومعنى قوله عليه السلام * ادوا عنه * على سبيل المجاز فانه
من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن فى
باطن المعنى فلا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما ملك عليه والاجزاء التى تحتاج الى النفقة
مملوكة والصدقة كذلك تجب بسبب الرأس كالنفقة فعلى اعتبار اصل الخلقة الوجوب على
العبد وعلى اعتبار العارض على المولى فصحت العبارة بكلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى *
ولذلك اى ولكون الرأس سببا تضاعف وجوب صدقة الفطر بتضاعف الرؤس فى وقت واحد
ولو كان الوقت سببا لما تضاعف بتعدد الرأس فدل ان الرأس هو السبب دون الوقت ولكن
الوقت شرطه * حتى لا يعمل السبب اى لا يجب الاداء الا بهذا الشرط وهو الوقت كالنصاب
لا يظهر عمله فى ايجاب اداء الزكوة الا عند مضى الحول قوله (وانما نسبت الى الفطر) جواب
عما قال الشافعى رحمه الله ان اضافتها الى الوقت تدل على انه سبب فقال انما نسبت الى الفطر مجازا
باعتبار انه زمان الوجوب فلا يدل على كونه سببا * وانما حملناها على المجاز لان الاضافة تحتمل المجاز

وانما نسبت الى الفطر مجازا او النسبة تحتمل الاستعارة فاما تضاعف الوجوب فلا يحتمل الاستعارة وبيان قولنا ان الاضافة تحتمل الاستعارة ظاهر لان الشئ يضاف الى الشرط مجازا فاما تضاعف الوجوب فلا يحتمل الاستعارة لان الوجوب انما يكون بسبب او علة لا يكون بغير ذلك وهذا لا يتصور فيه الاستعارة

وكذلك وصف المؤنة يرجع الرأس فى كونه سببا وقد بينا معنى المؤنة فيه فى موضعه وسبب وجوب الحج البيت لانه ينسب اليه ولم يتكرر قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت واما الوقت فهو شرط الاداء بدلالة انه لا يتكرر بتكرره غير ان الاداء شرع متفرقا منقسما على امكنة وازمنة يشتمل عليها جملة وقت الحج فلم يصلح تغيير الترتيب كما لا يصلح السجود قبل الركوع فلذلك لم يجز طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفة واما الاستطاعة بالمال فشرط لا سبب لما ذكرنا انه لا ينسب اليه ولا يتكرر بتكرره ويصح الاداء دونه من الفقر الا ترى انها عبادة بدنية فلا يصلح المال سببا لها ولكنها عبادة هجرة وزيادة فكان البيت سببا لها

فان الشيء قد يضاف الى الشيء بادنى ملابسة واضيفت الحجة الى الاسلام الذى هو شرطها فقيل حجة الاسلام ويقال بنو فلان لنوافله على سبيل المجاز فاما تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس فامر حقيقى لا يقبل الاستعارة لانها من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ فكان التضاعف بمنزلة الحكم فى كونه دليلا على السببية فان الحكم لا يحتمل ان يتكرر بتكرر الشرط بوجه * وانما يكون اى الوجوب بسبب او علة وقد ذكرنا الفرق بين السبب والعلة فلذلك جعلنا الرأس سببا والوقت شرطها فان قيل اليس يتكرر هذا الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد السبب * قلنا لم يتكرر بتكرر الوقت بل بتكرر الحاجة والمؤنة ابدا تتكرر وجوبها بتكرر الحاجة فالشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فاذا جاء يوم الفطر تجددت الحاجة فتجدد الوجوب لاجله * وذكر الشيخ فى شرح التقويم ان الاضافة قد تحققت الى الرأس والوقت فيجب ان يكون لكل واحد منهما حظ من الوجوب بحكم الاضافة وذلك اذا جعلنا الرأس سببا والوقت زمان الوجوب فيثبت لكل واحد منهما اتصال بالوجوب لاحدهما من حيث انه سبب وللآخر من حيث انه شرط فاما اذا جعلنا الفطر سببا فلا يبقى للرأس اتصال بالواجب لانه لا يجب على العبد والكافر شيء ليجعل الرأس شرطا باعتبار المحلية بل يجب على المولى لاجله فاذا اضيفت الى رأس العبد فاى اتصال يبقى له بالواجب فلا وجه لهذا فثبت ان الرأس سبب (فان قيل) نجعل الرأس شرطا من حيث الوجوب على المولى لا من حيث الوجوب على العبد كما جعلتم الوقت شرطا للوجوب على المولى بسبب الرأس (قلنا) حينئذ لا يتكرر بتكرر الشرط وهو الرأس وانما يتكرر بتكرر السبب وان اتحد الشرط وقد تكرر بتكرر الرأس بالاتفاق فدل ان السبب هو الرأس والوقت شرط الوجوب كوقت الحج * وكذلك وصف المؤنة يرجع الرأس فى كونه سببا لان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤن فان النبى عليه السلام اجراها مجرى المؤن فى قوله * ادوا عمن تمونون * اى تحملوا هذه المؤنة عمن وجب عليكم مؤنتهم والاصل فى وجوب المؤن رأس يلى عليه لا الوقت فان نفقة العبيد والدواب تجب بالرأس لا بالوقت اذ الرأس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت وكذلك مؤنة الشيء سبب لبقائه وذلك يتصور فى الرأس دون الوقت فكان الرأس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والفطر عن رمضان شرطه كالاقامة فى حق المسافر والمراد بالفطر اليوم لا الفطر عن الصوم فانه يكون كل ليلة فيكون المراد فطرا مخصوصا وهو الفطر فى وقت الصوم فانه يتصف بهما والليل لا يتصف بالصوم شرعا والفطر بناء عليه فكان اليوم وقتا له * وقد بينا معنى المؤنة منه اى من هذا الواجب فى موضعه * وذكر الشيخ فى نسخة من نسخ اصول الفقه التى صنفها ان الانسان يحتاج الى صيانة دينه واصلاحه كما يحتاج الى صيانة نفسه بالانفاق عليها وهذه الصدقة مؤنة شرعية وجبت لاصلاح عبادة الصوم حيث قال عليه السلام * صدقة الفطر طهرة للصائم عن اللغو والرفث * والنفقة لاصلاح البدن والعبد محتاج اليهما جميعا فهذا هو معنى المؤنة فيها * وذكر الشيخ ابو الفضل الكرمانى رحمه الله فى اشارات الاسرار ان السبب رأس يمونه ويلى عليه والدليل عليه قوله عليه السلام صدقة الفطر طهرة للصائمين وطعمة للمساكين فقوله طهرة اشارة الى معنى العبادة وقوله طعمة اشارة الى معنى المؤنة فكانت الصدقة مشتملة على الوصفين معنى العبادة والمؤنة فتعلقت برأس يمونه ويلى عليه لان الولاية من باب العبادة والمؤنة من باب الغرامة ليكون

(الحكم)

الحكم على وفاق السبب ولهذا تضاف الى الرأس فيقال زكوة الرأس وتضاف الى الوقت ايضا فيقال زكوة الفطر والمراد به وقته فكانت الاضافة الى الرأس اضافة الاحكام الى اسبابها والاضافة الى الوقت على سبيل الشرطية لانه ظرف اذ لو قلت الوقت سبب لكانت الاضافة الى الرأس لغوا * قال وذكر القاضى الامام ابو نصر الزوزنى رحمه الله ان السبب كلاهما الرأس والوقت فكان حكما معلقا بعلة ذات وصفين ثم قال والمسائل تستغنى عن هذا الاصل قوله (وسبب وجوب الحج البيت) دون الوقت لانه نسب اليه * ولم يتكرر اى لم يجب الا مرة لان السبب وهو البيت غير متجدد * قال ابو اليسر ان للبيت حرمة شرعا فيجوز ان يصير سببا لزيارته شرعا فان المكان المحترم قد يزار تعظيما له واحتراما الا ان احترامه لله تعالى فيكون زيارته تعظيما لله عز وجل لا له * ولان هذا البيت لحرمته امان للخلق فكان نعمة فى نفسه فصار سببا لكونه نعمة * واما الوقت فهو شرط الاداء اى شرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب للوجوب بدليل انه لا يتكرر بتكرره ولم ينسب اليه ايضا * وتوقف صحة الاداء عليه مع انتفاء التكرر بتكرره دليل الشرطية * غير ان الاداء اى لكن الاداء جواب عما يقال وقت الحج اشهر الحج وهى شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة والاداء غير جائز لاول شوال فكيف يقال انه شرط الاداء فعلم انه سبب الوجوب اذ لو لم يكن سببا له لم يكن اضافة الوقت اليه مفيدة وقد يقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة فدل انه سبب * فقال الوقت شرط الاداء كما ذكرنا ويجوز الاداء بعد دخوله لكن هذه عبادة ذات اركان شرع اداؤها متفرقا منقسما على امكنة وازمنة واختص كل ركن بوقت على حدة كما اختص بمكان مخصوص فلم يجز قبل وقته الخاص كما لا يجوز فى غير مكانه فلذلك لم يجز طواف الزيارة يوم عرفة مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يجز رمى اليوم الثانى فى اليوم الاول ولا قبل الزوال حتى ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص يتأدى فى جميع وقت الحج كالسعى فان من طاف وسعى فى رمضان لم يكن سعيه معتدا به من سعى الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر يلزمه السعى ولو كان طاف وسعى فى شوال كان سعيه معتدا به حتى لم يلزمه اعادته يوم النحر لان السعى غير موقت بوقت خاص فجاز اداؤه فى اشهر الحج * واما الاستطاعة بالمال فشرط اى شرط او جوب الاداء لا لجوازه فان الاداء صحيح من الفقير وان كان لا يملك شيئا ولكنها شرط وجوب الاداء فان السفر الذى يوصله الى الاداء لا يتهيأ له بدون الزاد والراحلة الا بحرج عظيم وهو مدفوع فعرفنا ان المال شرط وجوب الاداء لا انه سبب * والدليل عليه ان تفسير الاستطاعة ملك الزاد والراحلة والاداء قبل ملكهما جائز كما ذكرنا لوجود السبب كما يجوز للمسافر ان يصوم قبل الاقامة لان السبب قد وجد وكذلك لا يتجدد الوجوب بتجدد الاستطاعة ولا يضاف اليها كما لا يضاف الى الوقت ولا يتجدد بتجدده فعلم ان الاستطاعة شرط كالوقت فصار تأويل الآية والله اعلم ولله على الناس المستطيعين حج البيت حقا واجبا بسببه اذا جاء وقت الاداء كذا فى التقويم قوله (وسبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج) الباء يتعلق بالنامية وهو احتراز عن الخراج فان سببه الارض بالنماء التقديرى * وعند الشافعى الخارج سبب وجوب العشر والارض سبب وجوب الخراج حتى انهما يجتمعان فى ارض واحدة ان كانت الارض خراجية لان

وسبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج لان العشر ينسب الى الارض وفى العشر معنى مؤنة الارض لانها اصل وفيه معنى العبادة لان الخارج للسبب وصف وصار السبب بتجدده وصفه متجددا فى التقدير فلم يجز التعجيل قبل الخارج لان الخارج بمعنى السبب لوصف العبادة فلو صح التعجيل لخلص معنى المؤنة فلما صارت الارض نامية اشبه تعجيل زكوة السائمة والابل لعلوفة ثم اسامها

العشر يتعلق بالخارج ويتكرر بتكرره ولهذا لايجوز تعجيله ولوكان الارض هى السبب
لجاز تعجيله كالخراج وكالزكوة قبل الحول * ولنا انه ينسب الى الارض يقال عشر الاراضى
والارض يوصف به فيقال ارض عشرية والشئ يضاف الى سببه فى الاصل ويتصف السبب
بحكمه والدليل عليه ان هذا حق مالى وجب لله تعالى فكان سببه مالا ناميا والخارج
غير موصوف بصفة النماء بل معد للانتفاع والاتلاف انما الارض هى الموصوفة به الا ان نماء
الارض على وجهين نماء حقيقى وهو الخارج ونماء حكمى وهو التمكن من الانتفاع والزراعة
وكل واحد منهما يصلح سببا لوجوب حق الله تعالى كما فى الزكوة فانها تارة تجب بنماء حقيقى
وهو نماء الاسامة من الدر والنسل وتارة تجب بالنماء الحكمى وهو كون المال معدا للتجارة
فالعشر يتعلق بالنماء الحقيقى لانه مقدر بجزء من الخارج فلا يمكن اداؤه الا بعد تحقق الخارج
والخراج مقدر بالدرهم فجاز ان يكون متعلقا بالنماء الحكمى * وفى العشر معنى المؤنة اى
وجوب العشر معنى مؤنة الاراضى * لانها اى الاراضى اصل فى وجوبه يعنى اذا وجب
العشر يجب مؤنة للارض حتى لايشترط فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء
العالم الى الحين الموعود وسبب بقائه هو الارض فان القوت منها يخرج فوجب العشر
والخراج عمارة لها ونفقة عليها كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم ودوابهم وعمارة دورهم
وعمارة الاراضى وبقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن الدار ويصونونها عن الاعداء
فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة * والعشر للمحتاجين كفاية
لهم لانهم هم الذابون عن حريم الاسلام معنى كما قال عليه السلام يوم بدر * انكم تنصرون
بضعفائكم * فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها فهذا هو معنى المؤنة فيه
* وفيه معنى العبادة ايضا باعتبار كون الواجب جزأ من النماء قليلا من كثير كالزكوة تتعلق
بالمال النامى بهذه الصفة فاشتمل على معنى المؤنة والعبادة ولما كانت الارض التى هى سبب
لوجوبه اصلا والنماء الذى تعلق به معنى العبادة وصفا لها كان معنى المؤنة فيه اصلا
ومعنى العبادة فيه تبعا وقوله وصار السبب بتجدد وصفه متجددا جواب عن استدلال
الخصم يعنى تكرر الواجب عند تكرر الخارج باعتبار تجدد الارض به تقديرا لا باعتبار ان الخارج
سبب كما قلنا فى النصاب الواحد بتكرر الحول والرأس الواحد بتجدد الفطر ولا يتكرر الخراج
فى سنة واحدة لان النماء التقديرى غير متكرر * ولم يجز التعجيل اى تعجيل العشر قبل الخارج لان
الخارج لما جعل بمعنى السبب لوصف العبادة فى العشر كان التعجيل قبل الخارج مفوتا
لمعنى العبادة عنه ومبطلا له لاستحالة حصول المسبب قبل السبب واذا بطل معنى العبادة عنه
بقى مؤنة خالصة متعلقة بالارض وحدها وهذا نغيرله فلا يجوز فصار تعجيل العشر قبل
الخارج كتعجيل الزكوة فى الابل الحوامل والعلوفة قبل الاسامة بخلاف الخراج فان تعجيله
يجوز لانه مؤنة محضة ولايؤدى التعجيل فيه الى تغير كما يجوز تعجيل الزكوة بعد ملك
النصاب النامى لانه لايؤدى الى التغيير قوله (وكذلك سبب الخراج) اى وكما ان سبب

وكذلك سبب الخراج
الا ان النماء معتبر
فى الخراج تقديرا
لاتحقيقا بالتمكن به
من الزراعة

العشر الارض سبب الخراج الارض النامية ايضا لكن النماء معتبر فى الخراج تقديرا لاتحقيقا
بالتمكن من الزراعة لما قلنا ان الواجب من غير جنس الخارج فلم يتعلق بحقيقة الخارج وعلق
بالتمكن من الزراعة لئلا يتعطل حق المقاتلة * فصار مؤنة باعتبار الاصل اى باعتبار تعلقه باصل
الارض كما بينا فى العشر * وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من طلب النماء بالزراعة لان
الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فيصلح سببا للمذلة التى هى نوع عقوبة لان
عمارة الارض من صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك فى قوله عز اسمه * واثاروا
الارض وعمروها اكثر مما عمروها * وقال عليه السلام * اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر
ذللتم وظهر عليكم عدوكم * ورأى النبى عليه السلام شيأ من آلات الزراعة فى بيت فقال ما دخل
هذا بيت قوم الا ذلوا ولهذا كان اصل الخراج على الكافر حيث لم يقبل الاسلام واشتغل بعمارة
الدنيا فوضع عليهم الخراج لضرب من المذلة كما وضعت الجزية على رؤسهم لذلك والخراج فى
الاراضى اصل لانه كان موجودا قبل الاسلام الا ان الشرع نقل عنه الى العشر فى حق المسلم
واوجب الصرف الى مصارف الزكوة ليتصل به نوع عبادة تكرمة للمسلمين ولهذا لايبتدأ
الخراج على المسلم لان فيه نوع صغار ومذلة وجاز البقاء باعتبار المؤنة * ولا يقال بان وجود
الخارج لاينفك عن الزراعة ومع ذلك يجب العشر لانه اعتبر فى حق وجوب العشر اكتساب
المال فقط كاكتساب مال تجب فيه الزكوة لان عمارة الدنيا والاشتغال بها فى حق الكفار اصل
وفى حق المسلم عارض فلا يعتبر العارض فى جعل العشر عقوبة * ولان الاشتغال بالزراعة مع
الاعراض عن الدين والجهاد سبب للمذلة لا نفس الزراعة قال عليه السلام * اطلبوا الرزق فى
خبايا الارض * ولا يتحقق الاعراض فى حق المسلم فكانت اكتسابا * ولان معنى الزراعة غير
معتبر فى العشر حتى وجب العشر ان خرج من الارض شئ من غير ان يزرع * ولذلك لم يجتمعا
عندنا اى ولان سبب كل واحد منهما الارض النامية لا يجتمع العشر والخراج فى ارض واحدة
وجوبا لان كل واحد مؤنة وفى العشر معنى العبادة وفى الخراج معنى المذلة والعقوبة وبسبب
واحد لايجب حكمان مختلفان * وقولهم محل كل واحد مختلف لايغنى عنهم شيأ لان المحل قد يكون
متحدا ايضا اذ الخراج قد يكون مقاسمة * وقد روى الاملى فى مسنده عن ابى حنيفة عن حماد عن
ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم * لايجتمع فى ارض
مسلم عشر وخراج * وكذلك ائمة العدل والجور لم يشتغلوا بذلك مع كثرة احتيالهم لاخذ المال
قوله (وسبب وجوب الطهارة الصلوة) اختلفوا فى سبب وجوب الوضوء فقيل سببه الحدث
لا الصلوة لان النبى عليه السلام * لا وضوء الا عن حدث * وحرف عن فى مثل هذا الموضع يدل على
السببية كما قلنا فى قوله عليه السلام * ادوا عمن تمونون * ولانه يتكرر بتكرر الحدث تكرر الصلوة
بتكرر الوقت ولا يتكرر بتكرر الصلوة فانه متى قام الى الصلوة وهو طاهر لايجب عليه الوضوء
فعلم ان السبب هو الحدث * ولا معنى لقول من قال انه لايجتمع مع الوضوء فكيف يجعل سببا له
لانا انما جعلناه سببا لوجوب الوضوء لا لحصوله ولا نسلم انه لايجتمع مع وجوبه * والصحيح ان
سبب وجوب الطهارة الصلوة اعنى وجوب الصلوة او ارادة الصلوة * لانها اى الطهارة تضاف

فصار مؤنة باعتبار
الاصل وعقوبة
باعتبار الوصف
لان الزراعة عمارة
الدنيا واعراض
عن الجهاد فكان
سببا لضرب من
المذلة ولذلك لم
يجتمعا عندنا وسبب
وجوب الطهارة
الصلوة لانها تنسب
اليها

وتقوم بهـا وهو شرطها فتعلق بهـا حتى لم يجب قصدا لكن عنـد ارادة الصلوة والحـدث شرطه بمنزلة سائر شروط الصـلوة ومن المحال ان يجعل الحدث سببا الا يرى انه ازالة له وتبديل فلا يصلح سـببا له واما اسباب الحدود والعقوبات فما نسب اليه من قتل وزنا وسرقة وسـبب الكفارات ما نسب اليه من امر دائر بين حظر واباحة مثل الفطر وقتل الخاطئ وقتل الصيد

الى الصلوة شرعا وعرفا يقال طهارة الصلوة وتطهر للصلوة والاضافة دليل السـببية فى الاصل * وتقوم بها اى تثبت الطهارة بالصلوة حتى وجبت بوجوب الصلوة وسقطت بسقوطها وهذا التعلق دليل السببية ايضا وهى اى الطهارة شرط الصلوة ومايكون شرطا للشئ كان وجوبه بوجوب الاصل كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب فى الصلوة فان وجوبها متعلق بوجوب الصلوة وكالشهادة فى النكاح ثبوتها بثبوت النكاح * وهذا لان الشرط تبع للمشروط فيتعلق به فلو تعلق بسبب آخر كان تبعا له فلا يبقى تبعا للمشروط * ولا نسلم ان وجوب الوضوء يتكرر بتكرر الحـدث بل يتكرر بتكرر الصلوة الا ان الحدث شرط وجوبه كالاستطاعة فى الحج لان الغرض منه تحصيل صفة الطهارة لحل الصلوة فاذا كانت هذه الصفة حاصلة لا يؤثر السبب فى ايجابه كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب اذا كانت حاصلة لا يجب تحصيلها وان وجد السبب فكذا ههنا * والدليل على ان الحدث ليس بسبب ان الوضوء على الوضوء مشروع حتى كان نورا على نور وبعد تحقق الحدث لا يجب بدون وجوب الصلوة فان الجنب اذا حاضت لا يجب عليها الاغتسال مالم تطهر * حتى لم تجب قصدا لكنها عند ارادة الصلوة حتى قيل ان من توضأ ولم يصل بذلك الوضوء خاصمه ذلك الوضوء يوم القيامة وروى فى ذلك حديث * الا يرى انه اى الحدث ازالة له اى للوضوء وتبديل لصفة الطهارة بصفة النجاسة ومايكون رافعا للشئ ومزيلا له لا يصلح سببا له * ولا يتخالجن فى وهمك ان الطهارة شرط الصلوة بالاتفاق فيمنع ذلك من اضافتها الى الصلوة لان كونها شرطا لها يقتضى تقدمها وكونها مضافة الى الصلوة وحكما لها يقتضى تأخرها فلا يمكن اجتماعهما فيضاف الى الحدث لان وجودها شرط صحة اداء الصلوة لا وجوب الصلوة فكونها شرطا للاداء لا يمنع من اضافة وجوبها الى وجوب الصلوة لتغايرهما * ولا يقال لو كان وجوبها مضافا الى الصلوة ينبغى ان لا يجوز التوضئ قبل الوقت لانه يؤدى الى تقديم الحكم على السبب * لانا نقول وجوب الصلوة وارادتها سبب لوجوب الطهارة لا لشرعيتها ووجوبها لا يثبت قبله الا انه لما توضأ قبل الوقت ودام وصف الطهارة الى حال الاداء لا يجب عليه اعادة الوضوء لحصول الشرط كما اذا ستر العورة او استقبل القبلة قبل الوقت واستدام الى حال الاداء اذ الشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا قوله (وسبب الكفارات) اى سبب وجوبها ما اضيفت الكفارات اليه * من امر دائر اى متردد بين حظر واباحة * مثل الفطر فى رمضان بصفة الجناية فانه من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور كذا فى شرح التقويم وفيه وجه آخر يعرف فى باب معرفة الاسباب * وقتل الخطاء لانه دائر بين الحظر والاباحة فمن حيث انه لم يقصد القتل بل قصد الصيد ونحوه مباح ومن حيث انه مقصر محظور * وقتل الصيد فانه مباح من حيث انه اصطياد ومحظور من حيث انه جناية على الاحرام * وكذا الارتفاق باللبس والطيب والاهل فان هذه الاشياء حلال فى ذواتها الا انها حرمت عليه لمعنى فى غيرها وهو تحقيق معنى السفر فان العادة جرت ان المسافر لا يتمتع باهله وماله الا بعد بلوغه بماله فالله تعالى حرم التمتع بهذه الاشياء فى هذا السفر لتحقيق معنى السفر فكانت حراما لمعنى فى غيرها فدارت بين الحظر والاباحة فصلحت سـببا للكفارة ولهذا لا يجب شئ من

واليمين ونحوهـا وقتل العمد واليمين الغموس واشـباه ذلك لا يصلح سببا للكفـارة ويفسر ذلك فى موضعه ان شـاء الله عز وجل

الكفارات على الصبى فانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة والعبادات شرعت ابتلاء والصبى ليس من اهل الابتلاء والعقوبات شرعت جزاء فعل محظور وفعله لا يوصف بالحظر فلا يجب الكفارة عليه كذا ذكر الشيخ رحمه الله * واليمين * اى اليمين سبب للكفارة بلا خلاف لاضافة الكفارة اليها شرعا وعرفا قال الله تعالى * ذلك كفارة ايمانكم * ويقال كفارة اليمين الا انها سبب بصفة كونها معقودة عندنا وشرط وجوبها فوات البر وموجبها الاصلى وجوب البر والكفارة وجبت خلفا عنه عند فواته ليصير باعتبارها كأنه تم على بره * وعند الشافعى رحمه الله هى سبب بصفة كونها مقصودة ويجب الكفارة بها اصلا لا خلفا عن البر وشرطها فوت الصدق من الخبر الذى عقد عليـه اليمين فيجب الكفارة فى الغموس لوجود الشرط * هو يقول الكفارة مؤاخذة شرعت سترا للذنب ومحوا للاثم فيتعلق بارتكاب محظور وهو هتك حرمة اسم الله جل جلاله كالتوبة تجب بارتكاب الذنب محوا له ثم الهتك لا يحصل الا عن قصد فاخرج الشرع اللغو عن السببية لعدم القصد وبقيت الغموس والمنعقدة سببين للكفارة باعتـبار صفة القصد واليه اشير فى قوله تعالى * لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمـانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم * وقلنـا نحن لما كانت الكفارة مشتملة على صفة العبادة والعقوبة لكونها عبادة فى ذاتها وكونها اجزية استدعت سببا دائرا بين الحظر والاباحة كما قلنا ولم يوجد ذلك الا فى المنعقدة فيكون اليمين بصفة كونهـا معقودة سببا للكفارة ثم ان الحالف لما اكد المحلوف عليه بذكر اسم الله تعالى حرم عليه هتك حرمته والاحتراز عن الهتك لا يحصل الا بالبر فوجب البر باليمين احترازا عن الوقوع فى المحرم كما وجب الكف عن الزنا فرارا عن الوقوع فى المحرم فاذا فات البر وحصل الهتك وجبت الكفارة خلفا عن البر ليصير كان لم يفت باداء الكفارة ودفع الهتك فهذا هو تحقيق معنى الخلافة فيها * فان قيل الخلف يجب بالسبب الذى وجب به الاصل فلا بد من ان يكون قائما ليثبت الخلف به اولا ثم يقام مقام الاصل وههنا اليمين قد انحلت بالحنث وصارت معدومة فكيف يجعل سببا للكفارة * قلنا هذا يلزمك ايضا فانك تجعلها موجبة للكفارة عند الحنث لا قبله فكيف تقول بالوجوب حالة الانحلال * ثم تقول انها قد انحلت فى حق البر لفواته وصارت سببا للكفارة الآن فهى منحلة معدومة فى حق الحكم الاصلى وهو البر وهى قائمة لتصير سببا للكفارة فكانت واجبة بذلك السبب بعينه لكنه بطل فى حق البر وانقلب سببا للكفارة الان من شرط انعقاده سببا للكفارة ان يكون منعقدا لوجوب البر ابتداء * لان الكفارة خلف عنه فيصير البر بعد فواته مبقى بالكفارة وباقى الكلام مذكور فى اشارات الاسرار قوله (ونحوها) مثل الظهار فانه من حيث انه كان طلاقا مباح ومن حيث انه منكر من القول محظور فيصلح سـببا للكفارة * وذكر الشيخ ان الظهار مع العود سبب للكفارة فان الظهار محظور والعود مباح فاذا اجتمعا صار السبب دائرا بين الحظر والاباحة قال الله تعالى * والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا * الآية اضـاف اليهما * وانما ذكر بكلمة ثم وهى كلمة التراخى لان المظـاهر عزم على التحريم والظاهر ان من عزم على شئ لا يرجع من ساعته فادخل كلمة التأخير بناء على

وسبب المعاملات تعلق البقاء المقدور بتعاطيها والبقاء معلق بالنسل والكفاية وطريقهما اسباب شرعية موضوعة للملك والاختصاص

العادة وتفسير ذلك اى بيان كون هذه الاشياء دائرة بين الحظر والاباحة او بيان ان اليمين الغموس واشباههما لايصلح سببا * نذكره فى موضعه اى فى المبسوط ان كان تصنيفه بعد تصنيف هذا الكتاب او فى هذا الكتاب بعد باب القياس قوله (وسبب المعاملات) اى سبب شرعيتها تعلق البقاء المقدور اى المحكوم من الله تعالى واللام للعهد * بتعاطيها اى بمباشرتها من قولك فلان يتعاطى كذا اى يخوض فيه ويتناوله * فان قيل لما كان البقاء متعلقا بها كانت هى سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها * قلنا وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء وافتقاره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصلح سببا * وبيانه ماذكر المشايخ الثلاثة القاضى الامام ابوزيد وشمس الائمة والشيخ المصنف رحمهم الله ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقائه الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس فبقاء الجنس بالتناسل وذلك باتيان الذكور الاناث فى مواضع الحرث فشرع له طريق يتأدى به ماقدر الله عزوجل من غير ان يتصل به فساد ولاضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة لان فى التغالب فسادا وفى الشركة ضياعا فان الاب متى اشتبه يتعذر ايجاب المؤنة عليه وليس للام قوة كسب الكفايات فى اصل الجبلة * وكذا الطريق لبقاء النفس الى اجله غير اصابة المال بعضهم من بعض ومايحتاج اليه كل نفس لكفايتها لايكون حاصلا فى يدها وانما تمكن من تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتساب مافيه كفاية لكل احد وهو التجارة عن تراض لما فى التغالب من الفساد والله لايحب الفساد * هذا الذى ذكرناه هو طريقة القاضى الامام ابى زيد وتابعه فيها عامة المتأخرين من المشايخ * فاما المتقدمون من اصحابنا فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده فانه تعالى اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم مايقصر العقول عن الوقوف على كنهها فضلا عن القيام بشكرها واوجب هذه العبادات علينا بازائها ورضى بها شكر السوابغ نعمه بفضله وكرمه وان كان بحيث لايمكن لاحد الخروج عن شكر نعمه وان قلت مدة عمره وان طالت * وهذا لان شكر النعمة واجب بلا شك عقلا * او نصا على ماقال تعالى * ان اشكر لى ولوالديك * وقال عليه السلام * من ازلت عليه نعمه فليشكرها * فى نصوص كثيرة وردت فيه وكل عبادة صالحة لكونها شكر النعمة من النعم * وقد ورد النص الدال على كون العبادة شكرا وهو ماروى انه عليه السلام صلى حتى تورمت قدماه فقيل له ان الله قد غفر لك ماتقدم من ذنبك وماتأخر قال * افلا اكون عبدا شكورا * اخبر انه يصلى لله تعالى شكرا على ماانعم عليه * ثم نعم الله تعالى على عباده اجناس مختلفة * منها ايجاده من العدم وتكريمه بالعقل والحواس الباطنة * ومنها الاعضاء السليمة ومايحصل له بها من التقلب والانتقال من حالة الى مايخالفها من نحو القيام والقعود والانحناء * ومنها مايصل اليه من منافع الاطعمة الشهية والاستمتاع بصنوف المأكولات * ومنها صنوف الاموال التى بها يتوصل الى تحصيل منافع النفس ودفع المضار عنها فعلى حسب اختلافها وجبت العبادات * فالايمان وجب شكر النعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل الذى هو انفس المواهب التى اختص الانسان بها من بين سائر الحيوانات وغيرها من النعم فالوجوب بايجاب الله تعالى لكن بالعقل يعرف ان شكر المنعم واجب فكان النعم معرفا له ووجوب شكر المنعم بواسطة آلة المعرفة وهى العقل وهذا

﴿ باب بيان اقسام السنة ﴾

قال الشيخ الامام رضى الله عنه اعلم ان سنة النبى عليه السلام جامعة للامر والنهى والخاص والعام وسائر الاقسام التى سبق ذكرها وكانت السنة فرعا للكتاب فى بيان تلك الاقسام باحكامها فلا نعيدها وانما هذا الباب لبيان وجوه الاتصال ومايتصل بها فيما نفارق الكتاب وتختص السنن به وذلك اربعة اقسام قسم فى كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام وقسم فى الانقطاع وقسم فى بيان محل الخبر الذى جعل حجة فيه

معنى قول الناس العقل موجب اى دليل ومعرف او جوب الايمان بالنظر فى سببه وهو النعم بالعقل * ووجبت الصلوة شكر النعمة الاعضاء السليمة فيعرف بمايلحقه من المشقة قدر الراحة التى ينالها بالتقلب على حسب ارادته اذ النعمة مجهولة فاذا فقدت عرفت * ووجب الصوم شكر النعمة اقتضاء الشهوات والاستمتاع بها مدة فيعرف بمايقاسى من مرارة الجوع وشدة الظمأ فى الهواجر قدر مايتناول من صنوف الاطعمة الشهية والاشربة الباردة * ووجبت الزكوة شكر النعمة المال فيعرف بمايجد طبيعته من المشقة فى زوال المحبوب الى من لايتحمل له منه ولاتكثر له عددا ولايطمع منه مكافاة قدر ماخول من اصناف المال واوتى من النشطة فى فنونها * ووجب الحج شكر النعمة ايضا فان الله تعالى لما اضاف البيت الى نفسه كرامة له واظهار الشرفه صار امان الخلق لحرمته فوجب زيارته اداء لشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان من النيران وليعرف بمقاساة شدائد السفر قدر التقلب فى النعم فى حالة الاقامة بين الاهل والاولاد فثبت بماذكرنا ان اسباب هذه العبادات النعم * والى هذا الطريق مال صدر الاسلام ابو اليسر وشيخ الاسلام علاء الدين صاحب الميزان من المتأخرين والله اعلم * واذ قد فرغنا عن شرح القسم الاول من الكتاب * بتوفيق الملك العزيز الوهاب * كاشفين للحجب عن حقائق معانيه * رافعين للاستار عن دقائق مبانيه * فلننتقل الى تحقيق القسم الثانى وتقرير * مستمدين للتوفيق من الله عزوجل على تهديته وتنقيره * شاكرين له على نعمه وافضاله * ومصلين على خير البرية محمد واله * والحمد لله اولا وآخرا

﴿ باب بيان اقسام السنة ﴾

انما اختار لفظ السنة دون لفظ الخبر كماذكر غيره لان لفظ السنة شامل لقول الرسول وفعله عليه السلام ومنطلق على طريقة الرسول والصحابة على مامر بيانه والشيخ قد الحق بآخر هذا القسم بيان افعال النبى عليه السلام واقوال الصحابة رضوان الله عليهم فاختار لفظة تشمل الكل * ثم السنة والمراد بها قول الرسول ههنا تشارك الكتاب فى الاقسام المذكورة من الخاص الى المقتضى لان قوله عليه السلام حجة مثل الكتاب وهو كلام مستجمع اوجوه الفصاحة والبلاغة فيجرى فيه هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها فى الكتاب بيانا فيها لانها فرع الكتاب فى كونها حجة * وتفارقه فى طرق الاتصال الينا فان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر وللسنة طرق مختلفة كما ستقف عليها فهذا الباب وهو الذى شرع فيه الى باب المعارضة لبيان تلك الطرق ومايتعلق بها * وقوله وتختص السنن به تأكيد ولايقال التواتر لايختص بالسنن بل هو موجود فى الكتاب فكيف يصح ايراده ههنا * لانا نقول اختلاف الطرق مختص بالسنن والتواتر داخل فى الطرق فيصح ايراده * ولما كان هذا القسم كلاما فى اخبار لابد من بيان حقيقة الخبر واقسامه * فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال ويطلق على الاشارات الحالية والدلالات المعنوية كما يقال اخبرتنى عيناك * ومنه قول ابى الطيب * شعر * وكم لظلام الليل عندى من يد * تخبر ان المانوية تكذب * ولكنه

حقيقة فى الاول لتبادر الفهم اليه عند اطلاق لفظ الخبر دون الثانى * واختلفوا فى تحديده
فقيل انه لايحد لانه ضرورى التصور اذ كل واحد يعلم بالضرورة الموضع الذى يحسن فيه
الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذى يحسن فيه الامر ولو لا ان هذه الحقائق متصورة ضرورة
لما كان كذلك * ورد بان العلم الضرورى بالتفرقة بين مايحسن فيه الامر ومايحسن فيه الخبر
بعد معرفتهما اماقبل ذلك فغير مسلم * وقيل هو الكلام الذى يدخل فيه الصدق والكذب *
وقيل يدخله التصديق والتكذيب * وقيل يحتمل الصدق والكذب * واعترض على هذه
الحدود بان خبر الله تعالى وخبر رسوله لايدخلهما الكذب ولا التكذيب ولا يحتملان الكذب
ايضا فلاتكون جامعة * ولان صاحب الحد الاول وهو الجبائى ومن تابعه عرف الصدق
بانه الخبر الموافق لمخبره والكذب نقيضه فكان تعريفه الخبر بالصدق والكذب دورا * وقيل هو
كلام يفيد بنفسه اضافة مذكور الى مذكور بالنفى او بالاثبات * واعترض عليه بانه ليس بمانع
لدخول نحو قولك الغلام الذى لزيد اوليس لزيد فيه لانه كلام عند صاحب هذا الحد وهو ابو
الحسين البصرى اذ الكلمة عنده كلام * ومختار بعض المتأخرين ان الخبر هو ماتركب من امرين
حكم فيه بنسبة احدهما الى الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها * وانما قال امرين دون
كلمتين او لفظين ليشمل الخبر النفسانى * وقال حكم فيه بنسبة ليخرج ماتركب من غير نسبة * وقال
يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية * وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر ونحوه اذ
المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجى بحيث يحكم بصدقها ان طابقته وبكذبها ان
خالفته وليس للامر ونحوه ذلك * ثم انه ينقسم اقساما ثلاثة خبر يعلم صدقه بيقين مثل خبر الرسول
والخبر الموافق للكتاب ونحو ذلك وخبر يعلم كذبه بيقين امابضرورة العقل او نظره او الحس
والمشاهدة كمن اخبر عن الجمع بين الضدين او اخبر عما يحس بخلافه او اخبر بما يخالف النص
القاطع من الكتاب والسنة ونحو ذلك * وخبر يحتمل الصدق والكذب وهو على مراتب
ماترجح جانب صدقه كخبر العدل * وماترجح جانب كذبه كخبر الفاسق * ومااستوى طرفاه
كخبر المجهول * فمن القسم الاول الخبر المتواتر وهو خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيد
بنفسه ليخرج الخبر الذى عرف صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كخبر جماعة وافق دليل العقل
او دل قول الصادق على صدقهم * والتواتر لغة تتابع امور واحداً بعد واحد مأخوذ من الوتر
يقال تواترت الكتب اى جاءت بعضها فى اثر بعض وتراً وتراً من غير ان تنقطع ومنه جاؤا تترى اى
متتابعين واحدا بعد واحد * وانما قيد الشيخ المتواتر بقوله اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه
وسلم لانه فى بيان المتواتر من السنة اذ هو فى بيان اقسامها فاما تعريف نفس المتواتر بالنظر الى ذاته
فلا يحتاج الى هذا القيد كالخبر عن البلدان القاصية والملوك الماضية * ثم اتفقوا على ان من شرطه
تكثر المخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق وعلى سبيل المواضعة وهو معنى
قوله لايتوهم تواطؤهم اى توافقهم على الكذب وان يكونوا عالمين بما اخبروا علما يستند الى الحس
لا الى غيره كدليل العقل مثلا فان اهل بغداد لو اخبروا عن حدث العالم لايحصل لنا العلم بخبرهم *
وان يكون المخبرون فى الطرفين والوسط مستوين فى هذه الشروط اعنى فى الكثرة والاستناد
واليه اشير بقوله ويدوم هذا الحد واختلفوا فى اقل عدد يحصل معه العلم فقيل هو خمسة لان

وقسم فى بيان نفس
الخبر فاما الاتصال
برسول الله عليه
السلام فعلى مراتب
اتصال كامل بلا شبهة
واتصال فيه ضرب شبهة
صورة واتصال فيه
شبهة صورة ومعنى
اما المرتبة الاولى فهو
المتواتر وهذا

باب المتواتر

قال الشيخ الامام
رضى الله عنه الخبر
المتواتر الذى اتصل
بك من رسول الله
صلى الله عليه وسلم
اتصالا بلاشبهة حتى
صار كالمعاين المسموع
منه

مادونها كاربعة بينة شرعية يجوز للقاضى عرضها على المزكين ليحصل غلبة الظن ولو كان
العلم حاصلا بقول الاربعة لما كان كذلك * وقيل اثنا عشر بعدد نقباء بنى اسرائيل
فانهم خصوا بذلك العدد لحصول العلم بقولهم * وقيل اربعون بقوله تعالى * ياايها النبى
حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين * وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكونوا
حسبا لاحتياجه الى من يتواتر به امره * وقيل سبعون لقوله تعالى * واختار
موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا * وانما خصهم لما مر ولا يخفى ان هذه تحكمات فاسدة وان
ماتمسكوا به ليس شبهة فضلا عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذ ما
من عدد يفرض حصول العلم به لقوم الا ويمكن ان لايحصل به لاخرين وللاولين فى واقعة اخرى
ولو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف والصحيح انه غير منحصر فى عدد
مخصوص وضابطه ماحصل العلم عنده فبحصول العلم الضرورى يستدل على ان العدد الذى هو
كامل عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار لا انا نستدل بكمال العدد على حصول العلم * والدليل
على انه غير مختص بعدد انا نقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصلا بل لو
كلفنا انفسنا معرفة ذلك العدد الحالة التى يكمل فيها لم نجد اليها فى العادة سبيلا لانها تحصل بتزايد
الظنون على تدريج خفى كما يحصل كمال العقل بالتدريج وكما يحصل الشبع بالاكل والرى بالماء والسكر
بالخمر بالتدريج والقوة البشرية قاصرة عن الوقوف على مثل ذلك * ثم لفظ الكتاب يشير الى
شروط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه بقوله لايتوهم تواطؤهم وقوله ويدوم هذا الحد
يشير كل واحد الى شرط متفق عليه كما ذكرنا * وقوله وذلك اى صيرورته بمنزلة المسموع ان يرويه
قوم لايحصى عددهم يشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء والحصر واليه ذهب
قوم لانهم متى كانوا محصين كان لامكان التواطؤ مدخل فى خبرهم عادة فشرط خروجهم عن
الاحصاء والحصر دفعا لذلك الامكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الحجيج او اهل الجامع
لو اخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج او عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين *
وقوله وعدالتهم يشير الى اشتراط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا الصدق
والتحقيق والكفر والفسق مظنتا الكذب والمجازفة فشرط عدمهما * وعند العامة ليس بشرط للقطع
وقوله وتباين اماكنهم اى تباعدها يشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم او اوطانهم ومحلاتهم وهو مختار
البعض لانه اشد تأثيرا فى دفع امكان التواطؤ * وعند الجمهور لايشترط ذلك ايضا لحصول العلم
باخبار متوطنى بقعة واحدة او بلدة واحدة * ولان اشتراط الكثرة الى كمال العدد كما بينا يدفع هذا
الامكان * وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعانى لانها اقطع للاحتمال واظهر فى الالزام على الخصوم لا
لانها شرط حقيقة بحيث يتوقف ثبوت العلم بالتواتر عليها بل الشرط فيه حقيقة ماذكرناه بدأ *
والدليل عليه انه اجاب عن اخبار المجوس واخبار اليهود بان استواء الطرفين لم يوجد ولم يجب بانهم
كانوا كفرة فلا يكون تواترهم موجبا للعلم * حتى صار كالمعاين المسموع منه اى حتى صار هذا الخبر
بمنزلة ما اذا عاينت الرسول عليه السلام وسمعته منه بحاسة سمعك وليس لفظ المعاين فى سائر الكتب

وذلك ان يرويه قوم
لايحصى عددهم
ولايتوهم تواطؤهم
على الكذب لكثرتهم
وعدالتهم وتباين
اماكنهم ويدوم
هذا الحد فيكون اخره
كاوله واوسطه كطرفيه
وذلك مثل نقل
القرآن والصلوات
الخمس واعداد
الركعات ومقادير
الزكوات

* والمذكور فى التقويم ومتى ارتفعت الشبهة ضاهى المتصل منه بك بحاسة سمعك* ولو قيل كالمعاين والمسموع لكان احسن* ويحتمل انه انما ذكر لفظ المعاين لان سماع الكلام مع معاينة المتكلم والنظر الى وجهه اقرب الى الفهم من السماع بدون معاينته وكان ينبغى على هذا ان يصف المتكلم بالمعاين دون الكلام الا انه جعل حركة الشفة التى تدرك بالبصر بمنزلة الكلام فيصح بهذا الطريق وصف الكلام بكونه معاينا كما يصح وصفه بكونه مسموعا * وما اشبه ذلك مثل اروش الجنايات واعداد الطواف والوقوف بعرفات قوله (وهذا القسم) ولما بين تفسير المتواتر وشروطه شرع فى بيان حكمه فقال وهذا القسم اى المتواتر من الاخبار يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علما ضروريا* وهو مذهب جمهور العقلاء وذهبت السمنية وهم قوم من عبدة الاصنام * والبراهمة وهم قوم من منكرى الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يقع العلم به بوجه لا علم يقين ولا علم طمانينة بل يوجب ظنا* وذهب قوم الى ان المتواتر يوجب علم طمانينه* لا علم يقين ويريدون به ان جانب الصدق يترجح فيه بحيث تطمئن اليه القلوب مثل ما يثبت بالدليل الظاهر ولكن لا ينتفى عنه توهم الكذب والغلط* ولا فرق بين القولين الا من حيث ان الطمانينة اقرب الى اليقين من الظن ولهذا كان متمسك الفريقين وحدا* ثم القائلون بانه يوجب اليقين اختلفوا فذهب عامتهم الى انه يوجب علما ضروريا* وذهب ابو القاسم الكعبى وابو الحسين البصرى من المعتزلة وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعى الى انه يوجب علما استدلاليا وسنبينه فى آخر الباب قوله (وهذا) اى من انكر حصول العلم بالخبر اصلا رجل سفيه وهو الذى يشتغل بما ليس له عاقبة حميدة ويلحقه ضرر ذلك* لم يعرف نفسه لان معرفة كونه مخلوقا من ماء مهين لا تثبت له الا بالخبر فاذا انكر كون الخبر موجبا للعلم لا يحصل له معرفة نفسه * ولا يقال لعل معرفة كونها مخلوقة من الماء حصلت بالاستدلال بالولد فانه لما عاينه انه خلق من الماء اعتبر وجود نفسه به فلا يلزم من انكار الخبر عدم معرفة النفس * لانا نقول ماآل ذلك الى الخبر ايضا فان كونه مخلوقا من الماء ليس بمحسوس ولا معقول اذ العقل لا يوجب ذلك فتبين انه ثابت بالخبر * ولا دينه لان طريق معرفته الخبر والسماع ايضا خصوصا فيما يرجع الى الاحكام * ولا دنياه لان معرفة الاغذية والادوية تحصل بالخبر لان فيها ما هو مهلك ومنها ما هو نافع والعقل لا يطيق التجربة لاحتمال الهلاك وكذا معرفة الاب والام تحصيل بالخبر لان التربية والقيام باموره يحصل من الملتقطة والظئر كما يحصل من الابوين ثم كل احد يجد نفسه ساكنة بمعرفة هذه الاشياء وتحصل له العلم بها قطعا بالخبر بمنزلة العلم الحاصل له بالعيان والمشاهدة فكان منكره كالمنكر للمشاهدات من السوفسطائية فلا يستحق المكالمة * قال شمس الائمة رحمه الله لا يكون الكلام مع هذا المنكر على سبيل الاحتجاج والاستدلال وكيف يكون ذلك وما ثبت من الاستدلال بالعلم دون ما يثبت بالخبر المتواتر فانه يوجب علما ضروريا والاستدلال لا يوجب ذلك وانما الكلام معه من حيث التقرير عند العقلاء بما لا يشك هو ولا احد من الناس فى انه مكابرة وجحد لما يعلم اضطرارا بمنزلة الكلام مع من يزعم انه لا حقيقة للاشياء المحسوسة *فنقول اذا رجع المرء الى نفسه علم انه مولود اضطرارا بالخبر كما علم ان ولده مولود بالمعاينة* وعلم ان ابويه كانا من جنسه بالخبر كما علم ان اولاده من جنسه بالعيان* وعلم انه كان صغيرا ثم شاب

وما اشبه ذلك وهذا القسم يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علما ضروريا ومن الناس من انكر العلم بطريق الخبر اصلا وهذا رجل سفيه لم يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا امه ولا اباه مثل من انكر العيان وقال قوم ان المتواتر يوجب علم طمانينة لا يقين

ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان يتخالجه شك او يعتريه وهم قالوا ان المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد منهم محتمل والاجتماع يحتمل التواطؤ وذلك كاخبار المجوس قصة زرادشت اللعين واخبار اليهود صلب عيسى

بالخبر كما علم ذلك من ولده بالعيان* وعلم ان السماء والارض كانتا قبله على هذه الصفة بالخبر كما يعلم انهما على هذه الصفة للحال بالعيان فمن انكر شيئا من هذه الاشياء فهو مكابر جاحد لما هو معلوم ضرورة بمنزلة من انكر العيان قوله (ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان يتخالجه) اى يقع فيه شك* او يعتريه اى يغشاه ويدخله * وهم اى غلط من وهم يهم اذا غلط وانما قيد بقوله عندهم لانا نوافقهم فى انه يوجب علم طمانينة ايضا ولكنا نعنى بالطمانينة اليقين ههنا لانها تطلق على اليقين ايضا الاطمينان القلب اليه قال الله تعالى اخبارا عن ابراهيم عليه السلام* ولكن ليطمئن قلبى* اراد به كمال اليقين فقال معناها عندهم كذا ليتحقق الخلاف قالوا لان المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل للكذب حالة الانفراد وبانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال ولم يجز الكذب عليهم حالة الاجتماع لانقلب الجائز ممتنعا وهو ممتنع فثبت ان الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب الا ترى ان المعنى الذى لاجله لا يثبت علم اليقين حالة الانفراد وهو كون المخبر غير معصوم عن الكذب موجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع انتفى اليقين عن خبرهم على ان اجتماع الجم الغفير على الاخبار بخبر واحد مع اختلافهم فى الاراء وقصد الصدق والكذب غير متصور كما لا يتصور اتفاقهم على اكل طعام واحد ووقوع العلم اليقينى به مبنى على تصوره لا محالة ثم اذا انتفى اليقين عنه فاما ان يثبت به ظن كما قال الفريق الاول او طمانينة كما قال الفريق الثانى وذلك اى الاجتماع على التواطؤ على الكذب مثل اخبار المجوس عن زرادشت اللعين فانه خرج فى زمن ملك يسمى كشتاسب ببلخ وادعى الرسالة من اصلين قديمين وآمن به الملك واطبقت المجوس على نقل معجزاته وقد كانوا اكثر منا عددا ثم كان ذلك كذبا بيقين اذ لو كان صدقا لزم منه صحة دعواه وهى باطلة بيقين وكذلك اليهود اتفقوا على قتل عيسى عليه السلام وصلبه والنصارى وافقوهم على ذلك ونقلوا ذلك نقلا متواترا وعددهم لا يخفى كثرة ووفورا ثم قد ثبت كذبهم بالنص القاطع فثبت ان احتمال الكذب لا ينقطع بالتواتر ومع بقائه لا يثبت علم اليقين ولكن يثبت به طمانينة القلب بمنزلة من يعلم حيوة رجل ثم يمر بداره فيسمع النوح ويرى اثار التهيؤ لغسل الميت ودفنه فيخبرونه انه قد مات فيتبدل بهذا الحادث علمه بحيوته بعلمه بموته على وجه طمانينة القلب مع احتمال ان ذلك كله حيلة منهم وتلبيس لغرض كان لاهله فى ذلك فهذا مثله كذا ذكر شمس الائمة* وهذا اى القول بان المتواتر يوجب علم طمانينة لا يقين قول باطل يؤدى الى الكفر فان وجود الانبياء ومعجزاتهم لا يثبت خصوصا فى زماننا الا بالنقل فاذا لم يوجب المتواتر يقينا لا يثبت العلم لاحد فى زماننا بنبوتهم وحقيتهم حقيقة وهذا كفر صريح* وضعا اى يوجب بوضعه وذاته العلم اليقينى من غير توقف على استدلال * وتحقيقا اى يدل الدليل العقلى على انه يوجب اليقين لو رجعت الى الاستدلال *وذكر فى الميزان ونوع من المعقول يدل عليه ايضا وهو ان الخبر المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او للتدين او للمواضعة منهم عليه او لداع دعاهم اليه* والاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة خرجوا عن حد الاحصاء لا يتصور عادة كما لا يتصور ان يجتمعوا على ماكل واحد ومشرب واحد فى زمان واحد اتفاقا* وكذا الثانى لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب تدينا

عليه السلام وهذا قول باطل نعوذ بالله من الزيغ بعد الهدى بل المتواتر يوجب علم اليقين ضرورة بمنزلة العيان بالبصر والسمع بالاذن وضعا وتحقيقا اما الوضع فانا نجد المعرفة بآبائنا بالخبر مثل المعرفة باولادنا عيانا ونجد المعرفة بانا مولودون نشانا عن صغر مثل معرفتنا به فى اولادنا ونجد المعرفة بجهة الكعبة خبراً مثل معرفتنا بجهة منازلنا سواء واما التحقيق فلان الخلق خلقوا على هِمم متفاوتة وطبايع متباينة لا تكاد تقع امورهم المختلفة فلما وقع الاتفاق كان ذلك لداع اليه وهو سماع او اختراع وبطل الاختراع لان تباين الاماكن وخروجهم عن الاحصاء مع العدالة يقطع الاختراع فتعين الوجه الاخر

والطمانينة على ما فسره المخالف انما يقع بغفلة من المتأمل لو تأمل حق تأمله لوضح له فساد باطنه فلما اطمأن بظاهره كان امرا محتملا فاما امر يؤكد باطنه ظاهره ولا يزيد التأمل الا تحقيقا فلا كالداخل على قوم جلسوا للمأتم

مع كون العقل صار فاعنه وداعيا الى الصدق وعدم دعوة الطبع والهوى اليه لعدم اللذة والراحة
فى نفس الكذب امر غير متصور عادة* وكذا الثالث لان كثرتهم وتفرق اماكنهم واختلاف هممهم
يمنع عن المواضعة عادة * وكذا الرابع لان الداعى اما الرغبة او الرهبة فانه يحتمل ان المرء يقدم
على الكذب لرغبته الى الجاه والمال وانواع النفع او لخوف الاضرار على نفسه وماله واهله
بالامتناع عنه ممن يأمره بذلك وهذا الداعى مما لا يتصور شموله فى الجماعة العظيمة لاستغناء
البعض على حشمة الامر وجاهه وماله بالكذب لكمال جاهه وكثرة امواله وكذا احتمال خوف
الضرر معدوم فى حق البعض لكمال قوته بنفسه واتباعه نحو السلاطين والامراء والرؤساء
واذا لم يجز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا اذ لا واسطة بين الصدق والكذب فى الاخبار فكان
مفيد العلم * واعلم ان فتح باب الاستدلال فى هذه المسئلة يفضى الى تطويل الكلام ويزداد ذلك
اشكالات واعتراضات لا يتم المقصود الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد
تدقيقات عظيمة ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه
بصحة الاستدلالات المذكورة فى هذه المسئلة والتمسك بالدليل الخفى مع وجود الدليل الظاهر
وبناء الواضح على الخفى غير جائز فتبين ان الحق ما ذكرنا ان حصول العلم به ضرورى والتشكيك
والترديد فى الضروريات باطل لا يستحق الجواب كذا قال بعض المحققين قوله (والطمانينة على ما فسره
المخالف) جواب عما يقال سلمنا ان تواطؤ مثل هذا الجمع خلاف العادة ولذلك اثبتنا علم طمانينة القلب
ولكن لا نسلم ان توهم الاتفاق منقطع بالكلية فلبقاء هذا التوهم لم يثبت علم اليقين كما ذكرنا من حال
من رأى آثار الموت فى دار انسان واخبر بموته* فقال الطمانينة اى الاطمينان على ما فسره المخالف
فانه علم لا يتخالجه شك او يعتريه وهم *وما مصدرية اى على تفسير المخالف انما يقع فيما يقع من الصور
لغفلة من المتأمل حيث يكتفى بالظاهر ولا يتأمل فى حقيقة الامر ولو تأمل فى الامر حق تأمله
وجد فى طلب حقيقته لوضح له فساد باطنه فاما امر يؤكد باطنه ظاهره ولا يزيده التأمل
الا تحقيقا فلا اى لا يوجب طمانينة على التفسير المذكور بل يوجب يقينا ثم بين نظير ما يوجب*
طمانينة فقال كالداخل وهو متصل بقوله لوضح له فساد باطنه* جلسوا للمأتم اى المصيبة والمأتم
عند العرب النساء يجتمعن فى فرح او حزن والجمع المآتم وعند العامة المصيبة يقولون كنا فى مأتم
فلان قال ابن الانبارى والصواب ان يقال فى مناحة فلان كذا فى الصحاح* يقع له العلم اى علم الطمانينة*
وقوله فاما العلم بالمتواتر نظير قوله فاما امر يؤكد باطنه ظاهره لمعنى فى الدليل وهو انقطاع توهم
المواطأة وفى مثل هذا كلما زاد المرء تأملا ازداد يقينا فالتشكيك فيه يكون دليل نقصان
العقل بمنزلة التشكيك فى حقايق الاشياء المحسوسة* ثم اشار الى المعنى الذى فى الدليل بقوله وصحابة
رسول الله صلى الله عليه ورضى عنهم كانوا كذا وذكروا وصافا يؤثر كل واحد فى قطع توهم
الكذب من العدالة وكثرة العدد واختلاف الاماكن وطول صحبة الرسول عليه السلام واتفاق الكلمة
بعد الافتراق* ثم قال وهذا اى جميع ما ذكرنا يقطع الاختراع اى الانشاء والابتداء من عند انفسهم عادة*
وقوله ولما تصور الخفاء مع بعد الزمان جواب شرط محذوف ان صح ذلك اى ولو تصور الاختراع
منهم لما تصور خفاء اختراعهم مع بعد الزمان *ولفظ بعض الكتب ولو كان لظهر لنا خصوصا مع بعد
الزمان وكأنه جواب سؤال يرد على قوله وهذا يقطع الاختراع بان يقال توهم التواطؤ على الكذب

يقع له العلم به عن غفلة
عن التأمل ولو تأمل
حق تأمله لوضح له
الحق من الباطل فاما
العلم بالمتواتر فلما يجب
عن دليل اوجب علما
بصدق المخبر به
لمعنى فى الدليل لا
لغفلة من المتأمل
وصحابة رسول الله
صلى الله عليه وسلم
ورضى الله عنهم
كانوا قوما عدولا ائمة
لا يحصى عددهم
ولا يتفق اماكنهم
طالت صحبتهم
واتفقت كلمتهم بعدما
تفرقوا شرقا وغربا
وهذا يقطع الاختراع
ولما تصور الخفاء مع
بعد الزمان ولهذا
صار القرآن معجزة
لانهم عجزوا عن ذلك
واشتغلوا ببذل
الارواح فكان
خبرهم فى نهاية البيان
قاطعا احتمال الوضع
يقينا بلا شبهة اذ لو
كان شبهة وضع لما
خفى مع كثرة الاعداء
واختلاط اهل النفاق
قال الله تعالى وفيكم
سماعون لهم ذلك مثل
سلامة كتاب الله تعالى عن المعارضة وعجز البشر عن ذلك اذ لو كان ذلك لما خفى مع كثرة المتعنتين وهذا مثله (غير)

غير منقطع بما ذكرتم لانه لما تصور منهم الاجتماع على الصدق وصحبة الرسول عليه السلام
مع تباين اماكنهم وكثرتهم يتصور منهم الاختراع ايضا فقال لو تصور الاختراع منهم لم
يتصور خفاؤه وعدم ظهوره مع بعد الزمان وكثرة المخالفين والمعاندين فيهم لدعوة الطباع
الى افشاء الاسرار فان الانسان يضيق صدره عن سره حتى يفشيه الى غيره ويستكتمه ثم
السامع يفشيه الى غيره فيصير ظاهرا عن قريب فلو كان هنا اختراع لظهر ذلك خصوصا عند
طول المدة وكثرة الاعداء * ولهذا اى ولان تصور احتمال الخفاء منقطع * صار القرآن معجزة
اى تحقق وظهر كونه معجزا لان اعجازه توقف على عجزهم عن الاتيان بمثله وقد تحقق عجزهم
لانهم لو قدروا عليه لاتوا به بعد تحديهم فى محافلهم بذلك ولما اشتغلوا ببذل الانفس والاموال
ولو اتوا به لما خفى ذلك مع كثرة المشركين وتباعد الزمان كما لم تخف خرافات مسيلمة وهذيانات
المتنبئين قاطعا احتمال الوضع اى احتمال الاختراع والتقول * وذلك اى انقطاع احتمال
الاختراع* المتعنتين اى الطالبين لمعايب الاسلام يقال جاءنى فلان متعنتا اذا جاء يطلب زلتك قوله
(واما اخبار زرادشت) جواب عن تمسكهم بنقل المجوس قصة زرادشت بالتواتر* والجواب
عنه من وجهين احدهما ما ذكر فى الكتاب ان ما نقل المجوس عنه من افعاله الخارجة عن العادة
مثل عدم تضرره بوضع طست من نار على صدره ونحو ذلك من جنس فعل المشعوذين
ليس له حقيقة وعدم تضرره بالنار من باب خواص الاشياء لا من باب الاعجاز فانا قد رأينا
المشعوذين يلعبون بالنار من غير اضرار بهم ومثله فى ملاعبهم وشعوذتهم كثير* واما ما روى
انه ادخل قوائم الفرس فى بطن الفرس فبقى معلقا فى الهواء ثم اخرجه فلم يوجد فيه شرط
التواتر وهو استواء الطرفين والوسط لانهم رووا انه فعل ذلك فى خاصة الملك وحاشيته اى
صغار قومه لا فى كبارهم ولا فى الاسواق ومجامع الناس وقد يتصور من مثل هذا القوم
التواطؤ على الكذب فلا يثبت به التواتر ولا حقيقة دعواه * الا ان اى لكن ذلك الملك وهو
كشتاسب * لما رأى شهامته اى دهاءه وذكاءه تابعه على التزوير والاختراع وواطأه على ان
يؤمن به ويجعله احد اركان مملكته ليدعو الناس الى تعظيم الملوك وتحسين افعالهم ومراعاة
حقوقهم فى كل حق وباطل ويكون الملك من ورائه بالسيف يجبر الناس على الدخول فى دينه
وانما حمله على هذه المواطأة حاجته اليها فانه لم يكن له بيت قديم فى الملك وكان الناس لا يعظمونه
فاحتالوا بهذه الحيلة ثم نقلوا عنه امورا لا اصل لها ترويجا لامره وتحصيلا لمقصود الملك* وقد
سمعت عن بعض الثقات انه كان للملك اخت جميلة فى نهاية الحسن وقد شغف بها الملك وكان يريد
ان يتزوجها ولكنه كان يمتنع من ذلك خوفا من انقلاب الرعية والملك واحترازا عن الملامة
فتفرس زرادشت اللعين منه وادعى النبوة واباح نكاح المحارم فوافق ذلك رأى الملك فقبل
ذلك منه وامر الناس بمتابعته ففشا امره بين الناس ونقلوا عنه امورا كلها كذب لا اصل لها*
والثانى انا ان سلمنا تسليم جدل ان ما نقل عنه من افعاله الخارجة عن العادة لم يكن كذبا لم يدل ذلك

فاما اخبار زرادشت
فتخييل كله فاما ما
روى انه ادخل
قوائم الفرس فى بطن
الفرس فانما رووا
انه فعل ذلك فى
خاصة الملك و
حاشيته وذلك آية
الوضع والاختراع
الا ان ذلك الملك
لما رأى شهامته
تابعه على التزوير
والاختراع فكان
العلم به لغفلة المتأمل
دون صحة الدليل

على صدق دعواه ايضا لان ظهور خلاف العادة لايجوز على يد المتنبي اذا ادعى شيأ لايرده العقل لانه لو جاز ذلك ادى الى اشتباه امر النبوة فاما اذا ادعى مايدل العقل على كذبه و بطلانه فلا يبعد ان يظهر على يده خلاف العادة استدراجا كما يجوز ظهوره على يد المتأله لعدم تأديته حينئذ الى اشتباه الامر على الناس فان من ادعى ان الخمسة ثلث العشرة وظهر على يده خلاف عادة لايدل على صدقه ولا تقبل دعواه لظهور كذبه عند جميع العقلاء ثم ان اللعين ادعى انه رسول من اصلين قديمين يزدان وآهرمن وهذا قول بين التناقض ظاهر البطلان عرف بالدلائل العقلية القطعية فساده و بطلانه فيجوز ان يظهر على يديه خلاف العادة استدراجا لظهور كذب دعواه كما يجوز ظهوره على يدى الدجال اللعين كما جاء به الاثر قوله (وكذلك) اى ومثل اخبار المجوس اخبار اليهود مرجعها الى الآحاد فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة نفر اوستة واحتمال التوطؤ على الكذب فيهم ثابت * وقد روى انهم كانوا لايعرفون المسيح بحليته وانما جعلوا لرجل جعلا فدلهم على شخص في بيت فهجموا عليه وقتلوه وزعموا انهم قتلوا عيسى واشاعوا الخبر وبمثله لايحصل التواتر * وكذلك اخبار النصارى بقتله لم تثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مسند الى اربعة منهم يوحنا ومتى ولوقا ومرعش وفي بعض الروايات * يوحنا ويوفنا ومتن ومارقيش ويتحقق الكذب منهم قوله (واما المصلوب) جواب عما يقال الصلب امر معاين وقد شاهده جماعة لايتصور تواطؤهم على الكذب فقال المصلوب ينظر من بعيد ولا يتأمل فيه عادة لان الطباع تنفر عن التأمل فيه مع ان الحلية والهيئة تتغير به ايضا فيتمكن فيه الاشتباه فعرف ان التواتر لم يتحقق في صلبه كما لم يتحقق في قتله على ان العيسوية من النصارى وهم فرقة كثيرة توافقنا ان عيسى عليه السلام لم يقتل بل رفعه الله عز وجل وعليه نصارى الحبشة وفي اليهود من يقول به ايضا كذا ذكر صاحب القواطع * وقوله على انه القى على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام شبهه جواب آخر للسؤال المقدر يعني سلمنا ان التواتر في قتل رجل ظنوه عيسى وصلبه قد وجد ولكن ذلك الرجل لم يكن عيسى وانما كان مشبها به كما بين الله تعالى بقوله * ولكن شبه لهم * وقد جاء في الخبر ان عيسى عليه السلام قال لمن كان معه من يريد منكم ان يلقي الله شبهي عليه فيقتل وله الجنة فقال رجل انا فالقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام فقتل الرجل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء * ثم يرد على هذا الجواب اشكال وهو ان القول بالقاء الشبه يؤدى الى ابطال الحقائق كما قاله السوفسطائية فانه لما جاز القاء شبه عيسى على غيره جاز القاء شبه كل شئ على غيره * ويؤدى ايضا الى ان مانقل بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لايكون موجبا للعلم لان من الجائز ان السامعين تلقوه من رجل ظنوه انه رسول الله ولم يكن بل القى شبه الرسول عليه * ويؤدى ايضا الى ان الايمان بالرسل لايتحقق لمن يعاينهم لجواز ان يكون شبههم ملقى على غيرهم كيف والايمان بالمسيح كان واجبا عليهم في ذلك الوقت فمن القى عليه شبه المسيح كان الايمان به واجبا على زعمكم وفي هذا قول بان الله سبحانه اوجب على عباده

وكذلك اخبار اليهود مرجعها الى الاحاد فانهم كانوا سبعة نفر دخلوا عليه واما المصلوب فلا يتأمل عادة مع تغير هيئاته وعلى انه القى على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام شبهه كما قص الله تعالى ولكن شبه لهم

(الكفر)

الكفر بالحجة وهي المعجزة التي جرت على يد عيسى عليه السلام فكان باطلا * فاجاب عنه بقوله وذلك جائز استدراجا يعني القاء الشبه بطريق الاستدراج جائز في حق قوم علم الله انهم لايؤمنون ليزدادوا طغيانا او مرضا الى مرضهم ولكنه لايجوز في حق قوم الرسول ليؤمنوا به حتى لو جاءه قوم في تلك الحالة ليؤمنوا به رفع الله الشبه منه لئلا يؤدى الى التلبيس فانه قد قيل لو ادعى احد النبوة بين قوم وفي يده حجر المغناطيس ولم يعرف القوم الحجر وقال الدليل على صحة دعواى ان يجذب هذا الحجر الحديد رفع الله تلك الخاصية عن ذلك الحجر لئلا يصير تلبيسا * ثم فيه حكمة بالغة وهي دفع شر الاعداء عن المسيح بوجه لطيف ولله تعالى لطائف في دفع المكاره عن الرسل كما دفع شر ابي لهب عن الرسول عليه السلام بمنعه عن رؤية الرسول وقد كان جالسا مع ابي بكر حيث قال ابو لهب اين صاحبك الذي هجاني اراد به قول الله تعالى * تبت يدا ابي لهب * وقوله فكان اى خبرهم محتملا للكذب متصل بقوله مرجعها الى الآحاد * مع ان الرواة يعني السبعة الداخلين على عيسى عليه السلام فبطلت هذه الوجوه التي تمسك بها المخالف من قصة زرادشت واخبار اليهود عن قتل عيسى وصلبه * بالمتواتر فانه ليس بتخييل ولا من خاصة ملك وليس مرجعه الى الاحاد ايضا يعني لايلزم من بطلان هذه الوجوه تمكن الشبهة في المتواتر لان ما نشأ منه فسادها لم يوجد في المتواتر اصلا * او معناه لما كانت قصة زرادشت واخبار اليهود مبنية على التخييل وراجعة الى الآحاد كانت محتملة للكذب وقد وردت نصوص قاطعة متواترة بخلافها مثل قوله تعالى * وما قتلوه وما صلبوه * والنصوص الدالة على الوحدانية بطلت تلك الاخبار المحتملة اى ظهر كذبها وبطلانها بهذه النصوص المتواترة التي لامدخل للاحتمال فيها لان الدليل المحتمل لايبقى معتبرا اذا اعترض عليه ماهو اقوى منه كمن اخبر بهلاك زيد ثم رآه بعد حيا * واما اعتبارهم حالة الاجتماع بحالة الانفراد فسيأتي جوابه * ثم من قال المتواتر يوجب علما استدلاليا تمسك بان الاستدلال ليس الا ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لايحصل الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه امر محسوس وان المخبرين جماعة لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان ماكان كذلك لايكون كذبا فيلزم منه الصدق لعدم الواسطة وبانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه كما لم يختلفوا في ان الشئ اعظم من جزئه وان الموجود لايكون معدوما وحيث اختلفوا فيه علمنا انه مكتسب بمنزلة ماثبت من العلم بالنبوة عند معرفة المعجزات * وجه قول العامة انه لو كان استدلاليا لاختص به من يكون من اهل الاستدلال وقد رأينا انه لايختص بهم فان واحدا في صغره يعلم اباه وامه بالخبر كما يعلمهما بعد البلوغ مع انه لايعرف الاستدلال اصلا * وانه لو كان استدلاليا لجاز الخلاف فيه عقلا لان شان العلوم الاستدلالية كذلك * قال صاحب الميزان العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية حاصل من غير استدلال وصنع من جهة العالم به وهو حد العلم الضروري وانما اشتغل بعض اصحابنا بالاستدلال للالزام على من ينكر الضرورة تعنتا ومكابرة وهو يعتقد العلم الاستدلالي فيقوم عليه الحجة فان قيل لو كان هذا معلوما لما خالفنا كم قلنا من يخالف في هذا فانما يخالف بلسانه او لخبط في عقله او عناد ولو تركنا ما علمنا ضرورة بقولكم للزمكم ترك المحسوسات بسبب

وذلك جائز استدراجا ومكرا على قوم متعنتين حكم الله تعالى عليهم بانهم لا يؤمنون فكان محتملا مع ان الرواة اهل تعنت وعداوة فبطلت هذه الوجوه بالمتواتر والله اعلم فصار منكر المتواتر ومخالفه كافراً

﴿ باب المشهور ﴾
﴿ من الاخبار ﴾

قال الشيخ الامام رضى الله عنه المشهور ماكان من الآحاد فى الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثانى بعد الصحابة رضى الله عنهم ومن بعدهم واولئك قوم ثقات ائمة لا يتهمون فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حجة من حجج الله تعالى حتى قال الجصاص انه احد قسمى المتواتر وقال عيسى بن ابان ان المشهور من الاخبار يضلل جاحده ولا يكفر مثل حديث المسح على الخفين وحديث الرجم وهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به كالمتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا وذلك

خلاف السوفسطائية* وقولهم لابد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لايلزم من ترتيبها كون القضية الحاصلة منها نظرية لان صورة الترتيب او التركيب ممكنة فى كل ضرورى حتى فى اظهر الضروريات كقولنا الشئ اما ان يكون واما ان لايكون بان يقال الكون وهو الوجود واللاكون وهو العدم متقابلان والمتقابلان يمتنع اتصاف الشئ الواحد بهما فالشئ اما ان يكون واما ان لايكون وانما كان كذلك لان امكان صورة الترتيب لايكفى فى كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وانها الواسطة المفضية اليه والله اعلم

﴿ باب المشهور من الاخبار هذا الباب لبيان القسم الثانى ﴾

من اقسام الاتصال وهو الذى فيه ضرب شبهة صورة لامعنى لانه لما كان من الاحاد فى الاصل كان فى الاتصال ضرب شبهة صورة ولما تلقته الامة بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم فى الدين كان بمنزلة المتواتر* وهو اسم لخبر كان من الاحاد فى الاصل اى فى الابتداء ثم انتشر فى القرن الثانى حتى روته جماعة لايتصور تواطؤهم على الكذب * وقيل هو ماتلقته العلماء بالقبول *والاعتبار للاشتهار فى القرن الثانى والثالث ولاعبرة للاشتهار فى القرون التى بعد القرون الثلاثة فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت فى هذه القرون ولاتسمى مشهورة فلا يجوز بها الزيادة على الكتاب مثل خبر الفاتحة والتسمية فى الوضوء وغيرهما* ويسمى هذا القسم مشهورا او مستفيضا من شهر يشهر شهرا او شهرة فاشتهر اى وضح ومنه شهر سيفه اذا سله* واستفاض الخبر اى شاع وخبر مستفيض اى منتشر بين الناس* واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب بعض اصحاب الشافعى الى انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن* وذهب ابو بكر الجصاص وجماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لابطريق الضرورة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعى فقد ذكر فى القواطع خبر الواحد الذى تلقته الامة بالقبول يقطع بصدقه مثل خبر عبد الرحمن بن عوف فى اخذ الجزية وخبر ابو هريرة فى تحريم نكاح المرأة على عمتها او خالتها وخبر حمل بن مالك فى الجنين وما اشبه هذه الاخبار* وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا الى انه يوجب علم طمانينة لاعلم يقين فكان دون المتواتر وفوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله التى هى تعدل النسخ وان لم يجز النسخ به مطلقا* وهو اختيار القاضى الامام ابى زيد والشيخين وعامة المتأخرين * قال ابو اليسر وحاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول يعنى من اصحابنا يكفر جاحده وعند الفريق الثانى لايكفر ونص شمس الائمة رحمه الله على ان جاحده لايكفر بالاتفاق واليه اشير فى الميزان ايضا وعلى هذا لايظهر اثر الخلاف فى الاحكام *وجه قول الفريق الاول من اصحابنا ان التابعين لما اجمعوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه لانه لايتوهم اتفاقهم على القبول الا بجامع جمعهم عليه وليس ذلك الا تعيين جانب الصدق فى الرواة ولهذا سمينا العلم الثابت به استدلاليا لاضروريا الا انه لايكفر جاحده لان انكاره وجحوده لايؤدى الى تكذيب الرسول عليه السلام لانه لم يسمع من الرسول عليه السلام عدد لايتصور

(تواطؤهم)

تواطؤهم على الكذب بل هو خبر واحد قبله العلماء فى العصر الثانى وانما يؤدى الى تخطئة العلماء فى القبول واتهامهم بعدم التأمل فى كونه عن الرسول غاية التأمل وتخطئة العلماء ليست بكفر بل هى بدعة وضلال بخلاف انكار المتواتر فانه يؤدى الى تكذيب الرسول عليه السلام اذ المتواتر بمنزلة المسموع منه وتكذيب الرسول كفر * وجه قول الفريق الآخر ماذكر فى الكتاب انه وان صار حجة بشهادة السلف بحيث صحت الزيادة به على الكتاب لكن بقى فيه شبهة الانفصال وتوهم الكذب باعتبار ان رواته فى الاصل لم يبلغوا حد التواتر فيسقط به علم اليقين ولهذا لم يكفر جاحده لانه لايثبت الا بانكار اليقين * ولم يستقم اعتباره اى اعتبار ما ثبت فيه من الشبهة او اعتبار كونه من الآحاد فى الاصل * فى العمل اى فى كونه موجبا للعمل لان الشبهة الثابتة فى خبر الواحد والقياس التى هى فوق هذه الشبهة لاتؤثر فى اسقاط العمل بهما فهذه اولى * فاعتبرناه فى العلم فاثرت فى سقوط اليقين * الا بمايشق دركه فيكون من هذا الوجه كالمتواتر لكن العلم بالمتواتر كان لصدق فى نفسه لانقطاع توهم الكذب بالكلية * والعلم بالمشهور لغفلة عن ابتدائه وسكون الى حاله يعنى انما يحصل له العلم بلا اضطراب وشبهة اذا غفل عن كونه خبر واحد فى الاصل وسكن الى شهرته الحادثة فى الحال وكونه مقبولا عند العلماء لكن لو تأمل فى ابتدائه لاعتراه وهم وتخالجه شك فلذلك سمى علم طمانينة قوله (وذلك) اى الزيادة على النص بالخبر المشهور * مثل زيادة الرجم فى حق المحصن بقوله عليه السلام* والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة* وبرجم النبى عليه السلام ماعزا وغيرهما * والمسح على الخفين بحديث المغيرة وغيره * والتتابع فى صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه *فصيام ثلثة ايام متتابعات * وقد تحقق النسخ معنى فى هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى *الزانية والزانى* يتناول المحصن كما يتناول غيره فبزيادة الرجم انتسخ حكم الجلد فى حقه* وكذا قوله تعالى وارجلكم *يتناول حالة التخفف فى ايجاب الغسل فبزيادة المسح انتسخ الحكم فى هذه الحالة* وكذا اطلاق قوله عز اسمه *فصيام ثلثة ايام* يوجب جواز التفرق والتتابع فيه فبتقييده بالتتابع انتسخ جواز التفرق* وليس ماذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المخصص مثل المخصوص منه فى القوة وان يكون متصلا لامتراخيا ولم يوجد الشرطان جميعا* ثم النظائر الثلاثة المذكورة وان كانت متساوية فى جواز الزيادة بها على الكتاب ولكنها متفاوتة فى حق تضليل جاحدها فقد قال عيسى ابن ابان ان هذ القسم يعنى الخبر الذى دون المتواتر ثلاثة انواع *قسم يضلل جاحده ولا يكفر مثل خبر الرجم لاتفاق العلماء من الصدر الاول والثانى على قبوله* وقسم لايضلل جاحده ولكن يخطأ ويخشى عليه المأثم نحو خبر المسح على الخف لشبهة الاختلاف فيه فى الصدر الاول فان عائشة وابن عباس رضى الله عنهم كانا يقولان سلوا هؤلا الذين يرون المسح مثل مسح رسول الله عليه السلام بعد سورة المائدة وقد نقل رجوعهما عن ذلك فلشبهة الاختلاف لايضلل جاحده ولكن يخشى عليه الاثم لان باعتبار الرجوع يثبت الاجماع وقد ثبت الاجماع على قبوله فى الصدر الثانى والثالث ولايسع مخالفة الاجماع فلذلك يخشى على جاحده

وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع فى صيام كفارة اليمين لكنه لما كان فى الاصل من الآحاد ثبت به شبهة فسقط به علم اليقين ولم يستقم اعتباره فى العمل فاعتبرناه فى العلم لانا لانجد وسعا فى رد المتواتر وانما يشك فيه صاحب الوسواس ونخرج فى رد المشهور لانه لايمتاز عن المتواتر الا بمايشق دركه لكن العلم بالمتواتر كان لصدق فى نفسه فصار يقينا والعلم بالمشهور لغفلة عن ابتدائه وسكون الى حاله فسمى علم طمانينة والاول علم اليقين

المأثم * وقسم لايخشى على جاحده المأثم ولكن يخطأ فى ذلك مثل الاخبار التى اختلف فيها الفقهاء فى باب الاحكام لانه لماظهر الاختلاف فيها فى كل قرن كان لكل من ترجح عنده جانب الصدق ان يخطئ صاحبه ولكن لايؤثم فى ذلك لانه صار اليه عن اجتهاد والاثم فى الخطأ موضوع عن المجتهد كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله

(باب خبر الواحد)

وهو الفصل الثالث وهو الاتصال الذى فيه شبهة صورة ومعنى من القسم الاول وهو الاتصال اما ثبوت الشبهة فيه صورة فلان الاتصال بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا * واما معنى فلان الامة ماتلقته بالقبول * وهو كل خبر يرويه الواحد اى المخبر الواحد والاثنان اى او الاثنان * لاعبرة للعدد فيه يعنى لايخرج عن كونه خبر واحد حكما وان كان المخبر متعددا بعد ان لم يبلغ درجة التواتر والاشتهار * ويجوز ان يكون احترازا عن قول من فرق بين خبر الاثنين والواحد فقبل خبر الاثنين دون الواحد * وبعضهم قبل خبر الاربعة دون ماعداها فسوى الشيخ بين الكل قوله (وهذا) اى خبر الواحد * يوجب العمل ولا يوجب العلم يقينا اى لايوجب علم يقين ولا علم طمانينة وهو مذهب اكثر اهل العلم وجملة الفقهاء * وذهب بعض الناس الى ان العمل بخبر الواحد لايجوز اصلا وهو المراد من قوله لايوجب العمل * ثم منهم من ابى جواز العمل به عقلا مثل الجبائى وجماعة من المتكلمين ومنهم من منعه سمعا مثل القاشانى وابى داود والرافضة * واحتج من منع عنه سمعا بقوله تعالى * ولا تقف ماليس لك به علم * اى لاتتبع مالا علم لك به وخبر الواحد لايوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به بظاهر هذا النص * قالوا ولا معنى لقول من قال ان العلم ذكر نكرة فى موضع النفى فيقتضى انتفاءه اصلا وخبر الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذى سماه الله تعالى علما فى قوله * عز اسمه فان علمتموهن مؤمنات * فلا يتناوله النهى لانا ان سلمنا انه يفيد الظن فهو محرم الاتباع ايضا بقوله تعالى * ان يتبعون الا الظن ان الظن لايغنى من الحق شيئا * ثم اشار الشيخ الى شبهة من منع عنه عقلا بقوله وهذا اى عدم جواز العمل * لان صاحب الشرع اى من يتولى وضع الشرايع وهو الله تعالى اذ الرسول مبلغ عنه * موصوف بكمال القدرة فكان قادرا على اثبات ماشرعه باوضح دليل فاى ضرورة له فى التجاوز عن الدليل القطعى الى مالا يفيد الا الظن * كيف وانه يؤدى الى مفسدة عظيمة وهى ان الواحد لو روى خبرا فى سفك دم او استحلال بضع وربما يكذب فنظر ان السفك والاباحة بامر الله تعالى ولا يكونان بامره فكيف يجوز الهجوم بالجهل ومن شككنا فى اباحة بضعه وسفك دمه لايجوز الهجوم بالشك فيقبح من الشارع حوالة الخلق على الجهل واقتحام الباطل بالتوهم بل اذا امر الله تعالى بامر فليعرفنا امره لنكون على بصيرة اما ممتثلون او مخالفون * بخلاف المعاملات فان خبر الواحد يقبل فيها بلا خلاف لان من ضروراتنا اى قبوله فيها من باب الضرورة لانا نعجز عن اظهار كل حق لنا بطريق لايبقى فيه شبهة فلهذا جوزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد * وقوله وكذلك الرأى من ضروراتنا جواب عن تمسكهم بالقياس فى

(باب خبر الواحد)
وهو الفصل الثالث من القسم الاول وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لاعبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وهذا يوجب العمل ولا يوجب العلم يقينا عندنا وقال بعض الناس لايوجب العمل لانه لايوجب العلم ولا عمل الا عن علم قال الله تعالى ولا تقف ماليس لك به علم وهذا لان صاحب الشرع موصوف بكمال القدرة فلا ضرورة له فى التجاوز عن دليل يوجب علم اليقين بخلاف المعاملات لانها من ضروراتنا وكذلك الرأى من ضروراتها فاستقام ان يثبت غير موجب علم اليقين

الاحكام مع انه لايفيد الا الظن فقال هو من باب الضرورة ايضا لان الحادثة اذا وقعت ولم يكن فيها نص يعمل به يحتاج الى القياس ضرورة * ولان القياس ليس بمثبت بل هو مظهر وخبر الواحد مثبت والاظهار دون الاثبات * وهذا على قول من جوز التمسك بالقياس منهم فاما على قول من لم يجعل القياس حجة مثل النظام واهل الظاهر فلا حاجة الى الفرق قوله (وقال بعض اصحاب الحديث) كذا ذهب اكثر اصحاب الحديث الى ان الاخبار التى حكم اهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين بطريق الضرورة وهو مذهب احمد بن حنبل * وذهب داود الظاهرى الى انها توجب علما استدلاليا واشار الشيخ الى شبهة الفريقين فمن قال انه توجب العلم الاستدلالى تمسك بان خبر الواحد لو لم يفد العلم لما جاز اتباعه لنهيه تعالى عن اتباع الظن بقوله تعالى * ولا تقف ماليس لك به علم * وذمه على اتباعه فى قول جل جلاله * ان يتبعون الا الظن وان تقولوا على الله مالا تعلمون * وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع على ماتبين فيستلزم افادة العلم لامحالة * ومن قال انه توجب علما ضروريا قال انا نجد فى انفسنا فى خبر الواحد الذى وجد شرائط صحته العلم بالمخبر به ضرورة من غير استدلال ونظر بمنزلة العلم الحاصل بالمتواتر * ويرد عليهم انه لو كان ضروريا لما وقع الاختلاف فيه ولاستوى الكل فيه فقالوا هذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فيجوز ان يختص به البعض ووقوع الاختلاف لايمنع من كونه ضروريا كالعلم الحاصل بالمتواتر فانه ضرورى وقد وقع الاختلاف فيه قوله (قال الله تعالى * واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب) الآية اخبر الله تعالى انه اخذ الميثاق والعهد من الذين اوتوا الكتاب ليبينوه للناس ولا يكتموه منهم فكان هذا امرا بالبيان لكل واحد منهم ونهيا له عن الكتمان لانهم انما يكلفون بما فى وسعهم وليس فى وسعهم ان يجتمعوا ذاهبين الى كل واحد من الخلق شرقا وغربا بالبيان فيتعين ان الواجب على كل واحد منهم اداء ماعنده من الامانة والوفاء بالعهد * ولان الحكم فى الجمع المضاف الى جماعة انه يتناول كل واحد منهم * ولان اخذ الميثاق من اصل الدين والخطاب للجماعة بما هو اصل الدين يتناول كل واحد من الافراد ثم ضرورة توجه الامر بالاظهار الى كل واحد امر السامع بالقبول منه والعمل به اذ امر الشرع لايخلوا عن فائدة حميدة ولا فائدة فى الامر بالبيان والنهى عن الكتمان سوى هذا * واعترض عليه بان انحصار الفائدة على القبول غير مسلم بل الفائدة هى الابتلاء فيستحق الثواب ان امتثلوا والعقاب ان لم يمتثلوا الا ترى ان الفاسق منهم داخل فى هذا الخطاب مأمور بالبيان بحيث لو امتنع عنه يأثم ثم لايقبل ذلك منه وكذا الانبياء عليهم السلام مأمورين بالتبليغ وان علم قطعا بالوحى انه لايقبل منهم * واجيب عنه بان للبيان والتبليغ طرفين طرف المبلغ وطرف السامع ولابد من ان يتعلق بكل طرف فائدة ثم ماذكرتم من الفائدة مختص بجانب المبلغ وليس فى طرف السامع فائدة سوى وجوب القبول والعمل به * ولا يقال بل فيه فائدة اخرى وهى جواز العمل به * لانا نقول جواز العمل مستلزم لوجوبه لان من قال بالجواز قال بالوجوب ومن انكر الوجوب انكر الجواز * واما الفاسق فلا نسلم وجوب البيان عليه

وقال بعض اهل الحديث يوجب علم اليقين لما ذكرنا انه اوجب العمل ولا عمل من غير علم وقد ورد الاحاد فى احكام الاخرة مثل عذاب القبر ورؤية الله تعالى بالابصار ولاحظ لذلك الا العلم قالوا وهذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فثبت على الخصوص للبعض دون البعض كالوطئ تعلق من بعض دون بعض ودليلنا فى ان خبر الواحد يوجب العمل واضح من الكتاب والسنة والاجماع والدليل المعقول اما الكتاب قال الله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس وكل واحد انما يخاطب بما فى وسعه ولو لم يكن خبره حجة لما امر ببيان العلم

قبل التوبة بل الواجب عليه التوبة ثم ترتيب البيان عليه فعلى هذا بيانه يفيد وجوب القبول والعمل به كذا قال شمس الائمة قوله (جل ذكره * فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) الاية وجه التمسك به انه تعالى اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانداز وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم وانما اوجب الانذار طلبا للحذر لقوله تعالى * لعلهم يحذرون * والترجى من الله تعالى محال فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر فيقتضى وجوب الحذر والثلاثة فرقة والطائفة منها اما واحد او اثنان فاذا روى الراوى ما يقتضى المنع من فعل وجب تركه لوجوب الحذر على السامع واذا وجب العمل بخبر الواحد او الاثنين ههنا وجب مطلقا اذ لا قائل بالفرق * ولا يقال الطائفة اسم للجماعة بدليل لحوق هاء التأنيث بها فلا يصح حملها على الواحد والاثنين * لانا نقول اختلف المتقدمون فى تفسيرها فقيل هى اسم لعشرة وقيل لثلاثة وقيل لاثنين وقيل لواحد وهو الاصح فان المراد من قوله تعالى * وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين * الواحد فصاعدا كذا قال قتادة وكذا نقل فى سبب نزول قوله تعالى * وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا * انهما كانا رجلين انصاريين بينهما مدافعة فى حق فجاء كم احدهما الى النبى دون الآخر * وقيل كان احدهما من اصحاب النبى عليه السلام والاخر من اتباع عبدالله بن ابى المنافق على ما عرف على انا لو حملناها على اكثر ما قيل وهو العشرة لا ينتفى توهم الكذب عن خبرهم ولا يخرج خبرهم عن الآحاد الى التواتر * ولا يقال سلمنا ان الواجع مأمور بالانذار بما سمعه ولكن لا نسلم ان السامع مأمور بالقبول كالشاهد الواحد مأمور باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة وتظهر العدالة بالتزكية لانا نقول وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى * لعلهم يحذرون * يشير الى وجوب القبول والعمل * فاما الشاهد الواحد فلا نسلم ان عليه وجوب اداء الشهادة لان ذلك لا ينفع المدعى وربما يضر بالشاهد بان يحد حد القذف اذا كان المشهود به زنا ولم يتم نصاب الشهادة * وهذا اى الدليل على قبول خبر الواحد فى كتاب الله اكثر من ان يحصى منه قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون * امر بسؤال اهل الذكر ولم يفرق بين المجتهد وغيره وسؤال المجتهد لغيره منحصر فى طلب الاخبار بما سمع دون الفتوى ولو لم يكن القبول واجبا لما كان السؤال واجبا * ومنه قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله * امر بالقيام بالقسط والشهادة لله ومن اخبر عن الرسول بما سمعه فقد قام بالقسط وشهد لله وكان ذلك واجبا عليه بالامر وانما يكون واجبا لو كان القبول واجبا والا كان وجوب الشهادة كعدمها وهو ممتنع * ومنه قوله جل جلاله * ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى * الآية اوعد على كتمان الهدى فيجب على من سمع من النبى عليه السلام اظهاره فلو لم يجب علينا قبوله لكان الاظهار كعدمه * ومنه قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا * امر بالتبين والتثبت وعلل بمجئ الفاسق بالخبر اذ ترتيب الحكم على الوصف

وقال جل ذكره فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وهذا فى كتاب الله اكثر من ان يحصى واما السنة فقد صح عن النبى عليه السلم قبوله خبر الواحد

المناسب يشعر بالعلية ولو كان كون الخبر من اخبار الآحاد مانعا من القبول لم يكن لهذا التعليل فائدة اذ علية الوصف اللازم تمنع من علية الوصف العارض فان من قال الميت لا يكتب لعدم الدواة والقلم عنده يستقبح ويسفه لان الموت لما كان وصفا لازما صالحا لعلية امتناع صدور الكتابة عن الميت استحال تعليل امتناع الكتابة بالوصف العارض وهو عدم الدوات والقلم * وفى كل من هذه التمسكات اعتراضات مع اجوبتها تركناها احترازا عن الاطناب قوله (مثل خبر بريرة فى الهدية) فانه روى انه عليه السلام قبل قولها فى الهدايا * وخبر سلمان فى الهدية والصدقة فانه روى ان سلمان رضى الله عنه كان من قوم يعبدون الخيل البلق فوقع عنده انه ليس على شئ وجعل ينتقل من دين الى دين طالبا للحق حتى قال له بعض اصحاب الصوامع لعلك تطلب الحنيفية وقد قرب اوانها فعليك بيثرب ومن علامة النبى المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كتفيه خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فاسره بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة وكان يعمل فى نخيل مولاه باذنه حتى هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة فلما سمع بمقدم النبى عليه السلام اتاه بطبق فيه رطب ووضعه بين يديه فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم يأكل فقال سلمان فى نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فيه رطب فقال ما هذا يا سلمان فقال هدية فجعل يأكل ويقول لاصحابه كلوا فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم مراده فالقى الرداء عن كتفه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة بين كتفيه فاسلم فقبل النبى عليه السلام قوله فى الصدقة والهدية مع انه كان عبدا حينئذ * وذلك اى قبول خبر الواحد منه كثير فانه قبل خبر ام سلمى فى الهدايا ايضا * وكانت الملوك يهدون اليه على ايدى الرسل وكان يقبل قولهم ولا شك ان الاهداء منهم لم يكن على ايدى قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب * وكان يجيب دعوة المملوك ويعتمد على خبره انى مأذون * وقبل شهادة الاعرابى فى الهلال * وقبل خبر الوليد بن عقبة حين بعثه ساعيا الى قوم فاخبر انهم ارتدوا حتى اجمع النبى عليه السلام على غزوهم ونزل قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وكان يقبل اخبار الجواسيس والعيون المبعوثة الى ارض العدو * ومشهور عنه اى قد اشتهر واستفاض بطريق التواتر عن النبى عليه السلام انه بعث الافراد الى الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام * فانه بعث عليا رضى الله عنه الى اليمن اميرا * وبعده بعث معاذا ايضا الى اليمن اميرا لتعليم الاحكام والشرايع * وبعث دحية بن خليفة الكلبى بكتابة الى قيصر او هرقل بالروم * وبعث عتاب بن اسيد الى مكة اميرا معلما للشرايع * وبعث عبدالله بن حذافة السهمى بكتابة الى كسرى * وعمرو بن امية الضمرى الى الحبشة * وعثمان بن العاص الى الطائف * وخاطب بن ابى بلتعة الى المقوقس صاحب الاسكندرية * وشجاع بن وهب الاسدى الى الحارث بن ابى شمر الغسانى بدمشق * وسليط بن عمرو العامرى الى هوذة بن خليفة باليمامة * وانفذ عثمان بن عفان الى اهل مكة عام الحديبية * وولى على الصدقات عمرو قيس بن عاصم ومالك بن نويره والزبرقان بن بدر وزيد بن حارثة وعمرو بن العاص وعمرو

مثل خبر بريرة فى الهدية وخبر سلمان فى الهدية والصدقة وذلك لا تحصى عدده ومشهور عنه انه بعث الافراد الى الافاق مثل على ومعاذ وعتاب بن اسيد ودحية وغيرهم رضى الله عنهم وهكذا اكثر من ان يحصى واشهر من ان يخفى

ابن حزم واسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابا عبيدة بن الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم وانما بعث هؤلاء ليدعوا الى دينه وليقيم الحجة ولم يذكر فى موضع مع انه بعث فى وجه واحد عددا يبلغون حد التواتر وقد ثبت باتفاق اهل السير انه كان يلزمهم قبول قول رسوله وسعاته وحكامه وان احتاج فى كل رسالة الى انفاذ عدد التواتر لم يف بذلك جميع اصحابه وخلت دار هجرته عن اصحابه وانصاره وتمكن منه اعداؤه وفسد النظام والتدبير وذلك وهم باطل قطعا فتبين بهذا ان خبر الواحد موجب للعمل مثل المتواتر * وهذا دليل قطعى لا يبقى معه عذر فى المخالفة كذا ذكر الغزالى وصاحب القواطع قوله (وكذلك اصحابه) عملوا بالآحاد وحاجوا بها فى وقايع خارجة عن العد والحصر من غير نكير منكر ولا مدافعة دافع فكان ذلك منهم اجماعا على قبولها وصحة الاحتجاج بها * فمنها ما تواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رضى الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام * الائمة من قريش * قبلوه من غير انكار عليه * ومنها رجوعهم الى خبر ابى بكر رضى الله عنه فى قوله عليه السلام * الانبياء يدفنون حيث يموتون * وقوله عليه السلام * نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة * ومنها رجوعه الى توريث الجدة بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبى عليه السلام اعطاها السدس ونقضه حكمه فى القضية التى اخبر بلال ان رسول الله عليه السلام حكم فيها بخلاف ما حكم هو فيها * ورجوع عمر رضى الله عنه عن تفصيل الاصابع فى الدية حيث كان يجعل فى الخنصر ستة من الابل وفى البنصر تسعة وفى الوسطى والسبابة عشرة عشرة وفى الابهام خمسة عشر الى خبر عمرو بن حزم ان فى كل اصبع عشرة * وعن عدم توريث المرأة من دية زوجها الى توريثها منها بقول الضحاك بن مزاحم ان النبى عليه السلام كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضبابى من دية زوجها * وعمله بخبر عبد الرحمن بن عوف فى اخذ الجزية من المجوسى وهو قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب * وعمله بخبر حمل بن مالك وهو قوله كنت بين جاذتين لى يعنى ضرتين فضربت احديهما الاخرى بمسطح فالقت جنينا ميتا فقضى فيه رسول الله عليه السلام بغرة فقال عمر رضى الله عنه لو لم نسمع هذا لقضينا فيه برأينا * ومنها ان عثمان رضى الله عنه اخذ برواية فريعة بنت مالك حين قال جئت الى رسول الله عليه السلام استأذنه بعد وفات زوجى فى موضع العدة فقال * امكثى حتى تنقضى عدتك * ولم ينكر الخروج للاستفتاء فى ان المتوفى عنها زوجها تعتد فى منزل الزوج ولا تخرج ليلا ولا نهارا اذا وجدت من يقوم بأمرها * ومنها ما اشتهر من عمل على رضى الله عنه برواية المقداد فى حكم المذى ومن قبوله خبر الواحد واستظهاره باليمين حتى قال فى الخبر المشهور كنت اذا سمعت من رسول الله حديثا نفعنى الله بما شاء منه واذا حدثنى غيره حلفته فاذا حلف صدقته والتحليف انما كان للاحتياط فى سياق الحديث على وجهه ولئلا يقدم على الرواية بالظن لا لتهمة الكذب * ومنها رجوع الجمهور الى خبر عايشة رضى الله عنها فى وجوب الغسل بالتقاء الختانين * ومنها عمل ابن عباس بخبر ابى سعيد الخدرى رضى الله عنهم فى الربوا فى النقد بعد ان كان لا يحكم بالربوا فى غير النسيئة * ومنها عمل زيد بن ثابت بخبر امرأة من الانصار ان الحائض تنفر بلا وداع بعد ان كان لا يرى ذلك

وكذلك اصحابه رضى الله عنهم عملوا بالآحاد وحاجوا بها

(ومنها)

* ومنها ما روى عن انس رضى الله عنه قال كنت اسقى ابا عبيدة وابا طلحة وابى بن كعب شرابا اذ اتانا آت وقال الخمر قد حرمت فقال ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرار فاكسرها فقمت الى مهراس لنا فضربتها الى اسفله حتى تكسرت * ومنها ما اشتهر من عمل اهل قباء فى التحول عن القبلة الى الكعبة حيث اخبرهم واحد ان القبلة نسخت * ومنها ما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما انه قال كنا نخابر اربعين سنة ولا نرى به بأسا حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبى عليه السلام نهى عن المخابرة فانتهينا * وعلى ذلك جرت سنة التابعين كعلى بن الحسين ومحمد بن على وسعيد بن جبير ونافع بن جبير وخارجة بن زيد وابى سليمان بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار وطاوس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين وفقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وتابعيهم كعلقمة والاسود والشعبى ومسروق * وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد فى عصر * واعلم ان هذه الاخبار وان كانت اخبار آحاد لكنها متواترة من جهة المعنى كالاخبار الواردة بسخاء حاتم وشجاعة على فلا يكون لقائل ان يقول ما ذكرتموه فى اثبات كون خبر الواحد حجة هى اخبار آحاد وذلك يتوقف على كونها حجة فيدور * ولئن قال الخصوم لا نسلم انهم عملوا بها بل لعلهم عملوا بغيرها من نصوص متواترة او اخبار آحاد مع ما اقترن بها من المقاييس وقراين الاحوال فلا وجه له لانه عرف من سياق تلك الاخبار انهم انما عملوا بها على ما قال عمر رضى الله عنه لو لم نسمع بهذا لقضينا برأينا وحيث قال ابنه حتى روى رافع بن خديج الى آخره * فان قيل ما ذكرتم من قبولهم خبر الواحد معارض بانكارهم اياه فى وقايع كثيرة * فان ابا بكر رضى الله عنه انكر خبر المغيرة فى ميراث الجدة حتى انضم اليه رواية محمد بن مسلمة * وانكر عمر رضى الله عنه خبر فاطمة بنت قيس فى السكنى * وانكرت عايشة خبر ابن عمر رضى الله عنهم فى تعذيب الميت ببكاء اهله عليه * ورد على رضى الله عنه خبر معقل بن سنان الاشجعى فى قصة بروع بنت واشق قلنا انهم انما انكروا لاسباب عارضة من وجود معارض او فوات شرط لا لعدم الاحتجاج بها فى جنسها فلا يدل على بطلان الاصل كما ان ردهم بعض ظواهر الكتاب وتركهم بعض انواع القياس ورد القاضى بعض الشهادات لا يدل على بطلان الاصل * قوله (فقد ذكر محمد فى هذا) اى فى قبول خبر الواحد * غير حديث اى احاديث كثيرة وقد ذكرنا اكثرها فيما اوردناه * واختصرنا هذه الجملة اى اكتفينا بايراد ما ذكرنا من خبر بريرة وسلمان وتبليغ معاذ وغيرها لوضوحها * او معناه لم نذكر ما اورده محمد لشهرتها * ولفظ التقويم ونحن سكتنا عنها اختصارا واكتفاء بما فعل الناس قوله (واجمعت الامة على) كذا اى الاجماع منهم فى هذه الصور على القبول يدل على ثبوت الحكم فى المتنازع فيه * وبيانه ان الاجماع قد انعقد منهم على قبول خبر الواحد فى المعاملات فان العقود كلها بنيت على اخبار الآحاد مع انه قد يترتب على خبر الواحد فى المعاملات ما هو حق الله تعالى كما فى الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والاخبار بان هذا الشئ او هذه الجارية اهدى اليك فلان

فقد ذكر محمد رحمه الله فى هذا غير حديث فى كتاب الاستحسان واختصرنا على هذه الجملة لوضوحها واستفاضتها واجمعت الامة على قبول اخبار الآحاد من الوكلاء والرسل والمضاربين وغيرهم واما المعقول فلان الخبر يصير حجة بصفة الصدق والخبر يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة بعد اهلية الاخبار يترجح الصدق وبالفسق الكذب فوجب العمل برجحان الصدق ليصير حجة للعمل ويعتبر احتمال السهو والكذب لسقوط علم اليقين وهذا لان العمل صحيح من غير علم اليقين الا ترى ان العمل بالقياس صحيح بغالب الرأى وعمل الحكام بالبينات صحيح بلا يقين فكذلك هذا الخبر من العدل يفيد علما بغالب الرأى وذلك كاف للعمل وهذا ضرب علم فيه اضطراب فكان دون علم الطمانينة واما دعوى علم اليقين به فباطل بلا شبهة

وان فلانا وكلنى ببيع هذه الجارية او بيع هذا الشئ * واجمعوا ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انها قد تكون فى اباحة دم واقامة حد واستباحة فرج * وعلى قبول قول المفتى للمستفتى مع انه قد يجب بما بلغه عن الرسول بطريق الآحاد فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين والدنيا جاز فى سائر المواضع * فان قيل الفرق بين المحلين ثابت فان فى بعض المعاملات قد يقبل خبر من يسكن القلب الى صدقه من صبى وفاسق بل كافر ولا يقبل خبر هؤلاء فى اخبار الدين فكيف يحتج بهذا الفصل مع وقوع الفرق بينهما * قلنا محل الاستدلال هو استعمال قول من لا يؤمن الغلط عليه ووقوع الكذب منه وهو موجود فى الامرين وان كان احدهما يتساهل فيه فى الآخر وانما يراعى فى الجمع والفرق الوصف الذى يتعلق به الحكم دون ما عداه * وما ذكروا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة متحققة فى الاخبار لتحققها فى المعاملات لان المتواتر لا يوجد فى كل حادثة فلو رد خبر الواحد لشبهة فى النقل لتعطلت الاحكام فاسقطنا اعتبارها فى حق العمل كما فى القياس والشهادة * واما الجواب عن تمسكهم بالآيتين فنقول لا نسلم ان المراد منهما المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما المطلوب منه العلم اليقينى من اصول الدين او فروعه * وقيل المراد من الآية اعنى قوله تعالى * ولا تقف ما ليس لك به علم * منع الشاهد عن جزم الشهادة الا بما يتحقق * على انا ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذى يوجب العمل بخبر الواحد من السنة المتواترة والاجماع قوله (لان العيان يرده) اراد به انا نجد فى انفسنا عدم حصول العلم به بطريق الضرورة كما نجد حصول العلم بالمتواتر * قال الغزالى رحمه الله خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فانا لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدقناه لو تعارض خبران فكيف نصدق بالضدين * قال وما حكى عن بعض المحدثين انه يورث العلم لعلهم ارادوا به انه يفيد العلم بوجوب العمل اذ العمل بخبر الواحد معلوم الوجوب بدليل قاطع اوجبه عند ظن الصدق او سموا الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن قوله (واذا اجتمع الآحاد حتى تواترت) الى آخره يحتمل ان يكون جوابا عما ذكر فى الباب الاول من كلام الخصوم ان المتواتر صار جمعا بالآحاد وخبر كل واحد محتمل فلا يثبت به اليقين * ويجوز ان يكون جوابا عما يتمسك لمن قال من اهل الحديث بثبوت العلم الاستدلالى بخبر الواحد بان الخبر المتواتر لما اوجب العلم وليس فيه الا اجتماع الآحاد لزم ان يوجب خبر الواحد العلم ايضا لانه لا اثر للاجتماع فى تغيير ذوات الافراد فان الغنم المجتمعة لا تصير بقرا وابلا بالاجتماع وتقرير الجواب انا قد رأينا فى المحسوس والمعقول والمشروع انه قد يثبت بالاجتماع الافراد ما لا يثبت بالافراد بدون الاجتماع فان باجتماع الطاقات فى الحبل يحدث من القوة ما لا يوجد فى طاقة او طاقتين * وباجتماع المقدمات الصادقة تثبت الحجة العقلية ولا يوجد ذلك فى افرادها * وباجتماع الحروف والكلمات صار القرآن معجزا ولا يوجد الاعجاز فى احادها * ويجب بشهادة اثنين او اربعة على القاضى ما لا يجب بشهادة واحد * ويثبت بغسل الاعضاء الاربعة

لان العيان يرده من قبل انا قد بينا ان المشهور لا يوجب علم اليقين فهذا اولى وهذا لان خبر الواحد محتمل لا محالة ولا يقين مع الاحتمال ومن انكر هذا فقد سفه نفسه واضل عقله واذا اجتمع الآحاد حتى تواترت حدث حقية الخبر ولزوم الصدق باجتماعهم وذلك وصف حادث مثل اجماع الامة اذا ازدحمت الآراء سقطت الشبهة فاما الآحاد فى احكام الآخرة فمن ذلك ما هو مشهور ومن ذلك ما هو دونه لكنه يوجب ضربا من العلم على ما قلنا وفيه ضرب من العمل ايضا وهو عقد القلب عليه

اذ العقد فضل على العلم والمعرفة وليس من ضروراته قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما

من حل الصلوة ما لا يثبت بغسل عضو واحد * ويثبت بالطلقات الثلاث ما لا يثبت بطلقة فعرفنا ان اعتبار الاجتماع بحالة الانفراد وعكسه غير صحيح وانه يحدث للخبر عند الاجتماع من القوة ما لا يكون له فى غير هذه الحالة قوله (اذ العقد) اى اعتقاد القلب فضل على العلم لان العلم قد يكون بدون عقد القلب كعلم اهل الكتاب بحقية النبى عليه السلام مع عدم اعتقادهم حقيته وكعلمنا بدلائل الخصوم فى الاصول والفروع من غير ان يعتقدها وعلى العكس والعقد قد يكون بدون العلم ايضا كاعتقاد المقلد واذا كان كذلك جاز ان يكون خبر الواحد موجبا للاعتقاد الذى هو عمل القلب وان لم يكن موجبا للعلم * قال ابو اليسر الاخبار الواردة فى احكام الآخرة من باب العمل فان العمل نوعان عمل الجوارح واعتقاد القلب فالعمل بالجوارح ان تعذر لم يتعذر العمل بالقلب اعتقادا على انا انما عرفنا عذاب القبر بدلالات النصوص من كتاب الله واشاراتها لا باخبار الآحاد * ولهذا اى ولان الابتلاء بعقد القلب يصح بدون عمل البدن جوزنا النسخ قبل التمكن من العمل لحصول الفائدة وهو الابتلاء لعقد القلب والله اعلم بالصواب

﴿باب تقسيم الراوى الذى جعل خبره حجة﴾

واذا ثبت ان خبر الواحد حجة فاعلم ان كل خبر ليس بمقبول وليس المراد بالقبول التصديق ولا بالرد التكذيب بل يجب علينا قبول قول العدل وربما يكون كاذبا او غالطا ولا يجوز قبول قول الفاسق وربما يكون صادقا بل المقبول ما يجب العمل به والمردود ما لا تكليف علينا فى العمل به * ثم للقبول شرائط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه وهذا الباب لبيان بعض شرائطه لان حاصله اشتراط كون الراوى معرفا بالرواية والعدالة والضبط والفقاهة لقبول خبره مطلقا موافقا للقياس او مخالفا له وليست الفقاهة فيه شرطا عند البعض * اما المعروفون يعنى بالفقه من الصحابة * وغيرهم مثل ابى بن كعب وعبد الرحمن بن عوف وحذيفة بن اليمانى وعبد الله بن الزبير قوله (وحديثهم حجة ان وافق القياس او خالفه) وهو مذهب الجمهور من الفقهاء وائمة الحديث * فان وافقه تأيد به اى قوى الحديث بالقياس يعنى يكون التمسك بالحديث لا بالقياس بل يكون القياس مؤيدا له * وقال مالك رحمه الله فيما يحكى عنه بل القياس مقدم على الحديث اراد انه لم يشتهر هذا المذهب عنه * قال صاحب القواطع وقد حكى عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطل سمج مستقبح عظيم وانا اجل منزلة مالك عن مثل هذا القول ولا يدرى ثبوته منه * وذكر ابو الحسين البصرى فى المعتمد ان القياس اذا عارضه واحد فان كانت علة القياس منصوصة بنص قطعى وخبر الواحد ينفى موجبها وجب العمل بالقياس بلا خلاف لان النص على العلة كالنص على حكمها فلا يجوز ان يعارضها خبر الواحد * وان كانت منصوصة بنص ظنى يتحقق المعارضة ويكون العمل بالخبر اولى من القياس بالاتفاق لانه دال على الحكم بصريحه والخبر الدال على العلة يدل على الحكم بواسطة * وان كانت مستنبطة من اصل ظنى كان الاخذ بالخبر اولى بلا خلاف لان الظن والاحتمال كلما كان اقل كان اولى بالاعتبار وذلك فى الخبر وان كانت مستنبطة من اصل قطعى والخبر المعارض للقياس خبر واحد فهو موضع الخلاف

وعلوا وقال تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فصح الابتلاء بالعقد كما صح بالعمل بالبدن ولهذا جوزنا القول بالنسخ قبل العمل وقبل التمكن من العمل والله اعلم واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا انه منقسم وهذا

﴿باب تقسيم الراوى الذى جعل خبره حجة﴾

قال الشيخ الامام رضى الله عنه وهو ضربان معروف ومجهول والمعروف نوعان من عرف بالفقه والتقدم فى الاجتهاد ومن عرف بالرواية دون الفقه والفتيا واما المجهول فعلى وجوه اما ان روى عنه الثقات وعملوا بحديثه ويشهدوا له بصحة حديثه او يسكتوا عن الطعن فيه او يعارضوه بالطعن والرد او اختلف فيه اولم يظهر حديثه بين السلف فصار قسم المجهول على خمسة اوجه

وان كان الاصوليون ذكروا الخلاف مطلقا * فعند الشافعى وجمهور ائمة الحديث الخبر راجح سواء كان الراوى عالما فقيها اولم يكن بعد ان كان عدلا ضابطا وهو مذهب الشيخ ابى الحسن الكرخى * وقال عيسى بن ابان ان كان الراوى عدلا ضابطا عالما وجب تقديم خبره على القياس والا كان موضع الاجتهاد * وحكى عن مالك انه رجح القياس على خبر الواحد فانه عمل بالقياس فى الصائم اذا اكل اوشرب ناسيا ولم يعمل بالخبر الوارد فيه واحتج فى ذلك بانه قد اشتهر من الصحابة الاخذ بالقياس ورد خبر الواحد * فان ابن عباس لما سمع اباهريرة رضى الله عنهم يروى توضؤا مما مسته النار قال لو توضأت بماء سخن اكنت تتوضأ منه * ولما سمعه يروى من حمل جنازة فليتوضأ * قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة * ورد على رضى الله منه حديث بروع بالقياس * ورد عمر رضى الله عنه حديث فاطمة بنت قيس بالقياس * ورد ابراهيم النخعى والشعبى ما يروى ان ولد الزنا شر الثلاثة وقال لو كان ولد الزنا شر الثلاثة لما انتظر بامه ان تضع حملها وهذا نوع قياس * وبان القياس حجة باجماع السلف من الصحابة وفى اتصال خبر الواحد الى النبى عليه السلام شبهة فكان الثابت بالقياس الذى هو ثابت بالاجماع اقوى من الثابت بخبر الواحد فكان العمل به اولى * وبان القياس اثبت من خبر الواحد لجواز السهو والكذب على الراوى ولا يوجد ذلك فى القياس * وبان القياس لا يحتمل تخصيصا والخبر يحتمله فكان غير المحتمل اولى من المحتمل * واحتج من قدم خبر الواحد على القياس باجماع الصحابة رضى الله عنهم فانهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد * فان ابابكر رضى الله عنه نقض حكما حكم فيه برأيه لحديث سمعه من بلال وترك عمر رضى الله عنه رأيه فى الجنين وفى دية الاصابع بالحديث حتى قال كدنا نقضى فيه برأينا وفيه سنة رسول الله عليه السلام * وترك رأيه فى عدم توريث المرأة من دية زوجها بالحديث الذى رواه الضحاك بن مزاحم * وترك ابن عمر رضى الله عنهما رأيه فى المزارعة بالحديث الذى سمعه من رافع بن خديج * ونقض عمر بن عبد العزيز ما حكم به من رد الغلة على البايع عند الرد بالعيب بما روى عن النبى عليه السلام ان الخراج بالضمان وفى نظايره كثرة * واما ما ذكر من ردهم خبر الواحد فذلك لاسباب عارضة لا لترجيحهم القياس عليه * وبان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول عليه السلام لا احتمال للخطأ فيه وانما الشبهة فى طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا بمنزلة المسموع منه عليه السلام * والرأى محتمل باصله فى كل وصف اى كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر فى الحكم ويحتمل ان لا يكون فكان الاحتمال الثابت فى الاصل اقوى من الاحتمال الثابت فى الطريق بعد التيقن بالاصل فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا وهو الخبر اولى وقوله فكان الاحتمال فى الرأى اصلا يعنى الاصل فى الرأى الاحتمال وعدم اليقين لان الوقوف على الوصف الذى هو مناط الحكم لا يتحقق بطريق التيقن الا بالنص او بالاجماع وذلك امر عارض واليقين فى الخبر اصل لانه الكلام المسموع من الرسول صلى الله عليه وسلم وهو حجة بلا شبهة وانما تحققت الشبهة

اما المعروفون فالخلفاء الراشدون وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابو موسى الاشعرى وعايشة رضى الله عنهم وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر وحديثهم حجة ان وافق القياس او خالفه فان وافقه تأيد به وان خالفه ترك القياس به وقال مالك رحمه الله فيما يحكى عنه بل القياس مقدم عليه لان القياس حجة باجماع السلف وفى اتصال هذا الحديث شبهة والجواب ان الخبر يقين باصله وانما دخلت الشبهة فى نقله والراى محتمل باصله فى كل وصف على الخصوص فكان الاحتمال فى الرأى اصلا وفى الحديث عارضا

بعارض النقل وتخلل الواسطة واحتمال الغلط والنسيان فكان الاحتمال فيه عارضا والاحتمال الاصلى اقوى من الاحتمال العارض فلهذا كان العمل بالخبر اولى * وذكر بعض الاصوليين ان التمسك بالخبر لا يتم الا بثلث مقدمات * ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم * ودلالته على الحكم ووجوب العمل به والاولى ظنية والثانية والثالثة يقينيتان * فاما التمسك بالقياس فلا يتم الا باربع مقدمات او خمس * ثبوت حكم الاصل * وكونه معللا بالعلة الفلانية * وحصول تلك العلة فى الفرع * وعدم المانع فى الفرع عند من يجوز تخصيص العلة * ووجوب العمل به والاولى والخامسة يقينيتان والبواقى ظنية واذا كان كذلك كان العمل بالخبر اقل ظنا من العمل بالقياس فوجب ان يكون الخبر راجحا قوله (ولان الوصف فى النص كالخبر) اى الوصف الذى عينه المجتهد لتعليق الحكم به بمنزلة الخبر من حيث ان الحكم يضاف اليه كالخبر * والنظر فيه اى التأمل والوقوف على تأثيره بمنزلة سماع الخبر من الراوى * والقياس عمل به اى تعدية الحكم بوساطته الى الفرع وهو العمل بذلك الوصف بمنزلة العمل بالخبر * والوصف ساكت عن البيان اى عن اثبات المدعى نصا لان القايس انما جعله شاهدا على الحكم بضرب اشارة من الشرع * والخبر بيان نفسه حقيقة لانه ناطق بالحكم فكان اقوى من الوصف * فى الابانة اى فى اظهار الحكم واثباته * والسماع فوق الرأى فى الاصابة اذ لا مدخل للاحتمال فيه لانه ثابت حسا والغلط لا يجرى فى المحسوسات ولا كذلك الرأى فلا يجوز ترك القوى بالضعيف * واما ما تمسك الخصم به من رد الصحابة الخبر بالقياس فليس كذلك بل ردوه لعدم فقه الراوى او لمعان عارضة ذكرناها ونذكرها ايضا * وقوله بان القياس حجة بالاجماع وفى اتصال خبر الواحد شبهة فى غاية السقوط لان خبر الواحد حجة بالاجماع ايضا والشبهة فى القياس اكثر منها فى خبر الواحد فكيف يكون اقوى منه وقوله لاحتمال الكذب والسهو مدخل فى الخبر دون القياس معارض بان احتمال كون الحكم غير متعلق بالوصف المستنبط ثابت فى القياس دون الخبر * وقوله الخبر محتمل للتخصيص والقياس لا يحتمله قلنا الكلام فى خبر يرد ويخالفه القياس وفى هذه الصورة لا احتمال قوله (فان وافق) اى خبر من عرف بالعدالة والضبط دون الفقه القياس * عمل به اى يجب العمل بذلك الخبر * وان خالف القياس لم يترك الخبر الا بالضرورة وانسداد باب الرأى من كل وجه حتى اذا كان موافقا لقياس مخالفا لقياس اخر لم يترك الحديث بخلاف خبر المجهول فانه ان كان موافقا لقياس مخالفا لاخر جاز تركه والعمل بالقياس المخالف كذا ذكر فى بعض فوائد هذا الكتاب * وقوله وانسداد باب الرأى تفسير للضرورة * وفى قوله لم يترك الا بالضرورة لطف ورعاية ادب كما ترى * ووجه ذلك اى وجه عدم القبول عند انسداد باب الرأى ان ضبط حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر لانه عليه السلام قد اوتى جوامع الكلم واختصر له اختصارا كما اخبر عن ذلك والوقوف على كل معنى ضمنه فى كلامه امر عظيم ولهذا قلت رواية الكبار من الصحابة رضى الله عنهم الا ترى الى ما روى عن عمرو بن ميمون انه قال

والخبر بيان بنفسه فكان الخبر فوق الوصف فى الابانة والسماع فوق الرأى فى الاصابة ولهذا قدمنا خبر الواحد على التحرى فى القبلة فلا يجوز التحرى معه واما رواية من لم يعرف بالفقه ولكنه معروف بالعدالة والضبط مثل ابى هريرة وانس بن مالك رضى الله عنهما فان وافق القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وانسداد باب الرأى ووجه ذلك ان ضبط حديث النبى عليه السلام عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوى عن درك معانى حديث النبى عليه السلام واحاطتها لم يؤمن من ان يذهب عليه شئ من معانيه بنقله فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس فيحتاط فى مثله

صحبت ابن مسعود رضى الله عنه سنين ماسمعته يروى حديثا الامرة واحدة فانه قال سمعت رسول الله عليه السلام ثم اخذه البهر والفرق وجعلت فرائصه ترتعد فقال نحو هذا اوقريبا منه اوكلاما هذا معناه سمعت رسول الله عليه السلام يقول كذا وقدكان نقل الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم على ماجاء فى كثير من الاخبار امر النبى عليه السلام بكذا ونهى عن كذا ولما ظهر ذلك منهم احتمل ان هذا الراوى نقل معنى كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بعبارة لاتنتظم المعانى التى انتظمها عبارة الرسول عليه السلام لقصور فقهه عن دركها اذالنقل لايتحقق الابقدر فهم المعنى فيدخل هذا الخبر شبهة زائدة تخلو عنها القياس فان الشبهة فى القياس ليست الا فى الوصف الذى هو اصل القياس وههنا تمكنت شبهة فى متن الخبر بعدما تمكنت شبهة فى الاتصال فكان فيه شبهتان وفى القياس شبهة واحدة فيحتاط فى مثل هذا الخبر بترجيح ماهو اقل شبهة وهو القياس عليه * ولهذا قال اصحابنا لايجوز للقاضى نقل عبارة الشهود الى عبارة نفسه اذا لم يكن فقيها لاحتمال الزيادة فى محل النقصان او النقصان فى محل الزيادة * ثم هذا الكلام لما اوهم انه ازدرى ببعض الصحابة وطعن فيهم بالغلط وعدم الفهم كما ترى اعتذر عنه بقوله وانما نعنى بما قلنا من قصور فقه الراوى قصورا عند المقابلة بفقه الحديث اى عند المقابلة بما هو فقه لفظ النبى عليه السلام * فاما ان نعنى به الازدراء اى الاستخفاف بهم فمعاذ الله عن ذلك فان محمدا حكى عن ابى حنيفة رحمهما الله انه احتج فى مواضع كثيرة مثل تقدير الحيض وغيره بمذهب انس بن مالك رضى الله عنه مقلدا له فما ظنك فى ابى هريرة مع انه اعلى درجة فى العلم من انس رضى الله عنهما لاشتراكهما فى الصحبة واختصاص ابى هريرة بدعاء الرسول عليه السلام له بالفهم ونفثه فى ردائه على ماروى عنه انه قال حضرت مجلسا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من يبسط منكم رداءه حتى افيض فيه مقالتى فيضمها اليه ثم لاينساها فبسطت بردة كانت على فافاض رسول الله عليه السلام فيها مقالته فضممتها الى صدرى فما نسيت بعد ذلك شيئا * لانه اذا انسد باب الرأى صار الحديث ناسخا يعنى اذا تحققت الضرورة بانسداد باب الرأى من كل وجه وجب ترك الخبر لانه لو عمل به وترك القياس صار الحديث مع التوهم الذى ذكرنا ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى *فاعتبروا يا اولى الابصار* فانه يقتضى وجوب العمل بالقياس * والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره * معارضا للاجماع فان الامة اجمعت على كون القياس حجة عند عدم دليل اقوى منه ونفاة القياس حدثوا بعد القرون الثلاثة فلا يعبأ بخلافهم بخلاف خبر الفقيه لان التوهم المذكور لما انقطع عنه كان اقوى من القياس لبقاء الشبهة فى طريقه دون اصله فلا يلزم من تقديمه عليه مخالفة هذه الادلة لانها توجب العمل به عند عدم الاقوى فاما عند وجوده فتوجب العمل بالاقوى وترك العمل بالقياس فلا يتحقق النسخ والمعارضة * وانما قال معارضا لانه لانسخ للاجماع بالحديث وانما ينسخ باجماع آخر مثله قوله (وذلك) اى كون الحديث ناسخا عند

وانما نعنى بما قلنا قصوراً عند المقابلة بفقه الحديث فاما الازدراء بهم فمعاذ الله من ذلك فان محمدا رحمه الله يحكى عن ابى حنيفة رضى الله عنه فى غير موضع انه احتج بمذهب انس بن مالك رضى الله عنه وقلده فما ظنك فى ابى هريرة رضى الله عنه حتى ان المذهب عند اصحابنا رحمهم الله فى ذلك انه لايرد حديث امثالهم الا اذا انسد باب الرأى والقياس لانه اذا انسد صار الحديث ناسخا للكتاب والحديث المشهور ومعارضا للاجماع وذلك مثل حديث ابى هريرة رضى الله عنه فى المصراة انه انسد فيه باب الرأى فصار ناسخا للكتاب والسنة المعروفة معارضا للاجماع فى ضمان العدوان بالمثل والقيمة دون التمر

انسداد باب الرأى مثل حديث ابى هريرة * او مثال ما ذكرنا حديث ابى هريرة فى المصراة وهو ماروى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال *لاتصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر * ويروى باحد النظرين * ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة ايام الحديث * والتصرية فى اللغة الجمع يقال صريت الماء وصريته اى جمعته والمراد بها فى الحديث جمع اللبن فى الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشترى انها غزيرة اللبن * والتحفيل بمعناها ايضا * وقوله باحد النظرين قيل النظر الاول عند الحلبة الاولى والنظر الآخر عند الحلبة الاخرى ومعنى قوله بخير النظرين نظره لنفسه بالاختيار والامساك ونظره للبايع بالرد والفسخ * ثم الشافعى رحمه الله جعل التصرية عيبا حتى كان للمشترى الخيار اذا تبين بعد الحلب خلاف ما تخيله تمسكا بهذا الحديث وهو حديث صحيح مخرج فى الصحيحين واذا صح الحديث يترك القياس بمقابلته مع ان الحديث موافق للاصول لان الخيار انما يثبت لغرور كان من البايع والغرور يثبت للمشترى حق الرجوع كما لو اشترى صبرة حنطة فوجد فى وسطها دكانا او اشترى قفة من الثمار فوجد فى اسفلها حشيشا * والمذكور فى بعض كتبهم ان التغرير الفعلى منزل منزلة الالتزام اللفظى فصار كما لو شرط الغزارة * وعندنا التصرية ليست بعيب ولا يكون للمشترى ولاية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضى سلامة المبيع وبقلة اللبن لا ينعدم صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لا تنعدم صفة السلامة فبقلتها اولى ولا يجوز ان يثبت الخيار للغرور لان المشترى مغتر لا مغرور فانه ظنها غزيرة اللبن بناء على شئ مشتبه فان انتفاخ الضرع قد يكون بكثرة اللبن وقد يكون بالتحفيل وهو اظهر على ما عليه عادات الناس فى ترويج السلعة بالحيل فيكون هو مغترا فى بناء ظنه على المحتمل والمحتمل لا يكون حجة * فاما الحديث فمخالف للقياس فكان ناسخا للكتاب والسنة الموجبين للعمل بالقياس * معارضا للاجماع الموجب للعمل به كما ذكرنا فيكون مردودا لان من احاديث ابى هريرة رضى الله عنه انما يقبل ما لا يخالف القياس فاما ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا فى الاسرار والمبسوط * واما الذى يدل عليه سوق الكلام فى الكتاب فهو ان حديث المصراة ورد مخالفا للقياس وانسد فيه باب الرأى لان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل بالكتاب وهو قوله تعالى *فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم* وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالحديث المعروف وهو قوله عليه السلام* من اعتق شقصا له فى عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا* على ما بيناه فى باب الاداء والقضاء * وقد انعقد الاجماع ايضا على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين وتعذر الرد * ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول فى بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن منها يضمن بالقيمة فايجاب التمر مكانه يكون مخالفا للحكم الثابت بالكتاب والسنة والاجماع فيكون نسخا ومعارضة كما ذكر فى الكتاب * وقوله فى ضمان العدوان متعلق بمجموع قوله صار ناسخا للكتاب والسنة معارضا للاجماع اى يلزم من العمل بهذا الحديث نسخ الكتاب

والسنة ومعارضة الاجماع فى حق هذا الحكم * وقوله وفى وجوه اخر ذكرناها فى موضعها عطف عليه اى صار معارضا للاجماع فى هذا الوجه وفى وجوه اخر * وهى ماذكر الشيخ فى بعض مصنفاته فى اصول الفقه والقاضى الامام فى الاسرار ان حديث المصراة ورد مخالفا للقياس من وجوه * احدها انه اوجب رد صاع من تمر بازاء اللبن واللبن الذى يحلب بعد الشراء والقبض لايكون مضمونا على المشترى لانه فرع ملكه الصحيح فلا يضمن بالتعدى لعدم التعدى * ولا يضمن بالعقد لان ضمان العقد ينتهى بالقبض الا ترى انه لايضمن اللبن الذى يحدث بعد القبض فكذلك اللبن الذى كان حين العقد ثم حلب بعد القبض لان اللبن الذى كان عند العقد لم يكن مالا لانه باطل كالحبل وانما يصير مالا بالحلب فلا يدخل تحت العقد وهو فى حكم ماليس بمال فيصير بمنزلة الحادث بعد القبض ويصير كالكسب * ولئن كان مالا كان صفة للشاة فيعتبر مالا تبعا كالصوف فلا يكون له حصة من الثمن مالم يزايل الاصل ولو زال قبل القبض بآفة لم يسقط شئ من الثمن نكذا اذا قبض والوصف متصل بالاصل لايصير حصة من الثمن ولا يصير مضمونا * ولئن جاز ان يقابله ضمان فهو ضمان العقد ينبغى ان يسقط من البايع حصته من الثمن كما لو اشترى شيئين ثم رد احدهما * ولئن كان ضمان التعدى وجب ان يضمن مثل اللبن كيلا او دراهم كما قلنا اما الصاع من التمر بلا تقويم قل اللبن او كثر فلا وجه له فى الشرع * ومع هذا كله ظاهره يدل على توقيت خيار العيب وهو غير موقت بوقت بالاجماع فثبت انه مخالف للقياس من جميع الوجوه فوجب رده بالقياس او حمله على تأويل وان بعد احترازا عن الرد وهو ان الخصومة فى شاة محفلة فندب النبى عليه السلام البايع الى الاسترداد صلحا لاحكما فابى بعلة اللبن فى ثلاثة ايام فزاد النبى عليه السلام بذلك السبب صاعا من تمر فقبل البايع الشاة والتمر ورد الثمن صلحا لاحكما وكان هذا شراء مبتدأ لاحكما فظن الراوى انه كان حكما وكانوا يستجيزون نقل الخبر بما عندهم من المعنى فنقل على ماظن بعبارته * فان قيل انكم جاتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجهنى وانه لم يعرف بالفقه بين الصحابة فخبر المصراة اولى بالقبول والعمل به لانه اثبت متنا واقوى سندا ورواية وهو ابو هريرة اعلى رتبة فى العلم من معبد * قلنا قد روى خبر القهقهة كثير من الصحابة مثل ابى موسى الاشعرى وجابر وانس وعمران بن الحصين واسامة بن زيد وعمل به كبراء الصحابة والتابعين مثل على وابن مسعود وابن عمر والحسن وابراهيم ومكحول فلذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس اليه اشير فى الاسرار * وذكر الشيخ ابو الفضل الكرمانى فى اشارات الاسرار ان بعض اصحاب الشافعى شنع علينا ونسب اصحابنا الى الطعن على ابى هريرة وامثاله من اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكان ذلك منه سلوكا للمعاندة لانا انما نتبع الصحابة فنقول لااشكال ان ابن عباس وعائشة من فقهاء الصحابة رضى الله عنهم وكانا مقدمين على ابى هريرة فى الفقه والفتوى وكانا لايريان ترك القياس الجلى بقول ابى هريرة فانه روى ان الوضوء مما مسته النار فرد عليه ابن عباس بالقياس ولم يشتغل

وفى وجوه اخر ذكرناها فى موضعها

بالسنة * وكذا عائشة وعلى رضى الله عنهم فاتبعنا الصحابة فى ترك روايته بالقياس ولكنا لانظن به وبجميع الصحابة الا الصدق * واعلم ان ماذكرنا من اشتراط فقه الراوى لتقديم خبره على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضى الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وخبر العرايا وتابعه اكثر المتأخرين * فاما عند الشيخ ابى الحسن الكرخى ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوى بشرط لتقديم خبره على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس * قال ابو اليسر واليه مال اكثر العلماء لان التغير من الراوى بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروى كما سمع ولو غير لغير على وجه لايتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة والرواة العدول لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع من غفلتهم عن المعنى وعدم وقوفهم عليه * وعدالتهم وتقواهم تدفع تهمة التزايد عليه والنقصان عنه * قال ولان القياس الصحيح هو الذى يوجب وهنا فى روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب القبول كيلا يتوقف العمل بالاخبار * واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضى الله عنه قبل حديث حمل بن مالك فى الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لايجب فيه شئ ولهذا قال كدنا ان نقضى فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم * وقبل ايضا خبر الضحاك فى توريث المرأة من دية زوجها وكان القياس خلاف ذلك لان الميراث انما يثبت فيما كان يملكه المورث قبل الموت والزوج لايملك الدية قبل الموت لانها تجب بعد الموت ومعلوم انهما لم يكونا من فقهاء الصحابة وله شواهد كثيرة * ولم ينقل هذا القول عن اصحابنا ايضا بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس ولم ينقل التفضيل الا ترى انهم عملوا بخبر ابى هريرة رضى الله عنه فى الصائم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لولا الرواية لقلت بالقياس * ونقل عن ابى يوسف رحمه الله فى بعض اماليه انه اخذ لحديث المصراة واثبت الخيار للمشترى * وقد ثبت عن ابى حنيفة رحمه الله انه قال ماجاءنا عن الله وعن رسوله فعلى الرأس والعين ولم ينقل عن احد من السلف اشتراط الفقه فى الراوى فثبت ان هذا القول مستحدث * واجاب عن حديث المصراة والعرية واشباههما فقال انما ترك اصحابنا العمل بها لمخالفتها الكتاب او السنة المشهورة لا لفوات فقه الراوى وان حديث المصراة مخالف لظاهر الكتاب والسنة كما بينا * وحديث العرية مخالف للسنة المشهورة وهى قوله عليه السلام * والتمر بالتمر مثل بمثل كيل بكيل * على انا لانسلم ان ابا هريرة رضى الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتى فى زمان الصحابة وما كان يفتى فى ذلك الزمان الا فقيه مجتهد وكان من علية اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم وقد دعا النبى عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله تعالى له فيه حتى انتشر فى العالم ذكره وحديثه * وقال اسحاق الحنظلى ثبت عندنا فى الاحكام ثلاثة آلاف من الاحاديث روى ابو هريرة منها الفا وخمسمائة * وقال البخارى روى عنه سبعمائة نفر من اولاد المهاجرين

والانصار وقد روى جماعة من الصحابة عنه فلا وجه الى رد حديثه بالقياس قوله (واما المجهول) الى آخره * اعلم ان عامة السلف وجماهير الخلف اتفقوا على عدالة جميع الصحابة رضى الله عنهم لان عدالتهم ثبت بتعديل الله تعالى اياهم وثنائه عليهم فى آى كثيرة مثل قوله تعالى * والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه * الاية وقوله عز اسمه * والذين معه اشدآء على الكفار * وقوله جل ثناؤه * لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة * فى شواهد لها كثيرة * وبقول الرسول صلى الله عليه وسلم * اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم * ولا شك انه لا اهتداء من غير عدالة وقوله عليه السلام * لا تذكروا اصحابى الا بخير فلو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه * وقوله عليه السلام * ان الله تعالى * اختار لى اصحابا واصهارا وانصارا * واختيار الله عز وجل لا يكون لمن ليس بعدل ولا تعديل اعلى من تعديل علام الغيوب وتعديل رسوله كيف ولو لم يرد ذلك لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم فى الهجرة والجهاد وبذلهم المهج والاموال وقتلهم الآباء والاولاد فى موالاة الرسول ونصرته كافيا فى القطع بعدالتهم واما ما جرى بينهم من الفتن فبناء على التأويل والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب ما صار اليه وانه اوفق للدين واصلح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا فيهم * ولكنهم اختلفوا فى تفسير الصحابى فذهب عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعى الى ان من صحب النبى عليه السلام لحظة فهو صحابى لان اللفظ مشتق من الصحبة وهى تعم القليل والكثير وذهب جمهور الاصوليين الى انه اسم لمن اختص بالنبى عليه السلام وطالت صحبته معه على طريق التتبع له والاخذ منه ولهذا لا يوصف من جالس عالما ساعة بانه من اصحابه وكذا اذا اطال المجالسة معه اذا لم يكن على طريق التتبع له والاخذ عنه * وكذا لو حلف زيد انه ليس صاحب عمرو وقد صحبه لحظة لا يحنث بالاتفاق * قال الغزالى رحمه الله الاسم لا ينطلق الا على من صحبه ثم يكفى للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ولكن العرب تخصص الاسم بمن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتواتر والنقل الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب * قلت وسمعت عن شيخى رحمه الله ان ادناها ستة اشهر * وذكر فى الكفاية لابى بكر احمد بن على البغدادى ان سعيد بن المسيب كان يقول الصحابة لا نعدهم الا من اقام مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين * واذا عرفت هذا علمت ان المجهول فى الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يعرف ذاته الا برواية الحديث الذى رواه ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته وقد عرفت عدالة الصحابة واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هو داخلا فيهم * وعلمت ان وابصة وسلمة ومعقلا وان رأوا النبى عليه السلام ورووا عنه لا يعدون من الصحابة على ما اختاره الاصوليون لعدم معرفة طول صحبتهم * ويؤيده ما ذكر شمس الائمة رحمه الله وانما نعنى بهذا اللفظ اى بالمجهول من لم يشتهر بطول الصحبة مع الرسول عليه السلام وانما

واما المجهول فانما تسمى به المجهول فى رواية الحديث بان لم يعرف الا بحديث او بحديثين مثل وابصة بن معبد

عرف بما روى من حديث او حديثين * وانما فسر الشيخ المجهول بقوله نعنى به المجهول فى رواية الحديث لانه قد يراد بهذا اللفظ مجهول النسب وتلك الجهالة مانعة عن القبول عند البعض وان لم تكن مانعة عند عامة الاصوليين واهل الحديث فكانه احترز به عنها * وسلمة بن المحبق بكسر الباء لا غير كذا فى المغرب واصحاب الحديث يروونه بفتح الباء واسم المحبق صخر بن البليد بن الحارث ويقال سلمة بن عمرو بن المحبق نسب الى جده * روى عن النبى عليه السلام انه قال فيمن وطئ جارية امرأته فان طاوعته فهى له وعليه مثلها وان استكرهها فهى حرة وعليه مثلها ولم نعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح يرده وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة * ومعقل بن سنان وفى بعض النسخ معقل بن يسار وكلاهما ممن روى عن النبى عليه السلام * فمعقل بن يسار من مزينة مضر وهو ممن بايع تحت الشجرة سكن البصرة مات فى ولاية عبد الله بن زياد فى آخر سنى معاوية * ومعقل بن سنان من اشجع بن ريث بن غطفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام سكن الكوفة وقتل يوم الحرة بالمدينة صبرا سنة ثلاث وستين * ووابصة وهو ابن معبد بن عبيد بن قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة وبها مات * عن وابصة ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامره النبى عليه السلام ان يعيد * وقوله وشهدوا له بصحة الحديث بيان ان روايتهم عنه للقبول والعمل به لا للرد عليه * صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة اهل المعرفة يعنى مثل حديث المعروف بالفقه والعدالة والضبط فيقبل ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل نقد وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتقصير فى امر الدين وكانوا لا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم انه مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ظهر منهم رد ما خالف القياس من روايتهم فلا يكون قبولهم الا لعلمهم بعدالة هذا الراوى وحسن ضبطه او لانه موافق لما سمعوه من رسول الله عليه السلام او لرواية بعض المشهورين عنه وهو معنى قوله بشهادة اهل المعرفة * وهو فى الحقيقة جواب عما يقال كيف يقبل روايته وهو مجهول لم يظهر عدالته ولا ضبطه فقال قد صار مثل المعروف بشهادة اهل المعرفة وتعديلهم اياه * وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذلك يعنى ان سكتوا عن الرد بعد ما بلغهم روايته الحديث فهو مقبول ايضا لان السكوت فى موضع الحاجة لا يحل الا على وجه الرضا بالمسموع والمرئى فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير بمنزلة ما لو قبلوه ورووا عنه اذ لو لم يكن كذلك لتطرقت نسبة التقصير اليهم وانهم لم يتهموا بذلك * وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك اى ان عمل به البعض ورد البعض يقبل ايضا لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه * مثل حديث معقل بن سنان الاشجعى فى حديث بروع اى قصتها وذلك ان ابن مسعود رضى الله عنه سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فلم يجب شهرا وكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتهد فيه برأيى فان يك صوابا فمن الله وان يك خطأ فمن ابن ام عبد وفى رواية فمنى ومن الشيطان

وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة اهل المعرفة وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذلك لان السكوت فى موضع الحاجة الى البيان بيان ولا يتهم السلف بالتقصير وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا مثل حديث معقل بن سنان ابى محمد الاشجعى فى حديث بروع بنت واشق الاشجعية انه مات عنها هلال بن ابى مرة ولم يكن فرض لها ولا دخل بها فقضى لها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمهر مثل نسائها فعمل بحديثه عبد الله بن مسعود رضى الله عنه

والله ورسوله منه بريئان منه ارى فيها مهر مثل نسائها لاوكس فيه ولا شطط اى لانقص ولا مجاوزة
حدنقام معقل بن سنان الاشجعى وابو الجراح صاحب راية الاشجعيين وقالا نشهدان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قضى فى بروع بنت واشق الاشجعية من بنى رؤاس بن كلاب بمثل قضائك
هذا وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسر ابن مسعود رضى الله
عنه بذلك سرورا لم يسر مثله بعد اسلامه لماوافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه السلام *
ورده على رضى الله عنه فقال ماتصنع بقول اعرابى بوال على عقبيه حسبها الميراث ولما اختلف
فى قبوله اخذنا به لماذكرنا * وفى قوله لماخالف رأيه اشارة الى انه انماردّه لمخالفته القياس الذى
عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول
بها وجعل الرأى اولى من رواية مثل هذا المجهول وهو مذهبنا ايضا كما سنبين * وقيل انماردّه
لمذهب تفردبه وهو انه كان تخلف الراوى ولم ير هذا الرجل لتحلفه * وقوله اعرابى بوال
على عقبيه اشارة الى انه من الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادى وسكان الرمال اذ من
عادتهم الاحتباء فى الجلوس من غير ازار والبول فى المكان الذى جلسوا فيه اذا احتاجوا
اليه وعدم المبالاة باصابته اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط وذكر فى الصحاح بروع
اسم امرأة وهى بروع بنت واشق واصحاب الحديث يقولونه بكسر الباء والصواب الفتح
لانه ليس فى الكلام فعول الاخروع وعتود اسم واد * واعلم ان خبر المجهول مردود عند
الشافعى رحمه الله لان الصحابة رضى الله عنهم ردوا اخبار المجاهيل فان عمر رضى الله عنه
ردخبر فاطمة بنت قيس وعلى رضى الله عنه رد خبر الاشجعى ومن رد خبر المجهول منهم
لم ينكر عليه غيره فكان ذلك بمنزلة الاجماع على رده * وعندنا خبر المجهول من القرون
الثلاثة مقبول لان العدالة كانت اصلا فى ذلك الزمان بخبر الرسول عليه السلام *خير الناس قرنى
الذى بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم *الحديث والنبى عليه السلام قبل شهادة
الاعرابى فى رؤية الهلال من غير تفحص عن عدالته وانما تفحص عن اسلامه فقط فقال حين اخبر
عن رؤية الهلال *اتشهدان لا اله الا الله* قال نعم فقال *اتشهد ان محمدا رسول الله* قال نعم فامر
بلالا ان يؤذن فى الناس بالصوم وهذا يرد تأويلهم انه عليه السلام عرف عدالته اما بالوحى
او بالخبرة لانه عليه السلام لم يكن عالما باسلامه فكيف بعدالته * واما رد بعض الصحابة اخبار
المجاهيل فبناء على عوارض على ماعرف كذا ذكر فى عامة الكتب ثم هو منقسم على الاقسام
الخمسة المذكورة فى الكتاب * ولا خلاف ان القسم الاول مقبول لما بينا * وقد ذكر فى القواطع
وان عمل الراوى بالخبر كان ذلك تعديلا للمروى عنه الا ان يعمل بموجب الخبر لا لاجل الخبر *
وينبغى ان يكون القسم الثانى مقبولا بلا خلاف ايضا لانه لا يظن بهم السكوت عند معرفة بطلانه
* ولا خلاف ان القسم الرابع مردود فكان القسم الخامس موضع الخلاف * ويجوز ان يكون
القسم الثالث كذلك ايضا واليه يشير قوله عندنا فى هذا القسم دون القسمين الاولين فيقبل
عند نا لماذكرنا ولا يقبل عنده لان الرد عارض القبول فيتساقطان ويصير الخبر بمنزلة مالو لم يلحقه

ورده على رضى الله عنه لماخالف رأيه وقال ماتصنع بقول اعرابى بوال على عقبيه ولم يعمل الشافعى رحمه الله بهذا القسم لانه خالف القياس عنده وعندنا هو حجة لانه وافق القياس عندنا وانما يترك اذا خالف القياس وقد روى عنه الثقات مثل عبد الله بن مسعود وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن فثبت بروايتهم عدالته مع انه من قرن العدول فلذلك صار حجة وساعده عليه اناس من اشجع منهم ابو الجراح وغيره

ردولا قبول فيلتحق بالقسم الخامس * ويجوز ان يكون هذا القسم مقبولا بالاتفاق بشرط
ان يكون موافقا للقياس فان خالفه يرد لان الخلاف لما وقع فى قبوله كان ادنى حالا من الذى اتفق
على قبوله فيشترط تأيده بالقياس كالقسم الخامس عندنا الا ان هذا المثال وهو حديث معقل
موافق للقياس عندنا لان المهر يجب بنفس العقد عندنا ويتأكد بالموت كما يتأكد بالوطئ لان
بالموت ينتهى النكاح الذى هو عقد العمر والشئ اذا انتهى تقرر كانتهاء الصلوة بالسلام
فيكون بمنزلة تسليم المعقود عليه وهو الوطئ ولهذا وجبت العدة فيجب تمام مهر المثل واذا كان
موافقا للقياس وجب العمل به * وعند الشافعى رحمه الله هو مخالف للقياس لان الاصل عنده
ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضى او بقضاء القاضى او باستيفاء المعقود عليه فاذا لم يوجد
واحد منها الى ان مات الزوج لا يجب شئ لان المعقود عليه رجع اليها سالما فكان بمنزلة مالو
طلقها قبل الدخول بها او بمنزلة هلاك المبيع قبل القبض واذا كان مخالفا للقياس وجب رده به
فعلى هذا كان قوله ولم يعمل الشافعى بهذا القسم الى آخره بيان ان خلاف الشافعى فى المثال
لا فى الاصل وهو قوله وان اختلف فيه فكذلك * وكان معنى قوله بهذا القسم بهذا المثال
الذى هو من هذا القسم * ولو جعلت اسم الاشارة راجعا الى قوله وان اختلف فيه فكذلك
لا يلايمه التعليل الذى ذكره وعلى التقديرين لا يخلو الكلام عن نوع اشتباه والله اعلم بمراد
المصنف * وقوله وقد روى اى هذا الحديث عنه * اى عن معقل * الثقات اى العدول
مثل ابن مسعود من القرن الاول وعلقمة وغيره من القرن الثانى فثبت بروايتهم عنه وعلمهم به
عدالته دليل ثان على وجوب العمل به * وقوله مع انه اى معقلا من قرن العدول دليل ثالث
واشارة الى الجواب عما قال بعض اصحاب الشافعى ان رواية المجهول فى الكفر والصبا لا تقبل
فكذا رواية مجهول الحال فى الفسق فاشار الى ان العدالة فى ذلك الزمان اصل بشهادة الرسول
عليه السلام فوجب التمسك به الى ان يظهر معارض بنقضه فاما الصبا والكفر فى مجهول الحال
فيهما فاصل فلا يترك الا بيقين يعارضه فيفترقان قوله (فاما اذا ظهر حديثه ولم يظهر من
السلف الا الرد) فلا يجوز العمل به اذا خالف القياس لانهم كانوا لا يتهمون برد الحديث الثابت
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يترك العمل به وترجيح الرأى بخلافه عليه فاتفاقهم على
الرد دليل على انهم اتهموه فى هذه الرواية ولو قال الراوى اوهمت لم يعمل بروايته فاذا
ظهر ذلك ممن فوقه وهو رد الفقهاء من الصحابة كان اولى كذا قال شمس الائمة رحمه الله
ويسمى هذا النوع منكرا او مستنكرا الا ان اهل الحديث لم يعرفوا صحته * وهو دون الموضوع
فان الموضوع لا يحتمل ان يكون حديثا مثل ماروى محمد بن سعيد عن حميد عن انس ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال *انا خاتم النبيين لا نبى بعدى الا ان يشاء الله* فوضع هذا الاستثناء
لما كان يدعو اليه من الالحاد والزندقة ويدعى التنبؤ فاما المنكر فيحتمل ان يكون حديثا الا ان كونه
حديثا ان لم يكن معلوما عند اهل الصنعة فكونه موضوعا ليس بمعلوم لهم ايضا فكان من
الجائز ان يكون الراوى صادقا فى الرواية * ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة لا فى حق

فاما اذا كان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا لا يعمل به على خلاف القياس وصار هذا غير حجة يحتمل ان يكون حجة على العكس من المشهور انه حجة يحتمل شبهة عند التأمل

واما اذا لم يظهر حديثه فى السلف فلم يقابل برد ولاقبول لم يترك به القياس ولم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العدالة اصل فى ذلك الزمان ولذلك جوز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل حتى ان رواية مثل هذا المجهول فى زماننا لاتحل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم طمانينة وخبر الواحد علم غالب الرأى والمستنكر منه يفيد الظن وان الظن لايغنى من الحق شيأ والمستتر منه فى حيز الجواز للعمل به دون الوجوب والله اعلم

الجواز ولافى حق الوجوب * وذكر الشيخ ابو عمرو الدمشقى اذا انفرد الراوى بشئ فان كان ما انفرد به مخالفا لما رواه من هو اولى منه بالحفظ لذلك والضبط كان ما انفرد به شاذا مردودا * وان لم يكن فيه مخالفة لما رواه غيره بل هو امر رواه هو ولم يروه غيره فان كان عدلا حافظا موثوقا باتقانه وضبطه قبل ما انفرد به وان لم يكن ممن يوثق بحفظه كان انفراده به جازماله مزحزحاله عن حيز الصحيح * ثم هو بعد ذلك دائر بين مراتب متفاوتة بحسب الحال فيه فان كان المنفرد به غير بعيد من درجة الحافظ الضابط المقبول تفرده استحسنا حديثه ذلك ولم نحطه الى قبيل الحديث الضعيف وان كان بعيدا من ذلك رددنا ما انفرد به وكان من قبيل الشاذ المنكر * فحصل من هذا ان الشاذ المردود قسمان احدهما الحديث الفرد المخالف والثانى الفرد الذى ليس فى روايه من الثقة والضبط مايقع جابرا لما يوجبه التفرد والشذوذ من النكارة والضعف * ثم قال والصواب فى المنكر التفصيل الذى بيناه فى الشاذ فانه بمعناه فالمنكر يكون قسمين على ماذكرناه فى الشاذ قوله (واما اذا لم يظهر حديثه) اى لم يبلغهم حديث هذا المجهول ولم يظهر فيه منهم رد ولاقبول فلم يترك به القياس ولم يجب العمل به فى زماننا يعنى اذا ظهر حديثه فى زماننا لايجب العمل به ولكن العمل به يجوز اذا وافق القياس لان من كان فى الصدر الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة فى ذلك الزمان فباعتبار هذا الظاهر يترجح جانب الصدق فى خبره وباعتبار انه لم يشتهر فى السلف يتمكن تهمة الوهم فيه فيجوز العمل به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لايجب العمل به لان الوجوب شرعا لايثبت بمثل هذا الطريق الضعيف كذا قال شمس الائمة فان قيل اذا وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا هى جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافى القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث * ولذلك اى ولكون العدالة اصلا فى تلك الازمنة جوز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة اى بشهادة المستور ولم يجب على القاضى القضاء به لانه كان فى القرن الثالث والغالب على اهله الصدق فامافى زماننا فخبر مثل هذا المجهول لايقبل ولايصح العمل به مالم يتأيد بقبول العدول لغلبة الفسق على اهل هذا الزمان ولهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد رحمهما الله القضاء بشهادة المستور لانهما كانا فى زمان فشو الكذب كذا ذكر شمس الائمة * وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمهما الله ان الراوى اذا كان مجهولا لايعرف عدالته ان عمل به الصحابة او التابعون رضى الله عنهم بمارواه يجب قبول خبره لانهم لايعملون به الا بعد معرفة الراوى بالعدالة وثبوت ماروى * واما اذا لم يظهر عمل الصحابة ولاعمل التابعين فاصحاب ابى حنيفة رحمهم الله اختلفوا فيه قال بعضهم يجب العمل به مالم يخالف القياس الصحيح فاذا خالفه لايجب العمل به حينئذ * وبعضهم قالوا لايجب العمل به مالم يوافق القياس وهذا قول الشافعى واصحابه رحمهم الله * وقال بعضهم يجب العمل به وان خالف القياس والصحيح هو القول الاول * فالشافعى رحمه الله يقول بان المجهول لايعرف عدالته وهى شرط لقبول الاخبار فلا يقبل خبره ولهذا لم يقبل خبر معقل بن سنان فى ايجاب المهر فى المفوضة * واصحابنا قالوا الظاهر

(من)

ومثال المستنكر مثل حديث فاطمة بنت قيس ان النبى عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولاسكنى فقد رده عمر رضى الله عنه فقال لاندع كتاب ربنا ولاسنة نبينا صلى الله عليه وسلم بقول امرأة لاندرى اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت

من حالهم العدالة والفسق بامور عارضة فيجب بناء الحكم على الظاهر كما يجعل فى حق الاسلام * واما حديث معقل فقد قبله عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ولايقبل الا بعد معرفته بالعدالة فثبت عدالته فيجب قبول خبره على ان معقلا رجل معروف عدل عدله جماعة من الثقات منهم البخارى * قال ويجوز ان يكون قول ابى يوسف ومحمد فى هذه المسئلة كقول ابى حنيفة رحمهم الله وان كانا يشترطان العدالة حقيقة ولايكتفيان بالعدالة الظاهرة لان فى ذلك الزمان وهو زمان الصحابة كان الغالب العدالة فيهم بخلاف سائر الازمنة * ثم لخص الشيخ الكلام وبين حاصله فقال فصار المتواتر من الخبر يوجب علم اليقين * وفى مقابلته الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية * والمشهور علم طمانينة وفى مقابلته المنكر لان المشهور حجة يحتمل ان يكون غير حجة والمنكر على عكسه * والمراد من الظن فى قوله والمستنكر منه اى من الخبر يفيد الظن الوهم فان الظن ماكان جانب الثبوت فيه راجحا وهو الذى عبر عنه بغالب الرأى والوهم ماكان عدم الثبوت فيه راجحا والمستنكر بهذه المثابة * وخبر الواحد علم غالب الرأى اى خبر الواحد الذى هو معروف بالضبط والعدالة او فى حكم المعروف وفى مقابلته المستتر اى خبر المجهول الذى هو لم يقابل برد ولاقبول لان ذلك يوجب العمل وهذا لايوجبه قوله (ومثال المستنكر) كذا المبتوتة تستحق النفقة والسكنى عندنا مادامت فى العدة وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود وابراهيم النخعى والثورى وجماعة من اهل العلم * وقالت طائفة منهم لها السكنى دون النفقة الا ان تكون حاملا حكى ذلك عن ابن المسيب وبه قال الزهرى ومالك والشافعى والليث والاوزاعى وابن ابى ليلى * وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه لانفقة لها ولاسكنى الا ان تكون حاملا وهو قول الحسن وعطاء بن ابى رباح والشعبى واحمد بن حنبل واسحاق لحديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها اباعمرو بن حفص المخزومى طلقها ثلاثا فامر بنفقة اصوع من شعير فاستقلتها وكان النبى صلى الله عليه وسلم بعثه مع على رضى الله عنهما نحو اليمن فانطلق خالد بن الوليد فى نفر من بنى مخزوم الى النبى عليه السلام فقال يارسول الله ان اباعمرو طلق فاطمة ثلاثا فهل لها نفقة فقال صلى الله عليه وسلم * ليس لها نفقة ولاسكنى * وارسل اليها ان تنتقل الى ام شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك يأتيها المهاجرون الاولون فانتقلى الى ابن ام مكتوم فانك اذا وضعت خمارك لم يرك * واما الفريق الثانى فيقولون ليس فى روايات اهل الحجاز ذكر السكنى فى حديث فاطمة والمذكور فى بعض الروايات لانفقة لك الا ان تكونى حاملا انما النفقة لمن يملك الزوج رجعتها فاوجبنا السكنى بعموم قوله تعالى * لاتخرجوهن من بيوتهن ولايخرجن * الآية * وقوله عز اسمه * اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم * فان كل واحد يعم المبتوتة والمطلقة الرجعية * ولم يوجب النفقة بالحديث وبمفهوم قوله تعالى * وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن * فانه بمفهومه يدل على انتفائها عند عدم الحمل * والمعنى فيه انها انما تستحق النفقة صلة للزوجية وقد انقطعت بالطلاق البائن

قال عيسى بن ابان فيه انه اراد بالكتاب والسنة القياس وقد رده غيره من الصحابة ايضا

الا انها اذا كانت حاملا تستحق النفقة صيانة للولد وخضانة له كما بعد انقضاء العدة بالولادة اذا كانت ترضعه * وعلماؤنا قالوا انها محتبسة بحق نكاحه فتستحق النفقة كالحامل والمطلقة الرجعية وكما تستحق السكنى فان كل واحد منهما حق مالى مستحق لها بالنكاح والعدة حق من حقوق النكاح فكما يبقى باعتبار هذا الحق ما كان لها من استحقاق السكنى فكذلك النفقة * ولان فى قراءة ابن مسعود رضى الله عنه * اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم * وقد بينا فيما تقدم ان بقراءته يزاد على الكتاب فدل ذلك على ان النفقة مستحقة لها بسبب العدة وان قوله تعالى * وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن * لازالة اشكال كان يقع عسى فان مدة الحمل تطول عادة فكان يشكل انها هل تستوجب النفقة بسبب العدة فى مدة الحمل وان طالت فازال الله تعالى هذا الاشكال بقوله * حتى يضعن حملهن * واما حديث فاطمة فقد ذكر فى الاسرار ان الزيادة المذكورة فى بعض الروايات لا نفقة لك الا ان تكونى حاملا غير ثابتة فى موضع يعتمد عليه من الكتب والروايات * واما متن الحديث فقد روى عن عمر رضى الله عنه انه قال حين روى له هذا الحديث لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندرى اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فهذا من عمر رضى الله عنه طعن مقبول فانه اخبر انها متهمة بالكذب والغفلة والنسيان ثم اخبر انه ورد مخالفا للكتاب والسنة فدل على ان فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام نفقة لهذه المعتدة قال عيسى بن ابان انه اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد عين النص لتلاه ولروى السنة فيكون بيانا انه ورد مخالفا للقياس فلا يقبل الا ان يكون مشهورا او الراوى فقيها * واشار ابو جعفر الطحاوى فى شرح الآثار الى انه اراد من الكتاب قوله تعالى * لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن * الآية ومن السنة ما قال عمر رضى الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها السكنى والنفقة * وعن عائشة رضى الله عنها انها قالت ما لفاطمة الا تتقى الله تعنى فى قولها لا سكنى ولا نفقة وكانت تقول تلك امرأة فتنت العالم * وعن اسامة بن زيد زوجها انها اذا ذكرت من ذلك شيئا رماها بكل شئ تناله يده * وقال ابو سلمة بن عبد الرحمن انكر الناس على فاطمة ما كانت تحدث به من خروجها قبل ان تحل * وعن ابى اسحاق قال كنت جالسا مع الاسود فى المسجد الاعظم ومعنا الشعبى فحدث الشعبى بحديث فاطمة فاخذ الاسود كفا من حصباء فقال ويلك تحدث بمثل هذا * ورده ابراهيم النخعى والثورى ومروان بن الحكم وهو امير بالمدينة * ورده عمر رضى الله عنه كان بحضرة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم ولم ينكر ذلك عليه احد فدل تركهم النكير على ان مذهبهم فيه كمذهبه * وقيل لسعيد بن المسيب اين تعتد المطلقة ثلثا فقال فى بيتها فذكر له حديث فاطمة فقال تلك المرأة افتتنت الناس انها استطالت على احمائها فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تعتد فى بيت ام مكتوم * وعن عائشة رضى الله عنها انها قالت لفاطمة انما لم يقض لك بالنفقة لانك كنت ناشزة * او تأويله ان زوجها كان غائبا ووكل اخاه بالنفقة

(عليها)

وكذلك حديث بسرة بنت صفوان فى مس الذكر من هذا القسم وانما جعل خبرا لعدل حجة بشرائط فى الراوى وهذا

عليها من الشعير فابت فلم يقض لها بشئ آخر لغيبة الزوج كذا فى الاسرار وغيره * فان قيل قد ثبت عن ابن عباس رضى الله عنهما انه عمل بهذا الحديث وتابعه جماعة وقد سميناهم فكان من القسم الثالث فينبغى ان يكون مقبولا عندكم كخبر الاشجعى فى المفوضة ولا يكون مستنكرا * قلنا انما يقبل القسم الثالث بشرط ان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة والقياس الصحيح كما بينا وهذا الحديث مع لحوق الرد به ممن ذكرنا مخالف لظاهر الكتاب والسنة على ما اشار اليه عمر رضى الله عنه وللقياس ايضا فلا يعتبر قبول هذه الطائفة فى مقابلة رد تلك الجماعة فلذلك كان مستنكرا قوله (وكذلك حديث بسرة) اى وكحديث بسرة بنت صفوان الذى تمسك به الشافعى فى ان مس فرج نفسه او غيره بباطن الكف بلا حائل حدث من هذا القسم وهو المستنكر فان عمر وعليا وابن مسعود وابن عباس وعمارا وابا الدرداء وسعد بن ابى وقاص وعمران الحصين رضى الله عنهم لم يعملوا به حتى قال على رضى الله عنه لا ابالى امسسته ام ارنبة انفى وكذا نقل عن جماعة من الصحابة * وقال بعضهم ان كان نجسا فاقطعه * وتذاكر عروة ومروان الوضوء من مس الفرج فقال مروان حدثتنى بسرة بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بالوضوء من مس الفرج فلم يرفع عروة بحديثها رأسا * وروى ابن زيد عن ربيعة انه كان يقول هل يأخذ بحديث بسرة احد والله لو ان بسرة شهدت على هذه النقلة لما اجزت شهادتها انما قوام الدين الصلوة وانما قوام الصلوة الطهور فلم يكن فى صحابة رسول الله عليه السلام من يقيم هذا الدين الا بسرة قال ابن زيد على هذا ادركنا مشايخنا ما منهم احد يرى فى مس الذكر وضوء * وعن يحيى بن معين انه قال ثلاثة من الاخبار لا تصح عن رسول الله عليه السلام منها خبر مس الذكر ووقعت هذه المسئلة فى زمن عبد الملك بن مروان فشاور الصحابة فاجمع من بقى منهم على انه لا وضوء فيه وقالوا لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى اصدقت ام كذبت يعنون بسرة بنت صفوان * ومعنى قولهم كتاب ربنا ان الله تعالى بين الاحداث وكانت نجسة من دم حيض وغائط ومنى وشرع الاستنجاء بالماء بقوله عز ذكره * فيه رجال يحبون ان يتطهروا * والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس الفرجين فلما ثبت بالنص انه من التطهير لم يجز ان يجعل حدثا بمثل هذا الخبر * واما السنة فما روى عن قيس بن طلق عن ابيه انه قال قلت يا رسول الله افى مس الذكر وضوء * فقال لا * وروت عائشة رضى الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن مس الذكر فقال * ما ابالى مسسته ام مسست انفى * فنبه على العلة وهى انه عضو طاهر * وعن ابى ايوب الانصارى رضى الله عنه سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت مسست ذكرى وانا فى الصلوة فقال * لا بأس به * * وقد رويت آثار توافق حديث بسرة الا انها مضطربة الاسانيد وحديث قيس بن طلق مستقيم الاسناد غير مضطرب * قال على بن المدينى حديث قيس احسن من حديث بسرة كذا فى الاسرار وشرح الآثار والله اعلم

﴿باب بيان شرائط الراوى﴾ التى هى من صفات الراوى وهى اربعة العقل والضبط والاسلام والعدالة اما العقل فهو شرط لان المراد بالكلام مايسمى كلاما صورة ومعنى ومعنى الكلام لايوجد الابالتميز والعقل لانه وضع للبيان ولايقع البيان بمجرد الصوت والحروف بلامعنى ولايوجد معناه الابالعقل وكل موجود من الحوادث فبصورته ومعناه يكون فلذلك كان العقل شرطا ليصير الكلام موجود واما الضبط فانما يشترط لان الكلام اذا صح خبرا فانه يحتمل الصدق والكذب والحجة هو الصدق فاما الكذب فباطل والكلام فى خبرهو حجة فصار الصدق والاستقامة شرطا للخبر ليثبت حجة بمنزلة المعرفة والتميز لاصل الكلام والصدق بالضبط يحصل فاما العدالة فانما شرطت لان كلامنا فى خبر مخبر غير معصوم عن الكذب فلا يثبت صدقه ضرورة بل بالاستدلال والاحتمال وذلك بالعدالة وهو الانزجار عن محظورات دينه ليثبت به رجحان الصدق فى خبره واما الاسلام فليس بشرط لثبوت الصدق لان الكفر لاينافى الصدق ولكن الكفر فى هذا الباب يوجب شبهة يجب بها رد الخبر لان الباب باب الدين والكافر ساع لما يهدم الدين الحق فيصير متهما فى باب الدين فثبت بالكفر تهمة زائدة لا لنقصان حال بمنزلة الاب فيما يشهد لولده ولهذا لم يقبل شهادة الكافر على المسلم لما قلنا من العداوة ولانقطاع الولاية

﴿ باب بيان شرائط الراوى التى هى من صفات الراوى ﴾

ماذكر فى الباب المتقدم من كون الراوى معروفا او مجهولا ليس بصفة له حقيقة وان كان له تعلق به لان المعرفة او الجهل ليس بقائم به بل يقوم بغيره كالعلم لايقوم بالمعلوم بل بالعالم فاما المذكور فى هذا الباب من العقل والضبط والاسلام والعدالة فقائم بالراوى وصفة له فلهذا قيد بقوله من صفات الراوى قوله (لان المراد بالكلام) كذا يعنى الخبر الذى يرويه كلام لامحالة والكلام فى العرف ماله صورة وهى ان ينتظم من حروف مهجاة * ومعنى وهو ان يدل على مدلوله والدلالة على معنى لاتوجد بدون العقل * لانه اى الكلام وضع للبيان اى لاظهار المعنى الذى وقع فى القلب ولايحصل البيان بمجرد الصوت والحروف بلامعنى ولايوجد المعنى بدون العقل الاترى انه قد يسمع من الطيور حروف منظومة ويسمى ذلك لحنا لاكلاما لعدم صدورها عن عقل وتميز * ولهذا لايجب سجود التلاوة بقرائة الببغاء عند اكثر المحققين لعدم صدورها عن عقل وتميز * وكذلك لوسمع من انسان حروف منظومة لاتدل على معنى معلوم لاتسمى كلاما فعرفنا ان معنى الكلام فى الشاهد مايكون مميزا بين اسماء الاعلام فالايكون بهذه الصفة يكون كلاما صورة لامعنى بمنزلة ما لو صنع من خشب صورة آدمى لايكون آدميا لعدم معناه فيها ثم التميز الذى يتم به الكلام بصورته ومعناه لايكون الابعد وجود العقل فلذلك شرطناه فى المخبر ليصير خبره كلاما * بمنزلة المعرفة والتميز لاصل الكلام يعنى لابد لاصل الكلام عن ان يصدر عن معرفة اى عن عقل وتميز ليقع صحيحا ركذا لابد لهذا النوع منه وهو الخبر عن ان يصدر عن ضبط ليكون محتملا للصدق لان المرء بدون الضبط لايتمكن من التكلم صادقا وبالضبط يتمكن منه * ثم الضابط قديكذب وقد يصدق لان كلامنا فى خبر مخبر غير معصوم * فلا يثبت صدقه فى خبره ضرورة اى لايكون جهة الصدق متعينة فى خبره بطريق الضرورة كما فى خبر الرسول * بل بالاستدلال والاحتمال او بل يثبت الصدق فى خبره بالاستدلال * وذلك بالعدالة والانزجار اى الامتناع عن محظورات دينه * ليثبت به اى بالانزجار عن المحظورات رجحان الصدق فى خبره لان الكذب محظور دينه فيستدل بانزجاره عن سائر مايعتقده محظورا على انزجاره عن الكذب الذى يعتقده محظورا * اولما كان منزجرا عن الكذب فى امور الدنيا كان ذلك دليل انزجاره عن الكذب فى امور الدين واحكام الشرع بالطريق اولى واذا لم يكن عدلا فى تعاطيه فاعتبار جانب اعتقاده وان دل على الصدق فى خبره فاعتبار جانب تعاطيه يرجح معنى الكذب فى خبره لانه لم يبال من ارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاد حرمتها فالظاهر انه لايبالى من الكذب مع اعتقاد حرمته ايضا فيقع المعارضة ويجب التوقف للعمل شرعا فعرفنا ان العدالة فى الراوى شرط لكون خبره حجة قوله (واما الاسلام) فكذا ذكر بعض الاصوليين ان اشتراط الاسلام فى الراوى باعتبار ان الكفر اعظم انواع الفسق والفاسق غير مقبول الرواية فالكافر اولى بان لايوثق به فشرط الاسلام لترجح الصدق كما شرطت العدالة والضبط*

(فاشار)

فاشار الشيخ الى ضعف هذا الدليل وقال ليس الاسلام بشرط لثبوت الصدق اذ الكفر لاينافى الصدق لان الكافر اذا كان مترهبا عدلا فى دينه معتقدا لحرمة الكذب تقع الثقة بخبره كما لو اخبر عن امر من امور الدنيا بخلاف الفاسق فان جرأته على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها تزيل الثقة عن خبره ولكن اشتراط الاسلام باعتبار ان الكفر يورث تهمة زائدة فى خبره يدل على كذبه لان الكلام فى الاخبار التى تثبت بها احكام الشرع وهم يعادوننا فى الدين اشد العداوة فتحملهم المعاداة على السعى فى هدم اركان الدين بادخال ماليس منه فيه واليه اشار الله تعالى فى قوله عز ذكره * لايألونكم خبالا * اى لايقصرون فى الافساد عليكم وقد ظهر منهم هذا بطريق الكتمان فانهم كتموا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابهم بعد ما اخذ عليهم الميثاق باظهار ذلك فلايؤمن من ان يقصدوا امثل ذلك بزيادة هى كذب لا اصل له بطريق الرواية بل هذا هو الظاهر فلهذا شرطنا الاسلام فى الراوى فتبين بهذا ان رد خبر الكافر ليس لعين الكفر بل لمعنى زائد تمكن تهمة الكذب فى خبره وهو المعاداة بمنزلة شهادة الاب لولده فانها لاتقبل لمعنى زائد تمكن تهمة الكذب فى شهادته وهو الشفقة والميل الى الولد طبعا * وذكر بعض الاصوليين ان الاعتماد فى رد رواية الكافر على الاجماع المنعقد على سلب اهلية هذا المنصب فى الدين عن الكافر لخسته وان كان عدلا فى دين نفسه * ولهذا اى ولثبوت التهمة لم تقبل شهادة الكافر على المسلم لان العداوة ربما تحملهم على القصد الى الاضرار بالمسلم بشهادة الزور كما لاتقبل شهادة ذى الضغن لظهور عداوته بسبب باطل وقبلنا شهادة بعضهم على بعض لانتفاء هذه التهمة فيما بينهم * ثم اشار الى معنى آخر لرد شهادته بقوله ولانقطاع الولاية يعنى لو لم تكن هذه التهمة لم تقبل شهادته على المسلم ايضا لان الشهادة من باب الولاية وانقطعت ولاية الكافر عن المسلم شرعا بقوله عز اسمه * ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا * واعلم ان حاصل الشروط الاربعة وان كان يرجع الى اثنين وهما الضبط والعدالة لان الضبط بدون العقل لايتصور وكذا العدالة بدون الاسلام لان تفسيرها الاستقامة فى الدين وهى بدون الاسلام لاتوجد ولهذا قال بعض الاصوليين ملاك الامر شيئان صدق اللهجة وجودة الضبط لما يرويه الا ان عامتهم لما رأوا المغايرة بين العقل والضبط وبين العدالة والاسلام من حيث ان العقل لايستلزم الضبط والاسلام لايستلزم العدالة فصلوا بينها وجعلوا كل واحد شرطا على حدة * ولانهم لو ذكروا الضبط ولم يذكروا العقل لايحصل الاحتراز عن رواية الصبى لانه قد يكون له الضبط الكامل كالبالغ الا ان يجعل الضبط الكامل متوقفا على العقل الكامل وهو بعيد * ولو اقتصروا على ذكر العدالة ربما لا يحصل الاحتراز عن رواية الكافر فان الكافر قد يوصف بالعدالة لاستقامته على معتقده ويسمى معتقده دينا وان كان باطلا ولهذا يسأل القاضى عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر آخر عند طعن الخصم فثبت انه لابد من ذكر الكل والله اعلم

باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها

باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها

قال الشيخ رضى الله عنه اما العقل فنور يضئ به طريق يبتداء به من حيث ينتهى اليه درك الحواس فيبتدى المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى وانه لا يعرف فى البشر الا بدلالة اختياره فيما يأتيه ويذره مايصلح له فى عاقبته وهو نوعان قاصر لما يقارنه مايدل على نقصانه فى ابتداء وجوده وهو عقل الصبى لان العقل يوجد زائدا ثم هو بحكم الله تعالى وقسمته متفاوت لايدرك تفاوته فعقلت احكام الشرع بادنى درجات كماله واعتداله واقيم البلوغ الذى هو دليل عليه مقامه تيسيرا

قوله (اما العقل) فكذا اكثر الناس الاختلاف فى العقل قبل الشرع وبعده ولهذا قال بعضهم * شعر * سل الناس ان كانوا لديك افاضلا * عن العقل وانظر هل جواب محصل * فقال بعضهم العقل جوهر لطيف يفصل به بين حقايق المعلومات * واعترض عليه بانه لو كان جوهراً لصح قيامه بذاته فجاز ان يكون عقل بلا عاقل كما جاز ان يكون جسم بغير عقل وحين لم يتصور ذلك دل انه ليس بجوهر كذا فى القواطع * وقيل معنى العقل هو العلم لا فرق بينهما لان اهل اللغة لم يفصلوا بين قولهم عقلت وعلمت فاستعملوهما لمعنى واحد وقالوا هذا امر معلوم ومعقول * وهو فاسد ايضا لان الله تعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فدل انهما مفترقان ونحن لاننكر استعمال العقل بمعنى العلم ولكن كلامنا فى المعنى الذى به يتميز من اتصف به عن الطفل الرضيع والبهيمة والمجنون ولاشك انه غير العلم ولذلك يوصف به عامة الخلق ولا يوصف بالعلم الا القليل منهم * وقيل هو قوة ضرورية بوجودها يصح درك الاشياء ويتوجه تكليف الشرع وهو مما يعرفه كل انسان من نفسه * ومختار الشيخ والقاضى الامام وشمس الائمة وعامة الاشعرية ان العقل نور يضئ به طريق اصابة الحق والمصالح الدينية والدنيوية فيدرك القلب به كما يدرك العين بالنور الحسى المبصرات * وانما سماه نورا لان معنى النور هو الظهور للادراك فان النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه المثابة للبصيرة التى هى عبارة عن عين الباطن كالشمس والسراج لعين الظاهر بل هو اولى بتسمية النور من الانوار الحسية لان بها لايظهر الا ظواهر الاشياء فيدرك العين بها تلك الظواهر لاغير فاما العقل فيستنير به بواطن الاشياء ومعانيها ويدرك حقائقها واسرارها فكان اولى باسم النور * وقوله يبتداء مسند الى الظرف وهو الجار والمجرور * والجملة صفة لطريق والضمير فى به راجع الى الطريق وفى بتأمله الى القلب يعنى ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهى اليه درك الحواس فان الانسان اذا ابصر شيأ يتصح لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل فاذا نظر الى بناء رفيع وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا حيوة وقدرة وعلم الى سائر اوصافه الذى لابد للبناء منه * واذا نظر الى السماء ورأى احكامها ورفعتها واستنارة كواكبها وعظم هيئتها وسائر مافيها من العجائب استدل بنور عقله انه لابد لها من صانع قديم مدبر حكيم قادر عظيم حى عليم فهو معنى قوله فيبتدى اى يظهر المطلوب للقلب فيدرك القب المطلوب اذا تأمل ان وفقه الله لذلك قوله (وانه) اى العقل لايعرف فى البشر اى الانسان الا بدلالة اختيار الانسان فيما يأتيه من العقل ومايتركه منه مايصلح له فى عاقبته امره * ويجوز ان يكون الضمير فى عاقبته راجعا الى ما فى قوله فيما يأتيه ويذره اى يختار فعله وتركه مايصلح له فى عاقبة ذلك الفعل فان الفعل والترك قد يكون كل واحد لحكمة وعاقبة حميدة وقد يكون لغير حكمة كما يكون من البهائم وبالعقل يوقف على العواقب الحميدة فاذا وقع فعله على نهج افعال العقلاء كان ذلك دليلا على حصول العقل فيه وهو من قبيل

الاستدلال بالاثر على المؤثر * قال الشيخ فى مختصر التقويم فصار فى الحاصل العقل مايوقف به على العواقب والعاقل من يكون اكثر افعاله على سنن افعال العقلاء ثم العقل لايكون موجودا بالفعل فى الانسان فى اول امره كما اخبر الله تعالى بقوله * والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا * ولكن فيه استعداد وصلاحية لان يوجد فيه العقل فهذا الاستعداد يسمى عقلا بالقوة وعقلا غريزيا ثم يحدث العقل فيه شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجات الكمال ويسمى هذا عقلا مستفادا فقبل بلوغه الى اولى درجات الكمال يكون قاصرا لا محالة ولما تعذر الوقوف على وجود كل جزء منه بحسب مايمضى من الزمان الى ان يبلغ اولى درجات الكمال ولا طريق لنا الى الوقوف عن حد ذلك بل الله تعالى هو العالم بحقيقته اقيم السبب الظاهر فى حقنا وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا وبنى التكليف عليه لان اعتدال العقل يحصل عنده غالبا لان بكمال البنية يكمل قوى النفس فيكمل بكمال البنية العقل اذا لم تعارضه آفة وسقط اعتبار مايكون موجودا قبله من العقل فى الصبى مرحمة وفضلا فصار الصبى فى حكم من لا عقل له فيما يخاف لحوق عهدة به * والمطلق من كل شئ يقع على كماله اى كماله فى مسماه * فشرطنا لوجوب الحكم اى لوجوب حكم الشرع عليه وصيرورته مكلفا وقيام الحجة بخبره على الغير كمال العقل * فقلنا ان خبر الصبى ليس بحجة فى الشرع احترز بقوله فى الشرع عن المعاملات * لان الشرع لما لم يوله امور نفسه لنقصان عقله فلان لا يوليه امر شرعه اولى * ولا يلزم عليه العبد فانه يقبل روايته وان لم يفوض اليه اموره لان ذلك لحق المولى لا لنقصان فى العقل فلا يظهر ذلك فى امر الشرع فاما عدم تولية امور الصبى الى نفسه فلنقصان العقل فيظهر فى امر الدين ايضا * ولان خبر الفاسق مردود مع انه اوثق من الصبى لانه يخاف الله تعالى لعلمه بالتكليف والصبى لايخافه ولا رادع له من الكذب اصلا لعلمه بعدم التكليف فكان خبره اولى بالرد وذكر بعضهم ان رواية الصبى اذا كان مميزا ووقع فى ظن السامع صدقه مقبولة لان خبره فى المعاملات والديانات مقبول مع تحكيم الرأى فكذا هذا الاترى ان اهل قباء قبلوا اخبار ابن عمر بتحويل القبلة وهو يومئذ ابن اربع عشرة سنة لان التحويل كان قبل بدر بشهرين وقد رده النبى عليه السلام فيه لصباه ثم انهم اعتمدوا خبره فيما لايجوز العمل به الا بعلم وهو الصلوة الى القبلة ولم ينكر عليهم رسول الله عليه السلام والاصح هو الاول لان المعتمد فى قبول خبر الواحد اجماع الصحابة رضى الله عنهم ولم يرو عن احد منهم انه رجع الى رواية صبى * ولان غالب احواله اللهو واللعب والمسامحة والمساهلة فيعتبر ماهو الغالب من حاله احتياطا فى امر الرواية * واما اهل قباء فالصحيح ان الذى اتاهم انس رضى الله عنه فكان اعتمادهم على خبره او كان ابن عمر بالغا يومئذ الا ان النبى عليه السلام رده لضعف بنيته يومئذ لا لانه لم يكن بالغا لان ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغا * وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ فان كان السماع قبله والرواية بعده يقبل خلافا للقوم اذ لا خلل فى تحمله لكونه مميزا ولا فى روايته لكونه عاملا مكلفا

والمطلق من كل شئ يقع على كماله فشرطنا لوجوب الحكم وقيام الحجة كمال العقل فقلنا ان خبر الصبى ليس بحجة لان الشرع لما لم يجعله وليا فى امر دنياه ففى امر الدين اولى وكذلك المعتوه

الاترى ان الشهادة بعد البلوغ مقبولة بالاجماع وان كان التحمل قبل البلوغ فكذا الرواية* ويدل عليه اجماع الصحابة رضى الله عنهم على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان ابن بشير وغيرهم من احداث الصحابة من غير فرق بين ماتحملوه بعد البلوغ وقبله وقد اتفق السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس الرواية واسماعهم الاحاديث وقبول رواية ماتحملوه فى الصبى بعد البلوغ* ثم قيل اقل مدة يصير الصبى فيها اهلا للتحمل اربع سنين لحديث محمود بن الربيع حفظت مجة مجها رسول الله عليه السلام فى وجهى من دلو كانت معلقة فى دراهم وكان ابن اربع سنين او خمس سنين والاصح ان لاتقدير* وكذا الحكم اذا كان فاسقا او كافرا عند التحمل عدلا مسلما عند الرواية وقد روى عن عثمان بن عفان قال فى النصرانى والمملوك والصبى يشهدون شهادة فلا يدعون لها حتى يسلم هذا ويعتق هذا ويحتلم هذا ثم يشهدون بها فانها جائزة واذا كان هذا جائزا فى الشهادة فهو فى الرواية اولى لان الرواية اوسع فى الحكم من الشهادة مع انه قد ثبتت روايات كثيرة لغير واحد من الصحابة كانوا حفظوها قبل اسلامهم وادوها بعده كذا فى الكفاية البغدادية* وكذلك المعتوه اى وكالصبى المعتوه وهو ناقص العقل من غير صبى ولا جنون فيشبه كلامه وافعاله تارة بكلام المجانين وافعالهم وتارة بكلام العقلاء وافعالهم فلا تقبل روايته ايضا لان نقصان العقل بالعته فوق النقصان بالصبا اذ الصبى قد يكون اعقل من البالغ ولا يكون المعتوه كذلك قال تعالى* وآتيناه الحكم صبيا * فكان خبره اولى بالرد من خبر الصبى* وقوله ثم هو بحكم الله تعالى وقسمته متفاوت بيان النوع الثانى من العقل اى القاصر مايقارنه مايدل على نقصانه وهو الصبا والكامل لاحد لاعلاه ولا يدرك اذ هو فى التزايد الى آخر العمر مع انه فى القسمة متفاوت فاعتبر ادنى درجات كماله وذلك خفى ايضا فاقيم البلوغ مقامه تيسيرا الى آخر ماذكرنا* وقوله واعتداله بيان ادنى درجات الكمال وتفسير له قوله (واما الضبط) فكذا ضبط الشئ لغة حفظه بالجزم ومنه الاضبط الذى يعمل بكلتا يديه وضبط الخبر سماعه كما يحق سماعه بان يصرف همته اليه ويقبل بكليته عليه لئلا يشذ منه وقد بينه الشيخ فى آخر هذا الفصل *ثم فهمه اى فهم الكلام ملتبسا بمعناه الذى اريد به يعنى معناه اللغوى او اللغوى والشرعى جميعا ثم حفظه ببذل المجهود له اى حفظ الكلام ببذل الطاقة فى حفظه بان يكرره الى ان يحفظه * ثم الثبات عليه اى على الحفظ بمحافظة حدود ذلك الكلام بان يعمل بموجبه ببدنه ويذاكره بلسانه فان ترك العمل والمذاكرة يورث النسيان * على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه انى لا انساه ولا يسامح فى حفظ الحديث بل يسئ الظن بنفسه ويذاكره دائما مقدرا فى نفسه انى اذا تركت المذاكرة نسيته اذ الجزم سوء الظن* ولهذا كان ابن مسعود رضى الله عنه اذا روى حديثا اخذه البهر وجعلت فرائصه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه فى اعلى درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهة* الى حين ادائه متعلق بقوله ثم الثبات عليه وانما فسر الضبط بما ذكرناه لان بدون السماع لا يتصور الفهم وبعد السماع اذا لم يفهم معنى الكلام لم يكن ذلك سماعا مطلقا بل يكون سماع صوت لا سماع كلام هو خبر وبعد فهم المعنى يتم التحمل وذلك يلزمه الاداء كما تحمل ولا يتأتى ذلك الا بالحفظ والثبات عليه الى ان يؤدى ثم الاداء انما يكون مقبولا عنه

واما الضبط فان تفسيره سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه الذى اريد به ثم حفظه ببذل المجهود له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده مراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه

(باعتبار)

باعتبار معنى الصدق فيه وذلك لا يتأتى الا بهذا* ولهذا لم يجوز ابو حنيفة اداء الشهادة لمن عرف خطه فى الصك ولم يتذكر الحادثة لانه غير ضابط لما تحمل وبدون الضبط لا يجوز له اداء الشهادة كذا قال شمس الائمة رحمه الله قوله (وهو) اى الضبط نوعان ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة اى الضبط نفس الحديث ولفظه من غير تحريف وتصحيف مع معرفة معناه اللغوى مثل ان يعلم ان قوله عليه السلام* الحنطة بالحنطة مثل بمثل* بالرفع او النصب وان معناه على تقدير الرفع بيع الحنطة بالحنطة وعلى تقدير النصب بيعوا الحنطة بالحنطة فهذا هو الضبط الصيغة بمعناها لغة* والثانى ان يضم الى هذه الجملة ضبط معناه فقها او شريعة مثل ان يعلم ان حكم هذا الحديث وهو وجوب المساواة متعلق بالقدر والجنس مثلا وان يعلم ان حرمة القضاء فى قوله عليه السلام* لا يقضى القاضى وهو غضبان *متعلقة بشغل القلب * وهذا اى ضبط الحديث بمعناه اللغوى والشرعى اكمل النوعين اى الكامل منهما وهو من قبيل قولك الاشج والناقص اعدلا بنى مروان ولهذا قال بعده والمطلق من الضبط يتناول الكامل اى الضبط الذى هو من شرائط الراوى الضبط الكامل لا الناقص كما يبنا فى العقل ان الشرط منه هو الكامل وذلك لما مر ان النقل بالمعنى مشهور بينهم فاذا لم يضبط الراوى فقه الحديث ربما يقع خلل فى النقل بان يقصر فى اداء المعنى بلفظه بناء على فهمه ويؤمن عن مثله اذا كان فقيها * ولهذا اى ولاشتراط اصل الضبط لم يكن خبر من اشتدت غفلته * خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب من ضبطه وحفظه * او مسامحة اى مساهلة لعدم اهتمامه بشان الحديث حجة وان وافق القياس كذا رأيت فى بعض الحواشى* والمجازفة التكلم من غير خبرة وتيقظ فارسى معرب *ولهذا اى ولاشتراط كمال الضبط قصرت رواية من لم يعرف بالفقه اى لا يعارض رواية غير الفقيه رواية الفقيه بل يترجح الثانى على الاول لفوات كمال الضبط فى الاول ووجوده فى الثانى* وقد روى عن عمرو بن دينار ان جابر بن زيد ابى الشعثاء روى له عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبى صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم قال عمرو فقلت لجابر ان ابن شهاب اخبرنى عن يزيد بن الاصم ان النبى عليه السلام تزوجها وهو حلال فقال انها كانت خالة ابن عباس فهو اعلم بحالها فقلت وقد كانت خالة يزيد بن الاصم ايضا فقال انى يجعل يزيد بن الاصم البوال على عقبيه الى ابن عباس فدل ان رواية غير الفقيه لا تعارض رواية الفقيه وليس ذلك الا باعتبار تمام الضبط من الفقيه * وماذكرنا مذهب عامة الاصوليين من اصحابنا واصحاب الشافعى فقد ذكر فى المحصول وغيره ان رواية الفقيه راجحة على رواية غير الفقيه وقال قوم هذا الترجيح انما يعتبر فى خبرين مرويين بالمعنى اما المروى باللفظ فلا والحق انه يقع به الترجيح مطلقا لان الفقيه يميز بين مايجوز وبين مالا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدمته وسبب وروده فيطلع على مايزيل الاشكال اما من لم يكن عالما فانه لا يميز بين مايجوز وبين مالا يجوز فينقل القدر الذى سمعه فربما كان ذلك القدر وحده سببا للضلال* وكذا اذا كان احدهما افقه من الآخر كانت روايته راجحة لان الوثوق باحتراز الافقه عن ذلك الاحتمال المذكور اتم من الوثوق باحتراز الاضعف * وكذا ذكر فى القواطع ايضا فتبين ان قول

وهو نوعان ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة والثانى ان يضم الى هذه الجملة ضبط معناه فقها وشريعة وهذا اكملهما والمطلق من الضبط يتناول الكامل ولهذا لم يكن خبر من اشتدت غفلته خلقة او مسامحة ومجازفة حجة لعدم القسم الاول من الضبط ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه فى باب الترجيح وهو مذهبنا فى الترجيح ولا يلزم عليه ان نقل القرآن ممن لا ضبط له جعل حجة

لان نقله فى الاصل انما ثبت بقوم هم ائمة الهدى وخير الورى ﴿ ٣٩٨ ﴾ ولان نظم القرآن معجز يتعلق به احكام على

الخصوص مثل جواز الصلوة وحرمة التلاوة على الحائض والجنب فاعتبر فى نقله نظمه وبنى عليه معناه فاما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها ولان نقل القرآن ممن لا يضبط الصيغة بمعناها انما يصح اذا بذل مجهوده واستفرغ وسعه ولو فعل ذلك فى السنة لصار ذلك حجة الا انه لما عدم ذلك عادة شرطنا كمال الضبط ليصير حجة ومعنى قولنا ان يسمعه حق سماعه ان الرجل قد ينتهى الى المجلس وقد مضى صدر من الكلام فربما يخفى على المتكلم هجومه ليعيد عليه ماسبق من كلامه فعلى السامع الاحتياط فى مثله ثم قد يزدرى السامع بنفسه فلا يراها اهلا لتبليغ الشريعة فيقصر فى بعض ما القى اليه ثم يفضى به فضل الله تعالى الى ان يتصدى لاقامة الشريعة وقد قصر فى بعض ما لزمه فلذلك شرطنا مراقبته

الشيخ وهو مذهبنا فى الترجيح ليس لبيان خلاف اصحاب الشافعى بل لبيان نفس المذهب ويحتمل ان يكون فيه خلاف لانعرفه * ممن لا ضبط له اى لا يضبط المعنى الشرعى ولا اللغوى * لان نقله فى الاصل اى اصل نقل القرأن ثبت لقوم كانوا ائمة الهدى وخير الورى اى الخلق وكذلك فى كل قرن الى يومنا هذا فوقع الامن عن الغلط والتصحيف بنقلهم فيكون نقل من لا ضبط له تبعا لقلهم فيقبل * ولان نظم القرأن معجز فان اعجازه متعلق بالنظم والمعنى جميعا فكان النظم فيه مقصودا كالمعنى والمعنى مودع فى اللفظ فيكون المعنى تبعا للفظ ولذلك حرم على الحائض والجنب قراءة القرأن وما حرم ذكر معناه بعبارة اخرى وكذلك جواز الصلوة يتعلق بقراءة النظم دون المعنى عند العامة او عند الكل على تقدير صحة الرجوع عن اصل المذهب واذا كان الاصل هو النظم والكل فى ضبط النظم سواء صح النقل عن الكل وفى الاخبار المعنى هو المقصود والناس مختلفون فى النقل بالمعنى فصح النقل ممن يعقل المعنى وهو الفقيه دون من لا يعقله * بذل مجهوده واستفرغ وسعه ترادف اذ استفراغ الوسع بذل الطاقة ايضا * ولو فعل ذلك فى السنة اى بذل مجهوده فى ضبط اللفظ من غير ضبط المعنى فى الخبر كان حجة ايضا * وهو معنى ماذكر فى المعتمد وغيره ان حديث من لا يعرف معنى ما ينقله كالاعجمى لا يرد لان جهله بمعنى الكلام لا يمنع من ضبطه للحديث ولهذا يمكن للاعجمى ان يحفظ القرأن وان لم يعرف معناه وقد قبلت الصحابة اخبار الاعراب وان لم يعرفوا كثيرا من معانى الكلام التى يفتقر اليها فى الاستدلال * ثم قد يزدرى السامع بنفسه اى يستخفها ويستحقرها * الى ان يتصدى لاقامة الشريعة اى يتعرض لها على ماروى عن ابن مسعود رضى الله عنه انه قال لقد اتى علينا زمان لسنا نسأل ولسنا هنالك ثم قضى الله ان بلغنا من الامر ما ترون * قيل هذا اشارة منه الى زمن ابى بكر وعمر رضى الله عنهما فقد كانت الصحابة متوافرين فى ذلك الوقت وما كان يحتاج الى ابن مسعود رضى الله عنه * وقيل هذا منه اشارة الى حال صغره وجهله * وانما قصد بهذا التحدث بنعمة الله تعالى حيث رفعه من تلك الدرجة الى ما بلغه اليه لانه قال هذا حين كان بالكوفة وله اربعة آلاف تلميذ يتعلمون بين يديه حتى روى انه لما قدم على رضى الله عنه الكوفة خرج اليه ابن مسعود مع اصحابه حتى سدوا الافق فلما رآهم على رضى الله عنه قال ملأت هذه القرية علما وفقها كذا فى المبسوط * فلذلك شرطنا مراقبته اى مراقبة السماع فان تحقق سماعه كما هو حقه وتم ضبطه على الوجه المذكور يرويه والا لم يجازف فى الرواية فان بكثرة رواية من كان بهذه الصفة فى الابتداء يستدل على قلة مبالاته فيرد خبره * ولهذا ذم السلف الصالح رضوان الله عليهم كثرة الرواية وكان الصديق رضى الله عنه اكبر الصحابة وادومهم صحبة وكان اقلهم رواية * وقال عمر رضى الله عنه اقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا شريككم يعنى فى تقليل الرواية * ولما قيل لزيد بن ارقم الا تروى لنا عن رسول الله عليه السلام شيئا قال قد كبرنا ونسينا والرواية عن رسول الله امر شديد * ولهذا قلت روايات ابى حنيفة رحمه الله حتى قال بعض الطاعنين انه كان لا يعرف الحديث وليس الامر كما ظنوا بل كان اعلم عصره بالحديث ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلت روايته كذا قال شمس الائمة رحمه الله

(قوله)

واما العدالة فان تفسيرها الاستقامة يقال ﴿ ٣٩٩ ﴾ طريق عدل للجادة وجائر للبنيات وهى نوعان ايضا

قاصر وكامل اما القاصر فما ثبت منه بظاهر الاسلام واعتدال العقل لان الاصل حالة الاستقامة لكن هذا الاصل لا يفارقه هوى يضله ويصده عن الاستقامة وليس لكمال الاستقامة حد يدرك مداه لانها بتقدير الله تعالى ومشيته يتفاوت فاعتبر فى ذلك ما لا يؤدى الى الحرج والمشقة وتضييع حدود الشريعة وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة فقيل من ارتكب كبيرة سقطت عدالته وصار متهما بالكذب واذا اصر على مادون الكبيرة كان مثلها فى وقوع التهمة وجرح العدالة فاما من ابتلى بشئ من غير الكبائر من غير اصرار فعدل كامل العدالة وخبره حجة فى اقامة الشريعة والمطلق من العدالة ينصرف الى اكمل الوجهين

قوله (اما العدالة فكذا) * هى فى اللغة عبارة عن ضد الجور وهو انصاف الغير بفعل ما يجب فعله وترك ما يجب له تركه وعن الاستقامة يقال فلان عادل اى مستقيم السيرة فى الحكم بالحق * ويقال للجادة طريق عادل لاستقامتها * وجائر للبنيات بضم الباء وفتح النون وهى الطرق الحادثة من الجادة بغير حق * وهى فى الشريعة عبارة عن الاستقامة على طريق الرشاد والدين * وضدها الفسق وهو الخروج عن الحد الذى جعل له * وفسرها البعض بانها عبارة عن اهلية قبول الشهادة والرواية عن النبى عليه السلام * قال الغزالى رحمه الله هى عبارة عن استقامة السيرة والدين وحاصلها يرجع الى هيئة راسخة فى النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة جميعا حتى يحصل ثقة النفوس بصدقه فلا ثقة بقول من لا يخاف الله خوفا وازعا عن الكذب * اما القاصر فما ثبت منه اى من العدالة على تأويل المذكور * بظاهر الاسلام واعتدال العقل مع السلامة عن فسق ظاهر فان من اتصف بهما فهو عدل ظاهرا لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن المعاصى والخروج عن حد الشريعة * وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر عارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل قبل العقل وحين رزق العقل والنهى ما زايله الهوى وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه كالمعتوه والصبى عاقلان من وجه دون وجه فتردد الصدق فى خبره بين الوجود والعدم من غير رجحان فشرط كمال العدالة وهو ان يكون مجانبا لمحظور دينه ليثبت رجحان دليل العقل على الهوى فيترجح الصدق فى خبره * لا يفارقه هوى يضله قال تعالى * ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله * وقوله وليس لكمال الاستقامة بيان النوع الثانى كانه قال والكامل من الاستقامة بالانزجار عن المعاصى الا ان هذا كمال لا يدرك مداه اى غايته * فاعتبر فى ذلك اى فى كمال الاستقامة ما لا يؤدى اعتباره الى الحرج وتضييع حدود الشريعة اى احكامها فاشترط الامتناع عن الكبائر والاحتراز عن الاصرار على الصغائر حتى لو ارتكب كبيرة تبطل عدالته وان اصر على صغيرة فكذلك وان ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل وكان ينبغى ان تبطل لانه حصل الخروج عن الحد المحدود له شرعا الا ان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة فان غير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات جمع فاشتراط التحرز عن جميعها لاثبات العدالة حينئذ الا نادرا فسقط فاما الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر فغير متعذر فلم يجعل عفوا * واضطربت كلمة الامة فى الكبائر فروى ابن عمر عن ابيه رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال * الكبائر تسع * الاشراك بالله * وقتل النفس المؤمنة * وقذف المحصنة * واليمين الغموس * والفرار عن الزحف * والسحر * واكل مال اليتيم * وعقوق الوالدين المسلمين * والالحاد فى الحرم * اى الظلم فى البيت الحرام من الحد الرجل اذا ظلم فى الحرم * وروى ابو هريرة رضى الله عنه مع ذلك اكل الربوا وروى عن على رضى الله عنه انه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر * وقيل ما خصه الشارع بالذكر فهو كبيرة * وذكر الغزالى رحمه الله فى المستصفى لا خلاف انه لا يشترط العصمة من جميع المعاصى ولا يكفى ايضا اجتناب

الكبائر بل من الصغائر ماير دبه كسرقة بصلة او تطفيف فى حبة قصدا وبالجملة كل مايدل على ركاكة دينه الى حد يستجرئ على الكذب بالاغراض الدنيوية يرد به كيف وقد شرط فى العدالة التوقى عن بعض المباحات القادحة فى المروة نحو الاكل فى الطريق والسوق لغير السوقى والبول فى الشارع وصحبة الارذال وافراد المزح والحرف الدنية من دباغة وحجامة وحياكة ممن لايليق به من غير ضرورة لان مرتكبها لايجتنب الكذب غالبا فلا يكون قوله موثوقا به * قال والضابط فى ذلك فيما جاوز محل الاجماع ان يرد الى اجتهاد الحاكم فما دل عنده على جرأته على الكذب يرد الشهادة به ومالا فلا وهذا يختلف بالاضافة الى المجتهدين وتفصيل ذلك من الفقه لا من الاصول ورب شخص يعتاد الغيبة ويعلم الحاكم ان ذلك له طبع لايصبر عنه ولو حمل على شهادة الزور لم يشهد اصلا فقبوله شهادته بحكم اجتهاده جائز فى حقه ويختلف ذلك بعادات البلاد واحوال الناس فى استعظام بعض الصغائر دون بعض * فهذا يدل على الشرط هو الاجتناب عن الكبائر والتحرز عن الصغائر والمباحات التى تدل على دناءة الهمة وقلة المبالاة وتقدح فى المروة وترك الاصرار على سائر الصغاير * ولهذا اى ولاشتراط العدالة لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة لفوات اصل العدالة فى حق الفاسق وفوات كمالها فى حق المستور وهو الذى لم يعرف عدالته ولا فسقه ولهذا لم يجز القضاء بشهادة الفاسق ولم يجب بشهادة المستور * وقال الشافعى رحمه الله لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول اولى لان المستور معلوم الذات مجهول الحال والمجهول غير معلوم بالذات والحال لان معرفته بالحديث الذى رواه وثبوت ذلك مبنى على معرفة عدالته وهى غير معلومة فيكون هو ادنى حالا من المستور * وتقدير الكلام ولما لم يكن خبر المستور فى غير قرون الثلاثة حجة مع انه معلوم الذات كان خبر المجهول من القرون الثلاثة اذا لم يقابل بقبول ولا برد اولى بالرد وقد بيناه فى الباب المتقدم * وفى بعض الشروح ان معناه لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول اولى لان المستور من لا يرد عليه رد من السلف والمجهول قد رده بعض السلف فاولى ان لا يقبل والكلام فى مثل هذا المجهول الذى رده بعض السلف * وفى الحقيقة المجهول والمستور واحد الا ان خبر المجهول فى القرون الثلاثة مقبول لغلبة العدالة فيهم وخبر المجهول بعد القرون الثلاثة مردود لغلبة الفسق * من الصدر الاول اى منهم وممن هو فى معناهم من القرنين الاخرين لشمول دليل القبول وهو شهادة الرسول بالعدالة للجميع * على الشرط الذى قلنا بان شهد الثقات بصحته وعملوا به او سكتوا عنه او اختلفوا او لم يظهر فيما بينهم ولكن يوافقه القياس ولا يرده * وذكر ابو عمرو الدمشقى المعروف بابن الصلاح فى كتابه ان المجهول اقسام * احدها المجهول العدالة ظاهرا وباطنا وروايته غير مقبولة عند الجماهير * والثانى المجهول الذى جهلت عدالته الباطنة وهو عدل فى الظاهر وهو المستور على مافسره بعض ائمتنا فيقبل روايته بعض من رد رواية الاول وهو قول بعض الشافعية لان امر الاخبار مبنى

فلهذا لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة وقال الشافعى رحمه الله لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول اولى والجواب ان خبر المجهول من الصدر الاول مقبول عندنا على الشرط الذى قلنا بشهادة النبى عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة واما الايمان والاسلام فان تفسيره التصديق والاقرار بالله سبحانه وتعالى كما هو بصفاته وقبول شرايعه واحكامه وهو نوعان ظاهر بنشوه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام بغيره من الوالدين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو

على حسن الظن بالراوى ولان رواية الاخبار تكون عند من يتعذر عليه معرفة العدالة فى الباطن فاقتصر فيها على معرفتها فى الظاهر ويشبه ان يكون العمل على هذا فى كثير من كتب الحديث المشهورة فى غير واحد من الرواة الذين تقادم العهد بهم وتعذرت الخبرة الباطنة فى حقهم * والثالث المجهول العين وقد يقبل رواية المجهول العدالة من لا يقبل رواية المجهول العين ومن روى عنه عدلان وعيناه ارتفعت عنه هذه الجهالة فان ابابكر الخطيب البغدادى قال واقل مايرتفع الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم الا انه لا يثبت له حكم العدالة بروايتهما عنه قوله (واما الايمان والاسلام) فكذا هما ههنا عبارتان عن معنى واحد ولهذا قال فان تفسيره ولم يقل تفسيرهما * وذكر فى التأويلات ان الايمان والاسلام اذا ذكرا معا كان المراد منهما واحدا وان ذكر كل واحد منهما منفردا كان المراد من الايمان التصديق الباطنى ومن الاسلام الطاعات * وعن بعض المشايخ ان الايمان تصديق الاسلام والاسلام تحقيق الايمان * وتفسيره التصديق والاقرار بالله عز وجل اى يصدق بقلبه ويقر بلسانه بوجود الصانع جل جلاله وبكونه متصفا بصفات الكمال مثل الوحدانية والعلم والقدرة والحيوة وسائر الاوصاف التى لابد من وجودها للالوهية وباسمائه الحسنى مثل الرحمن والرحيم والقادر والعليم الى سائر اسمائه جل ذكره وذلك لان الله تعالى غائب عن الحس والغائب يعرف بالصفات والاسماء * ويضم اليه ايضا التصديق والاقرار بملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت وبان القدر خيره وشره من الله عز وجل وبسائر مايجب الايمان به ظاهر بنشوه بين المسلمين وبان ولد فيهم ونشأ على طريقتهم شهادة وعبادة يقال نشأت فى بنى فلان نشأ اونشوا اذا شببت فيهم * وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو ويصف جميع ماوجب الايمان به وصفا عن علم وتيقن لا عن ظن وتلقن لان حفظ اللغة غير العلم بالمعنى والواجب هو العلم فلا يفيد حفظ اللغة بدونه فاذا وصف على هذا الوجه كان مسلما حقيقة * الا ان هذا استثناء منقطع بمعنى لكن وجواب عما قال بعض المشايخ ذكر الوصف على سبيل الاجمال لايكفى بل لابد من العلم بحقيقة مايجب الاقرار به وبيانه على التفصيل حتى لو لم يعلم شيئا من ذلك كان كافرا الا ترى ان من قال محمد رسول الله ولا يعرف من هو لا يكون مؤمنا * فقال الشيخ ماذكرتم وهو الوصف على التفصيل كمال يتعذر اشتراطه لصحة الايمان لان معرفة الخلق باوصاف الله تعالى متفاوتة واكثرهم لايقدرون على بيان تفسير صفات الله تعالى واسمائه على الحقيقة والاستقصاء فيشترط الكمال الذى لايؤدى الى الحرج وهو ان يصدق ويقر اجمالا بما يجب الايمان به فهذا القدر يكفى لثبوت الايمان حقيقة ولهذا اى ولان الايمان يثبت حقيقة بالبيان اجمالا قلنا الواجب لايستوصف المؤمن فيقال اتؤمن بان الله تعالى واحد لا شريك له قادر عالم حى سميع بصير مريد خالق الى آخر اوصافه التى يجب ذكرها فى الايمان * او يقال اتؤمن بان الله تعالى موصوف بصفات الكمال وانما جاء به محمد رسول الله حق فاذا قال نعم حكم بصحة اسلامه ولا يطالب منه حقيقة الوصف *

الا ان هذا كمال يتعذر شرطه لان معرفة الخلق باوصافه على التفسير متفاوتة وانما شرط الكمال بما لا حرج فيه وهو ان يثبت التصديق والاقرار بما قلنا اجمالا وان عجز عن بيانه وتفسيره ولهذا قلنا ان الواجب ان يستوصف المؤمن فيقال اهو كذا فاذا قال نعم فقد ظهر كمال اسلامه الا ترى ان النبى عليه السلام استوصف فيما روى عنه عن ذكر الجمل دون التفسير وكان ذلك دأبه صلى الله تعالى عليه وسلم والمطلق من هذا يقع على الكامل ايضا لذلك امرنا بالكتاب والسنة قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وكان النبى عليه السلام يمتحن الاعراب بعد دعوى الايمان

قالوا وهذا اذا وافق هذا الاستفهام مافى قلبه ولم يعتقد مايخالف الاسلام فان اعتقده فلا يفيد هذا الاستيصاف الا بتبديل ذلك الاعتقاد * ثم استوضح هذا بفعل النبى عليه السلام فقال الاترى ان النبى عليه السلام استوصف فيما يروى عنه عن ذكر الجمل دون التفسير حتى قال للاعرابى الذى شهد برؤية الهلال * اتشهدان لا اله الا الله وانى رسول الله * فقال نعم فقال الله اكبر يكفى المسلمين احدهم * وحين سأله جبريل عليهما السلام عن الايمان والاسلام تعليما للناس معالم الدين بين هو صلى الله عليه وسلم على سبيل الاجمال * والمطلق من هذا يقع على الكامل ايضا يعنى لايكتفى فى الاسلام بظاهر الاسلام وهو القسم الاول بل يشترط فيه الكمال وهو البيان اجمالا كما فى سائر الشروط * ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن * اى اختبروهن ببيان الشهادتين امر بالامتحان والاستيصاف بعد ان سماهن مؤمنات ولم يكتف بما فى ضميرهن ودعواهن الايمان وهجرتهن الى دار الاسلام فعرفنا ان الاستيصاف فيه شرط ولكن على وجه لايؤدى الى الحرج * واما السنة فهى ان النبى عليه السلام كان يمتحن الاعراب بعد دعوى الايمان منهم قوله (الا ان تظهر اماراته) استثناء من قوله والمطلق من هذا يقع على الكامل يعنى لايكتفى فى الاسلام بالظاهر ويشترط الاستيصاف الا ان تظهر امارات الاسلام فحينئذ لايشترط الاستيصاف * وحاصل المعنى ان الاستيصاف انما يجب فى حق من لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام فاما فى حق من وجدت منه نحو اقامة الصلوة بالجماعة وايتاء الزكوة واكل ذبيحتنا فانه يحكم باسلامه ويكون ذلك قام الوصف منه فى الحكم بايمانه للحديثين المذكورين فى الكتاب * فاما من استوصف فجهل بان وصف بين يديه فقال لا اعرف ماتقول فليس بمؤمن فان محمدا رحمه الله ذكر فى نكاح الجامع مسلم تزوج صبية مسلمة فادركت ولم تصف الاسلام قبله ولا بعده بانت من زوجها لانها كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت التبعية فاذا لم تصف الاسلام كان ذلك جهلا محضا والجهل بالصانع كفر منها بعد الاسلام فصارت مرتدة * قال الشيخ رحمه الله فى شرح الجامع وهذا مما يجب حفظه والاحتراز عنه بان تلقن الاسلام قبل البلوغ حتى تؤديه احترازا عن هذا وعلى الزوج الاحتياط بالنظر فى هذا حين تزف اليه * قال شمس الائمة رحمه الله وتأويل قوله لم تصف الاسلام انها لاتحسن الوصف ولا تعرف ان وصف بين يديها حتى اذا اراد الزوج ان يستوصفها الاسلام لاينبغى ان يقول لها صفى الاسلام فانها تعجز عن ذلك وان كانت تحسنه حياء من زوجها ولكن يصف بين يديها ويقول هذا اعتقادى وظنى بك انك تعتقدين هذا فان قالت نعم كفى ذلك وكانت مسلمة حلالا له وان قالت لا اعرف شيأ مما تقول فلا نكاح بينهما حينئذ قوله (فاذا ثبت هذه الجملة) وهى ان العقل والضبط والعدالة والاسلام من شرائط الراوى كان الاعمى والمحدود فى القذف والعبد من اهل الرواية لتحقق هذه الشرائط فى حقهم وان لم يكونوا من اهل الشهادة لان الشهادة

الا ان تظهر اماراته فيجب التسليم له كما قال النبى عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقال النبى عليه السلام من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان فاما من استوصف فجهل فليس بمؤمن كذلك قال محمد فى الجامع الكبير فى الصغيرة بين ابوين مسلمين اذا لم تصف الايمان حتى ادركت فلم تصفه انها تبين من زوجها واذا ثبت هذه الجملة كان الاعمى والمحدود فى القذف والمرأة والعبد من اهل الرواية وكان خبرهم حجة بخلاف الشهادات فى حقوق الناس لانها تفتقر الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة متعدية ينعدم بالرق وتقصر بالانوثة وبحد القذف على ماعرف

توقفت على معان اخر لاتشترط فى الخبر * اما الاعمى فلان العمى انما منع قبول الشهادة لان الشاهد يحتاج الى التمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والاشارة اليهما والى المشهود به فيما يجب احضاره مجلس الحكم وذلك يحصل من البصير بالمعاينة ومن الاعمى بالاستدلال وبينهما تفاوت يمكن التحرز عنه فى جنس الشهود وفى رواية الاخبار لاحاجة الى هذا التمييز فكان الاعمى والبصير فيه سواء وهو معنى قوله تمييز زائد واما العبد والمرأة والمحدود فى القذف فلان الشرط فى الشهادة الولاية الكاملة لان الولاية تنفيذ القول على الغير شاء الغير اوابى والشهادة بهذه المثابة * وبالرق تنعدم الولاية اصلا وبالانوثة تنتقص لان الولاية تستفاد من المالكية * والمرأة وان صلحت مالكة للمال لاتصلح مالكة فى النكاح بل هى مملوكة فيه ولهذا اقيمت شهادة اثنتين منهن مقام شهادة رجل واحد * وكذا انتقصت ولاية الشهادة بحد القذف ايضا وان لم تنعدم حتى انعقد النكاح بشهادة المحدود فى القذف فلفوات الولاية او لنقصانها ردت شهادة هؤلاء * فاما هذا اى قبول الرواية فليس من باب الولاية لوجهين * احدهما ان المخبر لايلزم احدا شيأ ولكن السامع قد التزم باعتقاده ان المخبر عنه مفترض الطاعة فاذا ترجح جانب الصدق فى الخبر شابه ذلك المسموع ممن هو مفترض الطاعة فيلزمه العمل باعتبار اعتقاده كما يلزم القاضى القضاء والفصل عند سماع الشهادة بالتزامه وتقلده هذه الامانة * لا بالزام الخصم اى الشاهد فان كلام الشاهد يلزم المشهود عليه دون القاضى فصار تقلده فى حقه بمنزلة الشاهد فى حق المشهود عليه * او المراد من الخصم المدعى اى لايلزم المدعى القضاء عليه بعد اقامة البينة بل يلزمه بتقلده امانة القضاء من صاحب الشرع الا ترى انه يلزمه الاستماع الى دعوى المدعى الكافر والى انكاره والى شهادته على كافر مثله ويلزمه القضاء بموجب تلك الشهادة ولو كانت الشهادة ملزمة عليه القضاء لايلزمه الاستماع فى هذه الصورة وبيان هذا ان قوله عليه السلام * لا صلوة الا بقرأة * ليس فى ظاهره الزام شئ على احد بل فيه بيان صفة تتأدى بها الصلوة اذا ارادها بمنزلة قول القائل لا خياطة الا بالابرة * والثانى ان حكم الخبر يلزم المخبر اولا ثم يتعدى الحكم الى غيره ولا يشترط فى مثله قيام الولاية ولهذا جعل العبد بمنزلة الحر فى الشهادة التى يكون فيها التزام على الوجه الذى يكون فى الخبر وهو الشهادة برؤية هلال رمضان * بخلاف الشهادة فى مجلس الحكم فانها تلزم على الغير ابتداء فلا بد من كمال الولاية * فالوجه الاول منع كون الخبر ملزما والوجه الثانى تسليم ذلك وبيان للفرق بينه وبين الشهادة * وقد ثبت رواية الحديث ممن ابتلى بذهاب البصر من الصحابة مثل عبد الله بن ام مكتوم وعتبان بن مالك وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وجابر وواثلة بن الاسقع رضى الله عنهم والاخبار المروية عنهم مقبولة ولم يتفحص احد انهم رووا قبل العمى ام بعده * وكذلك كانوا يرجعون الى ازواج النبى صلى الله عليه وسلم ورضى عنهن فيما يشكل عليهم من امر الدين فيعتمدون خبرهن خصوصا الى عائشة رضى الله عنها وقد قال رسول الله صلى الله

فاما هذا فليس من باب الولاية لوجهين احدهما ان ما يلزم السامع من خبر المخبر بامور الدين فانما يلزمه بالتزامه طاعة الله ورسوله كما يلزم القاضى الفصل والقضاء والسماع بالتزامه لا بالزام الخصم والثانى ان خبر المخبر فى الدين يلزمه اولا ثم يتعدى الى غيره ولا يشترط بمثله قيام الولاية بخلاف الشهادة فى مجلس الحكم

عليه وسلم * تأخذون ثلثى دينكم من عائشة * وقدكانت رضى الله عنها من علماء الصحابة رأيا ورواية * وقد صح ايضا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك فدل انه كان يعتمد خبره ان مولاه اذن له * وسلمان رضى الله عنه حين كان عبدا اتاه بصدقة فاعتمد خبره وامر اصحابه بالاكل، ثم اتى بهدية فاعتمد خبره واكل منه وكان يعتمد خبر بريرة قبل ان تعتق وبعد عتقها * وكثير من الموالى نقلوا اخبارا وتلقته الامة بالقبول من غير تفحص عن التاريخ مثل نافع وسالم وعبدالله بن جبير ومحمد بن جبير. فدل ان الاعمى والمملوك والانثى فى ذلك كالبصير والحر والذكر * ثم المحدود فى القذف فى رواية الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله ليس بمقبول الرواية لانه محكوم بكذبه بالنص قال الله تعالى * فاولئك عندالله هم الكاذبون * والمحكوم بالكذب فيما يرجع الى التعاطى لا يكون عدلا مطلقا ومن شرط كون الخبر حجة العدالة مطلقة * وفى ظاهر المذهب روايته بعد التوبة مقبولة فان ابابكرة مقبول الخبر ولم يشتغل احد بطلب التاريخ فى خبره انه روى بعدما اقيم عليه الحدام قبله بخلاف الشهادة فان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص ورواية الخبر ليس فى معنى الشهادة * ثم التائب من اسباب الفسق والكذب تقبل روايته الا التائب من الكذب معتمدا فى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه لا تقبل روايته ابدا وان حسنت توبته على ماذكر عن غير واحد من اهل العلم منهم احمد بن حنبل وابوبكر الحميدى شيخ البخارى * وذكر ابوبكر الصير فى فى شرحه لرسالة الشافعى ان كل من اسقطنا خبره من اهل النقل بكذب وجدناه عليه لم نعد لقبوله بتوبة تظهر ومن ضعفنا نقله لم نجعله قويا بعد ذلك وذكر ان ذلك مما افترقت فيه الرواية والشهادة * وذكر ابوالمظفر السمعانى ان من كذب فى خبر واحد وجب اسقاط ما تقدم من حديثه * كذا ذكر ابو عمرو فى كتاب معرفة انواع علم الحديث قوله واما المرتبة الثانية اى من الاقسام الاربعة المذكورة فى اول باب اقسام السنة باب بيان قسم الانقطاع * والحمدلله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد واله اجمعين *

وقد ثبت عن اصحاب رسول الله رواية الحديث ممن ابتلى بذهاب البصر وقبول رواية النساء والعبد ورجوعهم الى قول عائشه رضى الله عنها وقبول النبى عليه الصلوة والسلام خبر بريرة وسلمان وغيرهما والله اعلم اما المرتبة الثانية

تم المجلد الثانى من كشف الاسرار
ويليه المجلد الثالث